اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۲۲

(ن — وقعہ نویس، وقائع نویس)

۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء

طبع اول

ادارۂ تحریر

پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر*
ڈاکٹر حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر

---

*وفات: ۲۰ فروری ۱۹۸۹ء

مجلسِ انتظامیّہ

۱- پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (آکسن)، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲- جسٹس (ریٹائرڈ) سردار محمد اقبال، سابق وفاقی محتسب، حکومت پاکستان، اسلام آباد

۳- پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، سابق چیئرمین، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، اسلام آباد

۴- سیّد بابر علی شاہ، ۷۰- ایف سی سی - گلبرگ، لاہور

۵- معتمدِ مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۶- معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷- ڈین، کلیۂ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۸- ڈین، کلیۂ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹- ڈین، کلیۂ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰- رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۱- خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲- پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، صدر شعبۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (معتمد)

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

اا = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

اا، ت = اسلام انسائکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی)۔

اا، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی)۔

اا، لائیڈن ۱ یا ۲ = *Encyclopaedia of Islam* (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن۔

ابن الأبّار = کتاب تکملة الصّلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI)۔

ابن الأبّار: تکملة = M. Alarcóny - C. A. González: *Apéndice a ia adición Codera de* Palencia، در *Misc. de estudios y textos árabes*، Tecmila، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار: تکملة الصّلة، *Texte arabe d' aprés un ms. de Fès, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera*، طبع A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد۔

ابن الأثیر، ترجمۂ فاینان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، مترجمۂ فاینان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصّلة فی اخبار آئمّة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)

ابن بطّوطه = تحفة النّظّار فی غرائب الأمصار و عجائب الاسفار، مع ترجمه از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النّجوم الزاہرة فی ملوک مصر و القاہرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۴۸ھ بعد۔

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)۔

ابن خُرّداذبه = المسالک والممالک، طبع دخویه M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI)۔

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر۔۔۔ الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمة = *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII)۔

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ دیسلان = *Prolégomènes d' Ibn Khaldoun*، ترجمه و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم، ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء)۔

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ روزنتهال = *The Muqaddimah*، مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لندن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلّکان = وفیات الأعیان، طبع وسْتنفلْت F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)۔

ابن خلّکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ۔

ابن خلّکان، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلّکان، مترجمۂ دیسلان=Biographical Dictionary، مترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رُسْتہ = الأعلاق النّفیسۃ، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رُسْتہ، ویت Wiet = Les Atours précieux، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سَعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العِماد : شَذرات = شَذرات الذَّہَب فی أخبار مَن ذَہَب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنینِ وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفَقیہ = مختصر کتاب البُلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قُتَیبۃ : شِعر (یا الشّعر) = کتاب الشِّعر والشُّعَراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قُتَیبہ : مَعارِف (یا المعارِف) = کتاب المَعارِف، طبع ؤوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع ؤوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفداء : تقویم = تقویم البُلدان، طبع رینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء : تقویم، ترجمہ = Géographie d' Aboulféda، traduite de l' arabe en francais، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی : المغرب = Description de l' Afrique et de l' Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈ خویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = Géographie d' Édrisi، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن دُرَید : الاشتقاق، طبع ؤوستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (الاستاتیک).

الاصابۃ = ابن حَجَر العسقلانی : الاصابۃ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المَسالک والمَمالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ^{1} ، یا ^{2} ، یا ^{3} = ابوالفَرَج الاصفہانی : الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ.

الانباری : نُزہۃ = نُزہۃ الالبّاء فی طبقات الادَباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی : الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمّد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء.

البَلاذُری : انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البَلاذُری : انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیداللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البَلاذُری : فُتوح = فُتوح البُلدان، طبع ڈ خویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی : تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ ش.

بیہقی : تتمّۃ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی : تتمّہ صوان الحکمۃ، طبع محمّد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ھ.

بَیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی : تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

تاج العروس = محمّد مرتضٰی بن محمّد الزَّبیدی : تاج العروس ۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاهره ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء ۔

تاریخ دَمَشق = ابن عَساکِر : تاریخ دَمَشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء ۔

تہذیب = ابن حَجَر العَسْقَلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء ۔

الثّعالبی : یَتیمَة = الثعالبی : یَتیمَة الدَھر، دمشق ۱۳۰۴ھ ۔

الثعالبی ؛ یتیمة، قاهره = کتاب مذکور، قاهره ۱۹۳۴ء ۔

حاجی خلیفه : جہان نُما = حاجی خلیفه : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء ۔

حاجی خلیفه = کَشف الظُنُون، طبع محمّد شرف الدّین یَالتقایا S. Yaltkaya و محمّد رفعت بیلگه الکیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء ۔

حاجی خلیفه، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء ۔

حاجی خلیفه : کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ ۔

حدود العالَم = *The Regions of the World*، مترجمهٔ مینورسکی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلهٔ جدید) ۔

حمداللہ مُستوفی : نُزھَة = حمداللہ مستوفی : نُزھَة القُلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII) ۔

خواند امیر = حَبیب السِیَر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء ۔

الدُّرر الکامِنَة = ابن حجر العسقلانی : الدُّرر الکامِنَة، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ ۔

الدّمیری = الدمیری : حیٰوة الحَیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں) ۔

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرة الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء ۔

ذهبی : حفّاظ = الذّهبی : تذکرة الحُفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ ۔

رحمٰن علی = رحمٰن علی : تذکرهٔ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء ۔

رَوضات الجنّات = محمّد باقر خوالساری : رَوضات الجنّات، تہران ۱۳۰۶ھ ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمه، از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاهره ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء ۔

السُبکی = السبکی : طبقات الشافعیة، ۶ جلد، قاهره ۱۳۲۴ھ ۔

سِجِلّ عثمانی = محمّد ثریا : سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ ۔

سَرکیس = سرکیس : مُعجم المطبوعات العربیة، قاهره ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء ۔

السّمْعانی = السمعانی : الانساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX) ۔

السُّیوطی : بُغْیَة = السیوطی : بُغْیَة الوُعاة، قاهره ۱۳۲۶ھ ۔

الشَّہرَسْتانی = المِلَل والنِّحَل، طبع کیورٹن W. Cureton، لندن ۱۸۴۶ء ۔

الضَّبّی = الضبی : بُغْیَة المُلْتَمس فی تاریخ رجال اهل الاَندَلُس، طبع کودیرا Codera و ریبیره J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III) ۔

الضَّوء اللّامع = السَّخاوی : الضَّوء اللّامع، ۱۲ جلد، قاهره ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ ۔

الطَّبَری = الطبری : تاریخ الرُّسُل و المُلُوک، طبع ڈ خویه وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء ۔

عثمانلی مؤلف لری = بروسه لی محمّد طاهر : عثمانلی مؤلّف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ ۔

العِقْد الفَرید = ابن عبدربّه : العقد الفرید، قاهره ۱۳۲۱ھ ۔

علی جَواد = علی جواد : ممالک عثمانیّین تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء ۔

عوفی : لُباب = عوفی : لُباب الالباب، طبع براؤن، لندن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء ۔

عیون الانباء = طبع مُلّر A. Müller، قاهره ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء ۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی : خزینة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۴ھ.

غوثی مانڈوی : گلزار ابرار = ترجمۂ اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ھ.

فِرِشته = محمّد قاسم فِرِشته : گلشن ابراهیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هش.

فرهنگ آنند راج = منشی محمّد بادشاه : فرهنگ آنند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمّد = فقیر محمّد جهلمی : حدائق الحنفیة، لکهنؤ ۱۹۶۰ء.

فُلٹن و لِنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings : Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست، طبع فلُوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القِفْطی = ابن القفطی : تاریخ الحکماء، طبع لِپّرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکُتُبی : فوات = ابن شاکر الکُتُبی : فَوات الوَفَیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

مآثرالاُمَراء = شاه نواز خان : مآثرالاُمراء، Bibl. Indica.

مَجالس المؤمنین = نوراللّٰه شوستری : مَجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء.

مسعود کیهان = مسعود کیهان : جغرافیای مفصّل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المَسْعُودی : مُرُوج = المسعودی : مُرُوج الذهب، طبع باربیه د مینار C. Barbier de Meynard و پاوه د کُورْتِی Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المَسْعُودی : التنبیه = المسعودی : کتاب التَّنْبیه و الاشراف، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی : احسن التَّقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المَقَّری : Analectes = المقّری : نَفْح الطِّیب فی غُصْن الأندَلُس الرَّطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقّری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجّم باشی = منجّم باشی : صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = میرخواند : روضة الصَّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء

نُزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نَسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصَّفَدی : الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِتّر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہَمْدانی = الهمدانی : صفة جَزیرة العَرَب، طبع مُلّر D. H Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت : مُعْجَم البُلْدان، طبع وُوسْتنفلْٹ، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت : اِرشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی مَعْرِفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب) البلدان، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، ویت Wiet = Ya'qūbi. Les pays، سترجمهٔ G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

ن

ن : (نون)؛ اسم مذکر، عربی حروف تہجی کا پچیسواں ، فارسی کا التیسواں، سنسکرت یا ہندی کا بیسواں اور اردو کا پینتالیسواں حرف ۔ حساب جمل کے اعتبار سے اس کے ۵۰ عدد فرض کیے گئے ہیں (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ) .

بنیادی طور پر حرف نون مجھورہ (= جَہْر سے پڑھے جانے والے) حروف کی فہرست میں داخل ہے (ابن منظور : لسان العرب؛ الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ)؛ تاہم قُرّا کے نزدیک اس کو خیشوم (= ناک کے بانسے) سے ادا کیا جاتا ہے، فم یا حلق (= حلقوم) سے اس کی ادائیگی کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ اس اعتبار سے اسے پندرہ حروف اخفا کے ساتھ شمار کیا جاتا ہے (ابن الجزری : طیبة النشر ق القراءات العشر، ۲ : ۲۷) یہ حکم نون ساکن یا نون تنوین کی حد تک تو درست ہے، البتّہ نون متحرک فم اور لسان دونوں کی مدد سے ادا ہوتا ہے (تاج العروس، بذیل مادہ) ۔ نون کو اصلی اور زائدہ اقسام میں بھی منقسم کیا جاتا ہے : اول الذّکر سے مراد وہ نون ہے جو کسی کلمے کا جزو ہو، جیسے نعم، جنب وغیرہ کا نون ۔ یہ نون کلمے کا حرف اصلی ہونے کی بنا پر زیادہ وضاحت نہیں چاہتا؛ مؤخر الذکر کا مطلب ہے کہ وہ کلمے کا جزو نہ ہو بلکہ وہ اس میں کسی اور بنا پر اضافہ کیا گیا ہو (لسان العرب، بذیل مادہ) ؛ نون کی ایک اور قسم نون بدل بھی ہے ، یعنی وہ نون جو کسی اور حرف سے تبدیل ہو کر آیا ہو، جیسے بقول بعض ندمان کا نون (حوالۂ مذکور) .

(ا) نون زائدہ : اسما و افعال دونوں میں نون زائدہ بڑھایا جا سکتا ہے اور ہر موقع محل پر وارد ہو سکتا ہے (امثلہ کے لیے دیکھیے الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ) ۔ اس نون کی مزید چار اقسام ہیں : (۱) نون تاکید : یہ خفیفہ (جیسے لَا تَضرِبَنْ، تو نہ مار) اور ثقیلہ (جیسے وَلَا تَقُولَنَّ، تو ہرگز مت کہ) دونوں طرح سے آ سکتا ہے ۔ ان دونوں کا بنیادی مقصد فعل کے مفہوم میں تاکید اور شدت پیدا کرنا ہے تاہم نون ثقیلہ میں تاکید زیادہ سخت (ابلغ) ہوتی ہے (سیبویہ : الکتاب، طبع Hartwing Derenbourg ۲ : ۱۵۲) ۔ قواعد، کے مطابق جہاں نون خفیفہ آ سکتا ہے وہاں نون ثقیلہ بھی اور برعکس صورت بھی، درست ہے (حوالۂ مذکور)۔ ماہرین لسانیات کے بقول یہ دونوں نون صرف فعل کے ساتھ مخصوص ہیں ، اسم یا حرف پر وارد نہیں ہو سکتے ۔ مزید براں فعل میں صیغہ امر و نہی پر، خواہ وہ دعائیہ ہی ہوں، علی الاطلاق ان کا بڑھانا درست ہے، لیکن فعل ماضی پر ان کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اس ضمن میں جو ایک آدھ مثال ملتی ہے اسے شاذ قرار دیا گیا ہے (دیکھیے ابن ھشام : مغنی اللبیب، ۲ : ۳۳۹، مطبوعۂ قاہرہ) ۔ فعل مضارع، اگر زمانہ حال سے متعلق ہو، تو اس کا

بھی یہی حکم ہے ، لیکن اگر اس میں زمانۂ مستقبل کا بیان ہو تو اس میں معانی واجب یا قریب الواجب پیدا کرنے کے لیے نون تاکید اضافہ کیا جا سکتا ہے ، مثلاً قرآن حکیم میں ارشاد ہے : وَ تَاللّٰہِ لَاَکِیْدَنَّ اَصْنَامَکُمْ (۲۱ [الانبیاء]: ۶۷)، یعنی اور خدا کی قسم میں تمھارے بتوں سے ضرور ایک چال چلوں گا اور وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیَانَۃً (۸ [الانفال] : ۵۸)، یعنی اور اگر تم کو کسی قوم سے دغا بازی کا خوف ہو؛ (۲) نون تنوین : یہ نون غیر تاکیدی اور ساکن ہوتا ہے اور کلمے کے اختتام پر اس کی اعرابی حالت کی تبدیلی کا آئینہ دار ہوتا ہے ۔ اس کی پھر مزید متعدد اقسام ہیں : (الف) نون تمکین، جو نون کسی اسم منصرف کے اختتام پر اس کے اعراب کو ظاہر کرنے کے لیے آتا ہے، اس لیے اس نون کو اَمْکَنِیَّۃ اور نون الصرف بھی کہتے ہیں ۔ جیسے کَزَیْدٍ وَرَجُلٍ کی تنوین؛ (ب) نون تنکیر : یہ بعض مبنی حروف پر ان کے معرفہ یا نکرہ ہونے کے فرق کو بیان کرنے کے لیے بڑھایا جاتا ہے ۔ لغت نویسوں کے بقول یہ اسم الفعل (مثلاً صَہ، مَہ، اِیْہ) پر سماعاً اور وَیْہ پر ختم ہونے والے حروف (مثلاً سیبویہ وغیرہ) پر قیاساً وارد ہوتا ہے؛ (ج) نون مقابلہ یہ وہ نون ہے جو اسی جیسے کسی اسم کے نون کے مقابلے کے طور پر وارد ہوتا ہے، جیسے مسلمین کے نون کے بالمقابل مسلمات کا نون (ابن ہشام : مغنی اللبیب) ؛ (د) نون العوض. یعنی وہ نون جو کسی اصلی یا زائد مضاف الیہ نون کے بدلے میں بڑھا دیا جائے مثلاً غَواشٍ (اصل میں غواشی)، بعضٍ، کُلٍّ، یومَئِذٍ وغیرہ کی تنوینات (کتاب مذکور ، ص ۳۴۱ تا ۳۴۲) : (ہ) تنوین ترنّم : اس سے مراد وہ تنوین ہے جو اوزانِ قوافی کو درست رکھنے کے لیے اضافہ کی جائے (امثلہ کے لیے دیکھیے کتاب مذکور)؛ (و) اخفش اور اہل عروض نے تنوین کی چھٹی قسم "الغالی" بیان کی ہے، یعنی وہ تنوین جو کسی مقیّد قافیے کے آخر میں بڑھا دی جائے ، اور غالی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وزن کی حد بڑھ جاتی ہے (دوسرے لغت نگار اسے نون ترنم ہی قرار دیتے ہیں)؛ (ز) بعض نے تنوینِ ضرورت کو ساتویں قسم قرار دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی غیر منصرف اسم پر محض ضرورت شعری کے لیے تنوین اضافہ کر دی جائے (مثلاً امرؤالقیس کے قصیدے میں عنیزۃٍ کی تنوین، حوالہ مذکور)؛ (ح) تنوین شاذ : تنوین کی ایک اور قسم تنوین شاذ ہے ۔ یہ وہ تنوین ہے جو محض لفظ کے حروف کی تعداد بڑھانے کے لیے آتی ہے ، مثلاً ہٰؤُلَآءِ قومک ۔ نون تنوین الف لام اور اسم تفضیل کے ساتھ جمع نہیں ہوتا (مغنی اللبیب، ۲: ۳۴۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۳۴۳ تا ۳۴۴).

(۳) نُون اناث، یعنی وہ نون جو اسم مؤنث کے صیغوں میں اضافہ ہوتا ہے مثلاً النسوۃ یذھبن (مغنی اللبیب ، ۲ : ۳۴۴) ؛ (۴) نون وقایہ ، یعنی وہ نون جو یاے متکلم سے قبل آتا ہے مثلاً اَکْرَمَنِی ، تَأْمُرُوْنِّي وغیرہ اس قسم کا نون تین مواقع پر آتا ہے : (الف) فعل پر، خواہ منصرف ہو، مثلاً اَکْرَمَنِی، یا جامد مثلاً عَسَانِی وغیرہ؛ (ب) اسم فعل، مثلاً دراکنی و تراکنی؛ (ج) حرف پر مثلاً اِنَّنِي وغیرہ میں (حوالۂ مذکور) .

نون ساکن اور نون تنوین کے احکام : نون اگر ساکن ہو یا تنوین کی صورت میں ہو تو اس کے درج ذیل احکام ہوتے ہیں : (۱) اظہار ، یعنی اسے ظاہر کر کے ادا کیا جاتا ہے ۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ نون حروف حلقی کے ساتھ متعلق ہو : حروف حلقی میں سے چار (ہمزہ، ھاء،

عین اور خا، تو متفق علیہ ہیں اور دو حروف (غین اور خا) مختلف فیہ ہیں ۔ قاری ابو جعفر اور قالون سے مروی ایک روایت کے بموجب مؤخرالذکر حروف غیر حلقی ہیں اور دیگر قرا انہیں حلقی قرار دیتے ہیں؛ بہر حال اگر ان کو بھی حلقی شمار کیا جائے تو یہاں نون کا تلفظ بالا ظہار ہوگا، ورنہ بالا خفاء؛ (۲) ادغام : اگر نون ساکن یا نون تنوین "یرملون" میں مذکورہ چھ حروف کے ساتھ آئے تو وہاں نون کو اسی حروف میں مدغم کر کے پڑھا جاتا ہے ۔ اس کی مزید تفصیل یوں ہے : (الف) ان میں سے دو حروف لام اور را میں تو جمہور کے نزدیک نون کا ادغام کامل ہوتا ہے، یعنی ان کی ادائی کے وقت غنے کی معمولی آواز بھی نہیں آتی ہے ۔ البتہ قراء مثلاً نافعؒ، ابن کثیرؒ، ابن عامرؒ وغیرہ اس صورت میں ادغام ناقص قرار دیتے ہوئے مندرجہ بالا صورتوں میں غنے کو باقی رکھنے کے حق میں ہیں (ابن الجزری: طیبۃ النشر، ۲ : ۲۲ ببعد) ۔ ان دو حروف میں سے پھر حرف لام کے ساتھ ادغام کی مزید تفصیلات ملتی ہیں، ابن الجزری کے بقول اگر نون لام کے ساتھ رسماً (= بمطابق کتابت صحیفہ عثمانی) متصل ہو تو وہاں غنّہ باقی رکھنے کا کوئی جواز نہیں، البتہ اگر منفصل ہو اور رسم مصحف میں بھی اسے الگ لکھا گیا ہو تو وہاں غنے کا جواز ہو سکتا ہے ۔ ایسے مواقع قرآن مجید میں دس یا گیارہ ہیں، مثلاً اَنْ لَّا یَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰہِ اِلَّا الْحَقَّ (۷ [الاعراف]: ۱۶۹)؛ دیگر مواقع کے لیے دیکھیے کتاب مذکور) مگر اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَکَ (۲۱ [الانبیاء]: ۸۷) کو دونوں طرح لکھنے کا ثبوت ملتا ہے (طیبۃ الغشر فی القراءات العشر، ۲: ۲۹)؛ (ب) نون اگر واو اور یا کے ساتھ مدغم ہو تو بالاتفاق یہ ادغام ناقص ہے، چنانچہ اس صورت میں غنے کی آواز پیدا ہونی چاہیے؛ (۳) القلب: نون جہاں بھی حرف با کے ساتھ متصلا آتا ہے تو اسے تبدیل کر کے میم سے بدل کر پڑھا جاتا ہے، مثلاً اَنْبِئْھُمْ، صُمٌّ بُکْمٌ وغیرہ ۔ اس وقت اس میں مکمل طور پر میم کی آواز پیدا ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اَن بورک اور یعتصم باللہ کی میمون میں تلفظ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں (کتاب مذکور، ص ۲۵) ۔ آسانی کے لیے مصاحف میں ایسے مواقع پر ایک چھوٹا سا میم لکھ دیا جاتا ہے ۔ یہ ضابطہ صرف عربی زبان تک ہی محدود نہیں، فارسی اور اردو میں اس نوع کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، مثلاً چنبل، قنبل، زنبیل وغیرہ (دیکھیے فرہنگ آصفیہ؛ فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ)؛ (۴) اخفا : باقی کے پندرہ حروف (تا، ثا، جیم، دال، ذال، زا، سین، شین، صاد، ضاد، طا، ظا، فا، قاف اور کاف) کے ساتھ نون ساکن یا نون تنوین کو اخفا (ادغام اور اظہار کے بین کیفیت سے) پڑھا جاتا ہے (طیبۃ النشر، ۲ : ۲۶ ببعد) ۔

اگر نون تنوین یا نون ساکن کے بعد الف موصولہ ہو تو الف کو گرا کر نون کو متحرک کر کے اگلے لفظ سے ملا کر پڑھیں گے، مثلاً ھندن امرءۃ، زیدن امراہ وغیرہ (سیبویہ: الکتاب، ۲ : ۱۵۰ ببعد) ۔ قرآن حکیم میں ایسے موقعوں پر دونوں حروف کے درمیان میں قدرے چھوٹا نون لکھ دیا جاتا ہے؛ چنانچہ اگر وہاں وقف کیا جائے تو تب تو اسے نہیں پڑھا جاتا ۔ اگر اگلے کلمے سے ملایا جائے تو اسے متحرک کر کے پڑھا جاتا ہے ۔

وقف کے اعتبار سے نون تنوین کی دو ہی قسمیں ہیں ۔ اگر مکسور یا مضموم ہو تو اس کو مکمل طور پر ساقط کر کے پڑھا جاتا ہے، مثلاً غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وغیرہ؛ (۲) اگر نون مفتوح ہو تو وقف کرنے کی صورت میں اسے الف سے بدل دیا

جاتا ہے مثلاً عَفورًا کی جگہ غَفُوْرًا وغیرہ .

فارسی اور اردو زبانوں میں نون فعل اور اسم کے آغاز میں کبھی تنہا اور کبھی ہاے ہوز کے ساتھ مفتوح ہو کر، نفی (نہ) کے معنی دیتا ہے ، اسی طرح جب نون کے بعد الف لگا دیتے ہیں (نا) تو اس سے صفاتی معنی پیدا ہو جاتے ہیں ، مثلاً نادان، نارسا وغیرہ۔ ہندی زبان میں مکسور ، یعنی نہ کا مخفف کر بھی نفی کا معنی دیتا ہے مثلاً نہتّا، نروگا وغیرہ(فرہنگ آنند راج : فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ) .

حرف نون کے متعدد معانی ہیں : (۱) دواۃ ؛ (۲) مچھلی، چنانچہ ارشاد باری : نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ (۶۸ [القلم] : ۱ تا ۲) سے یہ دونوں معانی مراد لیے جاتے ہیں ؛ (۳) تلوار کی دھار یا تیزی، اس کی جمع الوان اور نینان (اصل میں نونان) آتی ہے اور مؤنّث نونہ ، جو امیہ بن عبد شمس کی بیٹی ابوسفیان کی پھپی (امیر معاویہ کی دادی) کا بھی نام تھا (تاج العروس ؛ لسان العرب، بذیل مادہ) ؛ (۴) صوفیا کے نزدیک نون سے مراد ذات باری کا اجمالی علم ہے ، جو لوح محفوظ پر مرتسم ہے ، یا پھر یہ لوح محفوظ کا ایک نام ہے؛ نیز بعض کے نزدیک یہ اسماے الٰہیہ میں سے ایک ہے (التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۶: ۱۴۳۱)۔ صاحب فتوحات مکیہ اس سے عرش عظیم مراد لیتے ہیں ، بعض نے اسے مجراے نور قرار دیا ہے ۔ بہر حال ان سب کا مصداق ایک ہی ذات جل و علی کا علم ازلی و ابدی ہے (حوالۂ مذکور) .

مآخذ (۱) ابن منظور : لسان العرب ؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس ؛ (۳) الجوہری : الصحاح بذیل مادہ؛ (۴) سیبویہ : الکتاب ، طبع Hartwing Derenbourg، پیرس ۱۸۸۵ء: ۲ : ۱۵۰ تا ۱۶۵ ؛ (۵) ابن الانباری: کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف، لائیڈن ۱۹۱۳ء بمواضع کثیرہ؛ (۶) ابن ہشام : مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب ، مطبوعہ قاہرہ، ۲ : ۳۳۹ تا ۳۴۸ ؛ (۷) التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعہ بیروت ، ۵ : ۱۴۳۰ تا ۱۴۳۱ ؛ (۸) السیوطی : المزہر فی علوم اللغة ، مطبوعۂ قاہرہ ، بمواضع کثیرہ ؛ (۹) سید احمد دہلوی : فرہنگ آصفیہ ، بذیل مادہ ؛ (۱۰) محمد بادشاہ : فرہنگ آنند راج ، بذیل مادہ ، تہران ۱۳۳۶ خورشیدی ؛ (۱۱) الجزری (م ۸۳۳ھ) : طیبہ النشر فی القراءات العشر، مطبوعۂ القاہرہ ، ۲ : ۲۲ یا ۲۹ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

⊗ **نٓ** : رک بہ القلم .

⊗ **النّابغة الذّبیانی** : زمانۂ جاہلیت میں عربوں کا ایک مشہور اور نامور شاعر؛ زیاد بن معاویہ بن ضباب بن یربوع بن غیظ بن مرّہ بن عوف، بنو ذبیان کے ایک معزز خاندان سے تھا ، اس لیے اس کا نام نابغہ (غیر معمولی ذہانت و فطانت کا مالک) پڑ گیا تھا۔ عکاظ کے میلے میں اس کے لیے چمڑے کا خیمہ نصب کیا جاتا تھا جہاں الاعشیٰ، الخنساء اور حضرت حسّان رضی بن ثابت اس کے سامنے اپنے اشعار پیش کیا کرتے تھے (جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغتہ العربیہ، ۱ : ۱۰۳، ۱۰۴، مطبوعہ بیروت) .

نابغہ النّعمان (الثالث) ابن المنذر رابع ، ابو قابوس شاہ حیرہ (م ۶۰۸ م) کے ندیموں میں شامل ہو گیا تھا ، جس کی وجہ سے اسے ہر قسم کی آسودگی و خوشحالی حاصل ہو گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ سونے چاندی کے برتنوں میں کھاتا پیتا تھا ۔ اس غیر معمولی اعزاز و اکرام اور مقبولیّت نے اس کے حاسد بھی پیدا کر دیئے تھے ۔ ان میں ایک شاعر المنخل الیشکری بھی پیش پیش تھا ، جو نعمان کی بیوی سے متہم تھا ۔ اس نے

نابغہ اور نعمان بن منذر کے تعلقات بگاڑنے کی کوشش کی اور بطور ثبوت نابغہ کے وہ اشعار پیش کر دیئے جن میں نابغہ نے نعمان بن منذر کی بیوی متجردہ کے حسن و جمال اور اس کے پیکر نسوانی کی تعریف و توصیف کی تھی (ابن قتیبہ : الشعر والشعراء، ۱ : ۱۶۶ ، قاہرہ ۱۹۶۶ء) ۔ نعمان بن منذر نے یہ اشعار سنے تو اسے بڑی غیرت آئی ۔ اس نے نابغہ کو دھمکی دی ، چنانچہ وہ اس کے عتاب سے بچنے کے لیے بھاگ کر شام کی طرف چلا گیا اور وہاں حارث الاصغر کی پناہ لی (الاغانی ، ۱ : ۱۴ ، قاہرہ ۱۹۳۷ء) ۔

نابغہ ایک عرصے تک غسانیوں کے ہاں راحت و آرام سے ساتھ زندگی بسر کرتا رہا اور وہ اس کے مدحیہ قصائد کا بدلہ سونے اور چاندی سے دیتے رہے ۔ غسّانی نعمان بن منذر کے حریف اور مد مقابل تھے ، لہذا غسانیوں کے ہاں نابغہ کا قیام نعمان کو گوارا نہ تھا ۔ اس اثنا میں نعمان کو نابغہ کی بے گناہی اور اس کے حاسدوں کی در اندازی کا ثبوت مل چکا تھا اور نابغہ نے بھی اظہار براءت کے طور پر اپنے وہ قصائد بھی پیش کیے تھے جو معذرت خواہی کے موضوع پر عربی زبان و ادب کا لافانی شاہکار ہیں ۔ ان اشعار نے نعمان بن منذر کے دل کی کدورت دور کر دی اور اس نے نابغہ کو واپس بلا لیا (ابن قتیبہ : الشعر والشعراء ، ۱ : ۱۶۷ ، قاہرہ ۱۹۶۶ء) ۔

نابغہ حسب معمول عیش و آرام کی زندگی بسر کرتا رہا تاآنکہ خسرو ثانی شہنشاہ ایران نے نعمان بن منذر ابو قابوس کو قید کر دیا اور نابغہ اپنے قبیلے بنی ذبیان میں چلا آیا جہاں اس نے لمبی عمر پا کر ۱۷ قبل ہجری میں انتقال کیا (براکلمان: تاریخ ادب العربی، (تعریب) ۱ : ۸۸ ، ۸۷ مطبوعہ قاہرہ) ۔

شاعری : نابغہ کا شمار زمانۂ جاہلیت کے ممتاز ترین شعرا میں ہوتا ہے ۔ اس کا کلام تکلف و تصنّع سے پاک ہے ۔ اس کے اشعار کی چمک دمک ، ترکیبوں کی جزالت اور بیان کی صفائی حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے ۔ اس کا کلام حسن الفاظ، حسن ادا اور حسن خیال کا مجموعہ ہے (ابن قتیبہ : الشعر والشعراء ، ۱ : ۱۵۷ ، قاہرہ ۱۹۶۶ء) ۔ مزید براں اس کی شاعری اس کے دلی جذبات کی ترجمان ہے ۔ زمانۂ جاہلیت اور صدر اسلام میں جس قدر نابغہ کی شاعری کو قبولیت حاصل ہوئی ، وہ اس کے کسی ہم عصر شاعر کو نصیب نہ ہو سکی ۔ اس نے جس خوبی سے عاشق مہجور کی شب غم، مجرم کی معذرت خواہی اور ممدوح کی مدح سرائی کے مضامین کو بیان کیا ہے ، عربی شاعری میں اس کی مثال نہیں ملتی ۔ بعض نقادان ادب کے نزدیک اس کی شاعری میں اقواء کا عیب بھی پایا جاتا ہے ۔ اس کے مندرجہ ذیل اشعار زندگی کے حقائق کے ترجمان ہیں :

اَلْمَرْءُ یَأمَلُ اَنْ یَّعِیشَ   وطولُ عیشٍ مایغرّہٗ
تفنی البَشا شۃُ و یبقٰی   بعد حُلو العیش مرہ
وتخونہ الا یّامُ حتّٰی   لا یری شیئًا یسرہ
کم شامتٍ بی ان ھلکتُ   وقائلٍ للّٰہ درّہٗ

ترجمہ : آدمی جینے کی آرزو کرتا ہے اگرچہ لمبی عمر اسے نقصان پہنچاتی ہے ۔ اس کی ترو تازگی جاتی رہتی ہے اور عیش و نشاط کی زندگی کے بعد اسے تلخی ایّام سے واسطہ پڑتا ہے ۔ زمانے کی بیوفائی کی وجہ سے اسے کوئی بھی چیز مسرت انگیز نہیں لگتی ۔ میرے مرنے پر بہت سے لوگ خوش ہوں گے اور بہت سے یہ بھی کہیں گے وہ کتنا اچھا آدمی تھا ، خدا اس کا بھلا کرے (حسن الزیات : تاریخ الادب العربی، ص ۴۷ ، بار پنجم قاہرہ ۱۹۳۰ء) ۔

نابغہ کے کلام کی شہرت اور غیر معمولی مقبولیت کے پیش نظر بہت سے ائمہ ادب و لغت نے اس کے دیوان کی شرحیں لکھی ہیں ، جن میں ابن السکیت، الاعلم الشنتمری اور ابوبکر عاصم بن ایوب البَطلیوسی اور التِبریزی قابل ذکر ہیں ۔ نابغہ کا دیوان سب سے پہلے Derenbourg ، نے ۱۸۷۸ - ۷۹ء میں مجلة السدسیویہ میں فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا ۔ اس کے بعد قاہرہ اور بیروت سے متعدد بار شائع ہوا ۔ آخر میں شکری فیصل نے دیوان نابغہ کا تحقیقی ایڈیشن ابن السکیت کی شرح سمیت شائع کیا (دمشق ١٩٦٨ء) جو سابقہ طباعتوں سے بہت بہتر ہے ۔ [النّابغہ مدح ، وصف ، غزل اور ہجو ملیح میں یدطولی رکھتا تھا اور المعلقات العشر میں اس کے قصیدے کی موجودگی اسے صف اول کے شعرا میں شامل قرار دیتی ہے] .

مآخذ : (١) ابن قتیبہ : الشّعر والشعراء ، ١ : ١٥۷ تا ١۷٨، قاہرہ ١٩٦٦ء ؛ (٢) الاغانی ، ١١ : ١ تا ۴۵ ، قاہرہ ١٩٣٨ء ؛ (٣) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیہ، ١ : ١٠٣ ، ١٠۴ ، مطبوعہ بیروت ؛ (۴) براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب) ، ١ : ٨٨ ، ۷٩ ، مطبوعہ قاہرہ : (٥) احمد حسن الزیات = تاریخ الادب العربی ، ص ۴۷ تا ۴٩، بار پنجم ، قاہرہ ؛ (٦) خیر الدین الزرکلی : الاعلام ، ٩ : ١٠ ، ١١، بار ثانی مطبوعہ قاہرہ ؛ (۷) عمر فروخ : خمسة شعراء جاهلیون ، ص ٩٥ تا ١١١ ، بیروت ١٩٥٠ء ؛ (٨) الیاحاوی : النابغہ، بیروت ١٩۷٠ء ؛ (٩) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ، ص ٢٥۴ ؛ (١٠) شیخو : شعراء النصرانیة ، جزوا ، ١٨٩٠ء ؛ (١١) عمرالدسوق : النابغة الذبیانی ، قاہرہ ١٩۴٩ء ؛ (١٢) فوادالبستانی : الروائع، عدد ٣٠ ، بیروت ١٨٣١ء . [شیخ نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا]

(ادارہ)

نَابُلُس

نَابُلُس : وسطی فلسطین کا ایک شہر جس کا * نام Flavia Neapolis کے نام سے ماخوذ ہے ۔ یہ شہر Vespanian کے اعزاز میں تعمیر ہوا تھا ۔ عہد نامہ عتیق کے مطابق اس شہر کا قدیم پیش رو Shechem تھا جو زیادہ مشرق کی طرف بلاطہ کے نام سے موجودہ گاؤں کے محل وقوع پر آباد تھا ۔ Shechem کے اس محل وقوع کی شناخت کی صحت اب Sellin کے کھدائی کے اقدامات سے بخوبی ثابت ہو گئی ہے اور یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ کس طرح پرانے نام نے حسب معمول بعد کے یونانی نام کو فراموش نہ ہونے دیا ۔ عرب مصنّفین کے عہد میں Shechem کا نام عرصے سے محو ہو چکا تھا اور جو کچھ وہ ہمیں بتاتے ہیں اس کا تعلق صرف نیپولس نابلس ہی سے ہے .

نابلس ایک لمبی وادی میں واقع ہے ، جو شرقاً غرباً چلی جاتی ہے اور جسے دو پہاڑیوں کا سلسلہ بناتا ہے، یعنی جنوبی جانب Garizim، (عربی : جبل الطور یا القبلی، ٢٩٠٠ فٹ بلند) ہے اور شمالی جانب Ebal (عربی = جبل اسلامیہ یا الشمالی ٣٠۴٠ فٹ بلند) ہے ۔ F. Holscher (*ZDPV*، ٣٣ : ٩٨) پرانے نام نیپولس کا حوالہ دیتا ہے، اس شہر میں ٢٦ چشمے ہیں ، اس لیے پانی کی غیر معمولی فراوانی ہے ، جس کے بہنے کی آواز ہر جگہ سنائی دیتی ہے اور اس کی وجہ سے یہ علاقہ ایک پر لطف سبزہ زار بن گیا ہے ۔ جس مقام پر جنوب سے آنے والی سڑک وادی کے اندر مغرب کے رخ کو مڑ جاتی ہے وہاں ایک کنواں موجود ہے جس کے ارد گرد ایک گرجے کے کھنڈر بھی پائے جاتے ہیں ۔ چوتھی صدی عیسوی سے متفقہ روایت یہ چلی آتی ہے کہ یہاں حضرت یعقوبؑ کا کنواں تھا اور یقیناً یہ وہ جگہ ہے جس کا ذکر یوحنا کی انجیل (۴ : ٥) میں آیا ہے ۔ شمال کی جانب

کوئی ایک ہزار گز کے فاصلے پر ایک عمارت ہے جہاں روایت کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کا مدفن بتایا جاتا ہے ۔

یہودیوں کی جلاوطنی کے بعد Shechem مخلوط نسل کے سامری Samariton لوگوں کے علاقے میں واقع تھا جو اس کے بعد ان کا پایۂ تخت بن گیا اور انھوں نے Garizim کی پہاڑی پر بیت المقدس کے مقابلے میں اپنا ایک معبد تعمیر کرلیا ۔ وہ یہودیوں سے ہمیشہ برسر پیکار رہتے تھے اور آخر میں جان ہرکنس Johan Hyrcanus نے ۱۲۹ ق م میں Shechem اور اس کے معبد تباہ کر ڈالے ۔ بعد کے زمانے میں اس ہمیشہ کی شورہ پشت قوم نے رومیوں سے بھی دشمنی مول لے لی ؛ چنانچہ Vespanian نے گرزم کی پہاڑی پر حملہ کیا جس میں یہ لوگ کثیر تعداد میں قتل ہوئے ۔ اب سارے ملک میں بتدریج مسیحیت پھیل گئی اور Neapolis میں ایک اسقفی قائم ہو گئی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سامریوں نے اب مسیحیوں کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے اور ان سے بڑی بے رحمی سے پیش آئے ۔ ان کی ایک تباہ کن یلغار کے بعد بوزنطی شہنشاہ زینو Zeno (۴۷۴ تا ۴۹۱ء) نے ان کو گرزم Garizim سے نکال کر وہاں ایک گرجا تعمیر کرا دیا ۔ جسٹینین Justinian کے عہد میں وہ پہلے سے بھی زیادہ تباہ کاری کا موجب ہوئے ۔ اس نے انھیں شدید سزائیں دیں اور ان کے ہیکلوں کو مسمار کرا دیا اور گرجاؤں کو از سرنو تعمیر کرایا ۔ اس سے ان کے حوصلے قطعی طور پر ٹوٹ گئے ۔ ان میں سے بہت سے لوگ ایران بھاگ گئے اور جو باقی بچے انھوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا ۔ یہ لوگ اس وقت اپنا کھیل ختم کر چکے تھے جب نابلس کئی اور شہروں کے ساتھ مسلمانوں کے قبضے میں آیا ۔

اس شہر کے متعلق عربوں کے بیانات بہت کم ہیں ۔ البتہ معلوم ہے کہ یہاں سامری لوگ آباد تھے [رک بہ السامری] ۔ بعض نے یہ لکھا ہے کہ یہودیوں کے بیان کے مطابق اس مقام کے علاوہ وہ کسی دوسری جگہ پائے بھی نہیں جاتے ، لیکن یاد رہے کہ البلاذری (طبع de Goeje ، ص ۱۵۸) ان سامریوں کا ذکر بھی کرتا ہے جو فلسطین اور اردن میں تھے ۔ الیعقوبی نابلس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے (ص ۳۲۸) کہ یہ شہر دو مقدس پہاڑیوں کے نزدیک ہے اور اس میں اہل یہود ، سامری اور غیر ملکی لوگ رہتے ہیں ۔ اس شہر کے نیچے ایک زمین دوز شہر ہے جسے چٹانیں کاٹ کر بنایا گیا ہے ۔ المقدسی کا بیان ہے کہ نابلس ایک وادی میں آباد ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان واقع ہے ۔ اس میں زیتون کے درخت کثرت سے ہیں اور ایک ندی اس میں سے گزرتی ہے ۔ مکانات پتھر کے ہیں اور وہاں چکیاں بھی لگی ہوئی ہیں ؛ عین وسط میں مسجد ہے جس کے خوبصورت صحن میں پختہ فرش ہے ۔" صلیبی جنگوں کے زمانے میں نابلس کو ایک مستحکم مقام بتایا گیا ہے ۔ ۳۲ جنوری ۱۱۲۰ء کو دنیوی امرا اور روحانی پیشواؤں کی ایک مجلس اس غرض سے منعقد ہوئی کہ عیسائیوں کے اخلاق کے معیار کو بلند کریں ۔ الادریسی حضرت یعقوب [علیہ السلام] کے اس کنوئیں کا ذکر کرتا ہے جہاں حضرت عیسی [علیہ السلام] نے ایک سامری عورت سے بات چیت کی تھی اور اس کے بعد ایک نہایت خوش نما کلیسا اس جگہ تعمیر کر دیا گیا تھا ۔ تُطَیْلَہ Tudela کا یہودی سیاح بنجمن Benjamin (۱۱۶۰ء تا ۱۱۷۳ء) لکھتا ہے کہ نابلس میں اس وقت کوئی یہودی نہ تھا ، لیکن کوئی ایک سو کے قریب Kutaeans یعنی سامری لوگ ضرور تھے جو گرزم کی قربانگاہ

Passover اور دوسرے مذہبی تہواروں کے موقع پر سوختنی قربانیاں چڑھایا کرتے تھے۔ اس کا معاصر علی الھروی رقمطراز ہے کہ "سامری بہت زیادہ تعداد میں موجود ہیں۔" وہ یا قوت کی طرح گرزم کو ہمیشہ گرزم ہی لکھتا ہے۔ یہ ایک بگڑا ہوا نام ہے جو آگزرن Agazaren کی شکل میں ھمبی زائر کی تحریر میں بھی ملتا ہے۔ ۱۲۰۲ء میں ایک ایسا ہولناک زلزلہ آیا کہ اس نے مسلمانوں اور فرنگیوں کی متواتر لڑائیوں کی لائی ہوئی تباہ کاریوں میں بہت اضافہ کر دیا۔ مملوک سلطان بیبرس [رک باں] کے عہد حکومت میں یہ شہر مستقل طور پر مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا۔ یاقوت اس علاقے میں پانی کی فراوانی اور زرخیزی کا ذکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہاں وہ پہاڑی بھی ہے جس پر بقول اہل یہود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسحٰق علیہ السلام کو (نہ کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو جیسا کہ مسلمان بیان کرتے ہیں) قربان کرنا چاہا تھا۔ سامری لوگ اپنی نماز ادا کرتے وقت گررم کی طرف منہ کر لیتے ہیں۔ الدمشقی لکھتا ہے کہ نابلس ایک ایسے محل کی طرح ہے جو باغات سے گھرا ہوا ہو۔ وہ گرزم میں سامریوں کی زیارتوں کا ذکر کرتا ہے جہاں وہ بھیڑوں اور دنبوں کی قربانیاں دیا کرتے تھے۔ مسلمانوں کی ایک نہایت عالی شان مسجد اس شہر میں تھی جہاں شب و روز قرآن مجید کی تلاوت ہوتی رہتی تھی۔ بقول خلیل الظاهری (۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء) اس علاقے میں تین سو گاؤں شامل تھے۔

اہل نابلس نے اپنے روکھے پن اور شورش پسند رجحانات کو برقرار رکھا؛ چنانچہ اس شہر میں زائرین کی تعداد کم ہو گئی۔ صرف موجودہ زمانے میں وہاں امن اور زیادہ حفاظت کا انتظام ہوا ہے، مگر اب بھی سامری لوگ اجنبی ناظرین کو جو ان کی عید فصح کی قربانیوں کے موقع پر موجود ہوں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس سے فساد پیدا ہو جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔

[عثمانی عہد میں نابلس فلسطین کے صوبے میں شامل تھا۔ عثمانی اقتدار کے خاتمے پر یہ مملکت اردن کا حصہ قرار پایا۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے نتیجے میں نابلس اب اسرائیل کے قبضے میں ہے اور عرب باشندے ناقابل برداشت مصائب کے دور سے گزر رہے ہیں]۔

مآخذ: (۱) Sellin، در *Z D P V*، ۴۹ : ۲۲۹۵ ببعد؛ ۱ : ۲۰۵ ببعد و ۲۶۵ ببعد (قدیم Shechem میں کھدائی کے متعلق)؛ (۲) Hölscher: کتاب مذکورہ، ۳۳ : ۹۸ ببعد؛ (۳) R. Hartmann: کتاب مذکورہ، ۳۳ : ۷۵؛ (۴) P. Thomsen: *Loca Sancta*، ص ۹۳، ۱۰۸ ببعد؛ (۵) Robinson: *Palästina*، ۲ : ۳۳۶ ببعد؛ (۶) Guerin: *Samarie*، ۱ : ۳۹ ببعد؛ (۷) الیعقوبی، در *B G A*، ۷ : ۳۲۷؛ (۸) الاصطخر: کتاب مذکورہ، ۱ : ۵۸؛ (۹) المقدسی: کتاب مذکورہ، ۱ : ۱۷۴؛ (۱۰) الادریسی: کتاب مذکورہ، ۸ : ۱۲۲ (متن ص ۴)؛ (۱۱) Le Strange: *Palestine under the Moslims*، ص ۵۱۲؛ (۱۲) *Historical geography* Sir Geprge Adam smith, *of the Holy Land*، اشاریہ بذیل مادہ نابلس؛ (۱۳) *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*، طبع A. Ascher، ۱۸۴۰ء، ۱ : ۶۶ تا ۶۸؛ (۱۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۷۲۴؛ (۱۵) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۰؛ (۱۶) Röhricht: *Gesch. d'. Königreichs Jerusalem*، ص ۱۴۶، ۲۰۵، ۴۱۱، ۶۸۴ (ومواضع کثیرہ)؛ (۱۷) Propst: *Die geogr. verpaltnisse Syriens und Pälastinas nach Wilhelm von Tyrus*، ۱ : ۵۵ ببعد۔

(FR. BUHL)

النابلسی: رک بہ عبدالغنی۔

* نابی: یوسف، ایک عثمانلی شاعر۔ یوسف نابی (اوغلو) (جسے عام طور پر سید رہاوی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ رُہا (جسے عام طور پر اُرفہ لکھتے ہیں) کا باشندہ تھا۔ وہاں سے وہ سلطان محمد رابع کے عہد میں استانبول آیا اور صدر اعظم قرہ مصطفی پاشا کے حاشیہ نشینوں میں داخل ہو گیا۔ وہ کتخدا [کخیہ] (کدخدا) کے عہدے پر فائز رہا۔ قرہ مصطفی کی وفات کے بعد اس نے حج کیا اور اس کے بعد حلب میں مقیم ہو گیا۔ جب وہاں کا حاکم محمد بالطہ جی [رک باں] صدر اعظم کے عہدے پر سرفراز ہوا تو وہ نابی کو استانبول لے آیا اور اسے اناطولیہ کے محاسب اعلیٰ کے محکمے کا مہتمم مقرر کر دیا (اناطولو محاسبہ جیسی)۔ اس کے بعد وہ اسے چھوڑ کر کسی اور عہدے پر فائز ہوا اور ۳ ربیع الاول ۱۱۲۴ھ / ۱۰ اپریل ۱۷۱۲ء کو ۹۰ برس کی عمر پا کر فوت ہو گیا۔ اسے سقوطری میں قرجہ احمد کے قبرستان میں مسکین لری خانقاہ کے پاس دفن کیا گیا۔ اس کے لوحِ مزار کا کتبہ سعد الدین نزہت نے اپنی تصنیف: مزار کتابہ لری، استانبول ۱۹۳۲ء، ص ۱۱ پر دیا ہے۔

نابی نے تاریخ کی متعدد کتابیں مقفی اور مسجع عبارت میں لکھی ہیں جو اس زمانے میں اور اس کے بعد بھی ادبیات کی بہترین طرز مانی جاتی تھی، مثلاً پوڈولیا میں کمنچہ (Kamerio) کی فتح (۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء) کا بیان جس کا نام تاریخ وقائع قمنچہ، فتح نامہ قمنچہ یا محض تاریخ قمنچہ ہے۔ اس نے نظم و نثر میں اپنے حج (۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء) کے حالات بھی لکھے تھے۔ یہ کتاب جس کا نام تحفۃ الحرمین ہے، ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۲ء میں لکھی گئی۔ اس کے مقبول عام دیوان (مع ضمیمہ) کی وجہ سے اسے ملک الشعرا کا خطاب ملا۔

خیری نامہ میں جسے عام طور پر خیریہ کہتے ہیں، اس نے اپنے بیٹے ابو الخیر کو اخلاقی نصیحتیں اور تنبیہات کی ہیں۔ اس کے خطوط منشآت کو ایک زمانے میں بڑی وقعت دی جاتی تھی اور ان میں کچھ تاریخی معلومات بھی ہیں۔ اس نے ویسی کی سیر کا ذیل سیر ویسی کے نام سے لکھا ہے۔

اس کی مطبوعہ تصانیف حسب ذیل ہیں: دیوان، بولاق ۱۲۵۷ھ اور استانبول ۱۲۹۲ھ؛ ذیل سیر ویسی، بولاق ۱۲۴۸ھ؛ خیریہ، در *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul-Khair, publiés en turc avec traduction française et des notes par* M. Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۵۷ء؛ تاریخ قمنچہ، استانبول ۱۲۸۱ھ؛ صورت حجۃ طفلانیہ (استانبول ۱۲۵۶ھ) میں معلم اور مدرسی کے مسائل سے بحث کی گئی ہے؛ تحفہ، استانبول ۱۲۸۴ھ؛ تحفۃ الحرمین، استانبول ۱۲۶۵ھ؛ مزید معلومات کے لیے دیکھیے F. Babinger: *GOW*، ص ۲۳۹ تا ۲۴۲۔

مآخذ: دیکھیے F. Babinger: *G.O.W.*، ص ۲۳۹، جہاں یہ بھی بتایا ہے کہ ذیل سیر ویسی کا ایک مخطوطہ لنڈن کے برٹش میوزیم عدد ۷۸۲ (دیکھیے Rieu: *Cat. of turk. Mss.* عدد ۳۷) اور Heidelberg یونیورسٹی کتب خانہ Cod. or. عدد ۳۲۴ (۱۱۷۵ھ کا مخطوطہ) میں موجود ہے۔ تحفۃ الحرمین پیرس میں ہے، مجموعہ C. Huart، استانبول، حمیدیہ، عدد ۳۳۰۱، اور خیریہ Agram میں ہے، مجموعہ Ak. der Wiss، Babinger، عدد ۲۰۸۴۶؛ تاریخ قمنچہ کے مطبوعہ نسخے کے لیے دیکھیے *J.A.*، ۸: ۲۸۹؛ بعض ایک نابی زادہ ناظم ایلچی شخص کے لیے دیکھیے بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۴۶۲ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

ناجی: (معلم) اصلی نام عمر، ایک اہم عثمانلی مصنف، شاعر، نقاد اور عالم تھا جس

عہد حاضر کے ترکی ادبا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کا نام ایک مکمل ادبی دور کا عنوان بن گیا ہے۔ اس کی ولادت ۱۲۶۶ھ / ۱۸۵۰ع میں قسطنطینیہ میں ہوئی۔ وہ علی آغا (نہ کہ علی جیسا کہ بعض مورخین نے لکھا ہے) سرّاج (زین‌دوز) کا تیسرا بیٹا تھا۔ سات برس کا تھا کہ باپ کا سایہ اس کے سر سے اٹھ گیا۔ اس کی والدہ فاطمة الزّھرا ایک مہاجر کی دختر تھی، جو رومیلیا سے قسطنطینیہ میں آ کر آباد ہو گیا تھا۔ شوہر کی وفات کے بعد وہ اپنے بھائی قلاییجی احمد آغا کے پاس چلی گئی۔ مؤخر الذکر نے اپنی بے بضاعتی کے باوجود عمر کے لیے مدرسے میں تعلیم حاصل کرنے کا اہتمام کیا۔ عمر کے بڑے بھائی سالم نے بھی اسے کافی امداد دی۔ عمر پہلے تو خوش نویسی کی مشق میں منہمک رہا اور اپنی تیار کردہ لوحوں کے لیے خلوصی تخلص استعمال کرتا رہا۔ ایک شخص خوجہ حافظ نامی کی صحبت میں اسے شعر و سخن کا ذوق پیدا ہوا اور اس نے اپنی شاعری کے لیے ناجی تخلص اختیار کیا (ماخوذ از مخیلات عزیز علی کریدی)۔ اس نے حافظ کا لقب اختیار کرنے کی بھی کوشش کی۔ مدرسے کی تعلیم و تربیت سے وہ بہت متاثر ہوا۔ یہ اس زمانے سے بہت پہلے کا واقعہ ہے جب کہ اس نے جبہ و دستار کو اتارنے کا فیصلہ کیا تاہم وہ تقشّف سے کبھی آزاد نہ ہو سکا۔

۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء میں ناجی کو وارنا کے مدرسہ رشدیہ میں مدرس دوم کی جگہ مل گئی، وارنا کے اس دور کا متصرف کرد سعید پاشا (جو بعد میں وزیر خارجہ، صدر مجلس آئین ساز اور بعض اوقات بطور سفیر مقرر ہوا) ایک معاینہ کے دوران اس ذہین و فطین نوجوان مدرس سے متعارف ہوا تو کاتب (سیکرٹری) کے طور پر اپنی ملازمت میں لے لیا۔ کرد سعید پاشا کو

کی جنگ (۱۸۷۷ھ) سے کچھ پہلے طولچہ بھیج دیا گیا۔ اس کے بعد اس کا تبادلہ تیران (ترنووو) میں کر دیا گیا جہاں سے وہ عثمان پازاری میں تبدیل ہوا۔ ناجی اس عظیم سیاح کی سیاحت و سفر میں اس کے ہمرکاب رہا۔ قسطنطینیہ میں قیام کے بعد وہ یکی شہر فنار (=Lorissa واقع در تھسلی) چلا گیا، جہاں اس نے شاعر اور مولوی عونی بے سے رسم و راہ پیدا کر لی، جسے فارسی علم ادب میں بڑی مہارت حاصل تھی۔ ناجی نے جو محکمہ تحقیقات کی عدالت اور جج کے کاتب کی حیثیت سے کام کرنے لگا تھا، اپنے عمامے کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ دیا۔ جب سعید پاشا ایشیاے کوچک، فرات، ارزِ روم وغیرہ کے نو مہینے کے دورے پر معاینے کے لیے روانہ ہوا تو ناجی بھی اس کے ہمراہ گیا۔ اس نے اپنے واردات قلبی کا اظہار اپنی نظم شام غریبانؔ میں کیا ہے۔ قسطنطینیہ واپسی پر اور اس سے کچھ پہلے بھی اس نے اپنے ہم نشینوں کے ساتھ طوق پزاروی میں اپنے آپ کو اوباشی کی نذر کر دیا۔ جب پاشا کو جزائر ایجیئن کا والی مقرر کر کے ساقز (Chios) تبدیل کر دیا گیا تو ناجی کو بھی وہاں ممیّز کے عہدے پر مقرر کیا گیا اور اس طرح وہ اس بری صحبت سے بچ گیا۔ یہاں اسے اپنے ادبی رجحانات کو اجاگر کرنے کا پورا موقع ملا۔ ۱۲۹۲ھ میں اس نے اپنے مضامین اور نظمیں وارنا کے اخبار توناؔ میں شائع کرالیں اور اس کے کچھ مضامین قسطنطینیہ کے اخبار بصیرت میں بھی دوبارہ طبع ہوے، مثلاً بیر متعلمینی شاگردانیہ خطابی۔ ساقزہ میں اس نے احمد مدحت آفندی سے دوستانہ مراسم پیدا کیے، جو اس زمانے میں ترجمان حقیقت کا مدیر تھا۔ اس کے مضامین نثر و نظم کی وجہ سے جو ترجمان میں

شائع ہوتے رہے ؛ ان دونوں میں گہری دوستی ہو گئی، جس نے اس کی آیندہ عملی زندگی پر بہت گہرا اثر ڈالا ۔ حب سعید پاشا برلن میں سفیر بن کر گیا تو ناجی نے اس کے ساتھ جانے سے معذرت کر دی جو اس کی ادبی ترقی کے اعتبار سے بہت قابل افسوس امر تھا ۔ وہ وزارت خارجہ کے عہدے سے استعفا دے کر اب خالصۃً تصنیف و تالیف کے کاموں میں مصروف ہو گیا ۔ مدحت نے اسے اپنے اخبار کے ادبی حصے کا ، جس کا سلسلہ اسی زمانے میں شروع کیا گیا تھا ، مدیر مقرر کر دیا ۔ مدحت کی تجویز پر ، جس کا وہ اب داماد بھی بن چکا تھا ، اس نے فرانسیسی زبان سیکھنا شروع کی ۔ اس کی عمر اس وقت تیس برس سے اوپر ہو چکی تھی ۔ اس نے جب علمی وجوہ کی بنا پر ترجمان کی ادارت چھوڑ دی تو وہ اخبار سعادت کا مدیر بن گیا ۔

اپنی مہتم بالشان ادبی اور انتقادی سرگرمیوں سے اس نے ترکی کی ذہنی زندگی پر جو اثر ڈالا اس کا اس کی زندگی کے دوران صحیح اندازہ کرنا مشکل ہے ۔ اس نے جو اثر ترکی کی علمی و ادبی زندگی پر غلطہ سرائے کے مکتب سلطانی میں ترکی علم ادب اور مدرسہ قانون کا مدرس ہونے کی حیثیت سے ڈالا وہ بھی کم اہم نہ تھا ۔ وہ مُعلّم کے نام سے مشہور ہو گیا ، جس پر وہ خاص طور پر فخر کیا کرتا تھا ۔ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء میں وہ ایک سلطانی "ارادہ" [فرمان] کے ذریعے تاریخ نویس آل عثمان ، مقرر ہو گیا ۔ یہ عہدہ اسے اس کی تاریخی نظم "ارطغرل غازی" کے صلے میں عطا ہوا ، لیکن اسے اس سلسلے میں کچھ زیادہ کام کرنے کی مُہلت نہ ملی ، صرف ایک مقدمہ لکھا جو اب تک قلمی نسخے کی صورت میں موجود ہے ۔ وہ ۲۷ رمضان ۱۳۱۰ھ/۱۴ اپریل ۱۸۹۳ء کو ۳۳ برس کی عمر

میں حرکت قلب بند ہونے سے فوت ہو گیا اور سلطان محمود کی تربت کے باغیچے میں دفن ہوا ۔

ادیب ہونے کی حیثیت سے ناجی کے دو پہلو نمایاں ہوئے : ایک طرف تو وہ قدیم ادب کا بڑا مداح تھا جس کے مطالعے سے اس نے ترقی کی اور جس کے ذوق کو اپنے ماحول کے اندر زندہ کرنے کے لیے اس نے ہر ذریعے سے اپنی متوسط درجے کی سخن گویانہ فطانت اور قادر الکلامی سے کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا ۔ دوسری جانب اسے موجودہ زمانے کے ادبا سے بھی ہمدردی تھی، مگر اسے یہ پورا یقین ہو چکا تھا کہ مغربی تہذیب انحطاط پذیر ہے، لہذا وہ ادبائے جدید کا کچھ اعتراف نہ کر سکا ۔

ناجی نے ترکی نثر کے سلسلے میں جو خدمات انجام دیں ان سے انکار نہیں ہو سکتا ۔ اس نے آج سے پچاس سال قبل جدید طرز کی نثر کا آغاز کیا ، جو اپنی سادگی ، فصاحت اور توانا اسلوب بیان کے لحاظ سے زباندانی کا ایک ایسا نمونہ ہے، کہ اس سے بہتر مثال نہیں مل سکتی ۔ سزای کی مشہور و معروف تصنیف کوچک شیلر، (۱۳۰۹ھ) کی اشاعت سے دو سال قبل، جس میں پیچیدہ قسم کی نثر ہے ، ناجی نے سلیس نثر کا ایک ادبی شاہکار "عمرلین چوجوقلوغو" (۱۳۰۷ھ) کے نام سے شائع کیا جس کی صحیح قدردانی اور تقلید بہت کافی زمانہ گزر جانے کے بعد کی گئی ۔ اس تصنیف میں ہمیں ترکی کی حقیقت نگاری کے متعلق اولین اشارات ملتے ہیں ۔

ادب کی دوسری اصناف مثلاً افسانہ اور تمثیل کے ذوق کو پرانے مصنفین نے کچھ ترقی نہیں دی تھی ۔ ناجی نے گو قطعاً نظر انداز تو نہیں کیا؛ تاہم اپنی زندگی کے بعض خاکون اور زولا (Emile Zola) کے تراجم کے علاوہ اس نے کہانیاں یا ڈرامے نہیں لکھے ، تمثیل نگاری میں تو

وہ بالکل ناکام ثابت ہوا۔ نظری طور پر اس نے اور اس کے پیرووں نے صرف اسی بات پر اکتفا کر لی کہ وہ جرائم کی فرانسیسی کہانیوں کو "لورتہ اوبونو" کی طرز میں پیش کر دیں تاکہ ان سے باقاعدہ طور پر ترکی تمثیلات پیدا کی جا سکیں۔ یہاں بھی وہ موجودہ مصنفین کے معیار کے قریب قریب ہی پہنچ سکا۔ اس کی نثر آسان اور سادہ ہے، جملے چھوٹے چھوٹے اور طریق اظہار مختصر اور واضح ہے۔

بحیثیت شاعر اور آرٹسٹ وہ کمزور ہے، اس کے کلام میں جذبات کی گرم جوشی اور قوت تخلیق کی کمی ہے، اس کے نزدیک ہر شے معمولی اور غیر ضروری ہے، وہ کسی موضوع کی گہرائیوں میں جانے کی کوشش نہیں کرتا۔

اسے مدرس ہونے کی وجہ سے بڑی اہمیت حاصل ہوئی، لیکن اسے اثر و رسوخ تدریسی سرگرمیوں میں اتنا زیادہ حاصل نہ ہوا جتنا ادبی سرگرمیوں کی وجہ سے حاصل ہوا۔ نقاد کی حیثیت سے وہ اپنے آپ کو صرف ظاہری باتوں تک ہی محدود رکھتا ہے اور اس سے آگے نہیں بڑھتا۔

ناجی کی سیر حاصل ہمہ گیری کا ثبوت اس کی تصانیف کی فہرست سے ظاہر ہے، اس نے کئی مضامین پر کتابیں لکھی ہیں جن کی مناسب اور موزوں تکمیل کے لیے اسے اکثر اوقات بہت کم وقت ملا۔

اس کے کلام میں مشہور ترین وہ مجموعہ ہے جو (١) "آتش پارہ" کے نام سے مشہور ہے (١٣٠٠ھ، بار دوم ١٣٠٣ھ)، اس میں جدید مغربی طرز کی ٥٢ نظمیں شامل ہیں۔ ان میں سے بہترین یہ ہیں: توحید، کبوتر، قوزو، شام غریبان، نسبن جوارندہ بر وادی، تضرع، سجادہ، اوج

اس کے بعد دو مجموعے پرانی طرز میں غزلیات کے ہیں: (٢) شرارہ، ١٣٠٣ھ، اور (٣) فروزاں؛ پھر تین تاریخی نظمیں ہیں: (٤) حمیت یاخود موسیٰ بن ابی الغزان، یعنی غرناطہ کے ان شجاعانہ کارناموں کا ذکر جو آخری بادشاہ ابو عبداللہ الصغیر کے زمانے میں ظہور میں آئے؛ (٥) ذات النطاقین، حضرت اسماءؓ بنت حضرت ابوبکرؓ کا مکہ کے محاصرے کے موقع پر اپنے بیٹے عبداللہ بن الزبیر کے متعلق شجاعانہ کردار؛ (٦) غازی ارطوغرل بے، دیکھیے مذکورہ بالا؛ یہ نظم پہلی مرتبہ اس کی وفات کے بعد خزینۂ فنون، ١٣١١ھ، ٢: شمارہ ١١، ٢٠ میں شائع ہوئی۔ ان کے علاوہ: (٧) اشعار شاہان عثمانیہ جو اس نے مدحت کے ساتھ مل کر لکھی تھی، دیکھیے علی امیری در *T O E*، ٥: عدد ٢٧، ١٣٣٠ھ، ص ١٣٠؛ اس کا دوسرا منظوم کلام بصورت ذیل ہے: (٨) ترجیع بند یا ترکیب بند، جو روحی بغدادی اور ضیا پاشا کے تتبع میں ہے؛ (٩) تقطیع بحور عروض نمونہ سی؛ (١٠) مثنوی معلم ناجی اور چند متفرق نظموں کا مجموعہ جو شیخ وصفی نے ناجی کی وفات کے بعد یادگار ناجی ١٣١٤ھ کے نام سے شائع کیا۔

تصانیف نثر میں اس کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف سنبلہ (١٢٩٩ھ - ١٣٠٢ھ) ہے۔ پہلے حصے میں کچھ نظمیں بھی ہیں، مثلاً نوچیک، برم ضحکہ جو ترکی شاعری کے ارتقا کے سلسلے میں بہت اہم سمجھی جاتی ہے اور اس کے علاوہ کچھ فرانسیسی تراجم بھی ہیں، دوسرے حصے میں عمرن کو جو موضوع میں بڑی "خوش اسلوبی" سے اس نے اپنے بچپن کے واقعات آٹھ سال کی عمر تک کے بیان کیے ہیں اور اس کا ترجمہ بھی کئی مرتبہ ہو چکا ہے۔ جرمن زبان میں ترجمہ A. Merx: *Aus Muallim Nadschis' Suntule: Die Geschichte* *seinen Kindheit*، اولن ۱۸۹۸ء؛ روسی زبان میں *Dětstvo Omara Aftobiograficesk*: VI. Gordlevskij. *kije ocerki*، ماسکو ۱۹۱۴ء؛ اور Czeck Jan) *Omarovo Dětstvi az do Jeho osmeho roku*: (Rypka در *Bibl. světovó Knihovo*، *Prag*؛ اس کی طالب علمی کے زمانے کی سرگذشت ترجمان حقیقت میں (۲) مدرسہ خاطرلری کے نام سے ۱۳۰۲ھ میں شائع ہوئی؛ اسی سال کی تصنیف (۳) شمند فر سیاحتی (مجموعہ ابو الضیاء، شمارہ ۱۴) ہے؛ (۴) یازمش بلمدم ۱۳۰۱ھ (خطوط و اشعار سادہ زبان میں)؛ (۵) خوردہ فروش (عربی اور فارسی شعرا کے مقولے اور اشعار: دو حصے)؛ (۶) اس کی تصنیف (دمدمہ میں ایک ذاتی کردار نمایاں ہے (اکرم کی تصنیف زمزمہ کے مقابلے میں یہ نام رکھا گیا) جو میمنلی زادہ طاہر کی تصنیف تقدیر الحان کی تنقید ہے (جو اپنے اولین مقصد میں اکرم کے اور اس کی اس رائے کے خلاف ہے کہ غزل نویسی ایک احمقانہ فعل ہے)۔ یہ اس حد تک ذاتی قسم کی تنقید تھی کہ اس سلسلے کو حکومت کی جانب سے ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس سے زیادہ زبردست نکتہ چینی اخبار میزان اور اس کے مالک مراد بے پر ناجی نے مدافعہ نامہ میں کی ہے۔ اس کے تراجم اور شرحین صائب دہ سوز، ۱۳۰۳ھ میں موجود ہیں (سب سے پہلے امداد المداد میں شائع ہوئی تھی: اشعار صائب تبریزی مع شرح)؛ (۷) سانحات العرب (ایک ہزار سے زائد عربی امثال مع حواشی)؛ (۸) سانحات العجم (فارسی امثال)۔ مذہبی مضامین پر مفصلہ ذیل تصانیف ہیں: (۱) اعجاز قرآن، بار دوم ۱۳۰۸ھ (فخرالدین الرازی کے رسالے کا ترجمہ جو سورۂ فاتحہ کے متعلق ہے) اسرار عقلیہ در مفاتیح الغیب جو پہلے ترجمان اخبار میں شائع ہوا)؛ (۲) علم قرآن؛ (۳) معمائے الٰہی (حروف مقطعہ کے متعلق جو اکثر سورتوں کے شروع میں ہیں)؛ (۴) خلاصات الاخلاص، ۱۳۰۴ھ، سورۂ اخلاص کی شرح، جس کا تفسیر کبیر سے ترجمہ کیا گیا؛ (۵) امثال علیؓ مقولات حضرت علیؓ (کتاب خانہ ابوالضیاء، شمارہ ۱)؛ (۶) حکم الرفاعی (مقولات سید احمد الرفاعی)؛ (۷) نوادر الاکابر (مسلم مشاہیر کے ناصحانہ اقوال)؛ (۸) عبیدیہ ۱۳۰۵ھ (فارسی متن اور تراجم)؛ (۹) مترجم ۱۳۰۴ھ، عربی، فارسی اور فرانسیسی زبانوں کے ترجمے؛ (۱۰) محمد مظفر مجموعہ سی، ۱۳۰۶ھ، ادبی مقالے جو ایک قلمی نسخے کے مجموعے پر مشتمل ہیں جو ایک غیر معلوم شخص مظفر ۱۲۷۹ھ کی تصنیف ہے؛ (۱۱) نمونہ سخن (مشہور مصنفین کی تصانیف کے بہترین اقتباسات)؛ اس کی خط و کتابت: (۱۲) مکتوبلرم، ۱۳۰۳ اور ۱۳۱۱ھ (اپنے احباب اور شاگردوں کے نام خطوط)؛ (۱۳) مخابرات و محاورات ۱۳۱۱ھ (؟ مدحت سے خط و کتابت)؛ (۱۴) انتقاد ۱۳۰۴ھ (V. Hugo کے موضوع پر بشیر فواد سے خط و کتابت)۔ ادبی تنقید کے متعلق تصانیف: (۱۵) معلم، اس کے تنقیدی نظریہ کی تفصیلات جو پہلے ترجمان میں شائع ہوئیں اور جو اس کے زمانے میں اصولی طور پر اہم سمجھی جاتی تھیں؛ (۱۶) مجموعہ معلم ۱۳۰۵-۱۳۰۶ھ، ان ادبی لکچروں کا مجموعہ جو اس نے سلطانی اور قانونی مدرسے میں دیے (کل تعداد ۵۸ ؛ شمارہ ۱ تا ۳، تیسری طبع تک پہنچ گئے)؛ (۱۷) اصطلاحات ادبیہ ۱۳۰۷ھ اور ۱۳۱۴ء، ادبیات کی تاریخ پر اس کا مشہور شاہکار ہے جو زیادہ تر اسلوب بیان کے متعلق ہے؛ (۱۸) مکتب ادب، ۱۳۲۰ھ؛ اس کی مشہور کتب لغات یہ ہیں: (۱۹) قاموس عثمانی ۱۳۰۸ھ، صرف پانچ حصے، جو پہلے پہل مروت میں شائع ہوئی؛

(۲۰) لغت ناجی یا لغت عثمانیه، ۱۳۰۸ھ۔ ناجی نے حرف، مادہ تشریق تک کا متن لکھا، ص ۸۳۲؛ باقی تصنیف یعنی ۸۳۳ تا ۱۴۲۶ کی تکمیل اس کے دوست مستجاب زادہ عصمت بے نے کی۔ سوانح: (۲۱) عثمانلی شاعرلری، ۱۳۰۷، دو حصے (۱۳ عثمانلی شعرا کے سوانح)؛ (۲۲) اسامی ۱۳۰۸ھ، اس میں تقریباً ۸۵۰ اشخاص کے سوانح ہیں، جن کا انتخاب اس نے کچھ اپنی مرضی ہی سے کیا ہے۔ یہ کتاب قدیم تذکروں کی طرز پر ہے؛ (۲۳) اس کا واحد ڈرامہ ہدر (حازم بے یخود ہدر)، ۱۳۲۶؛ (۲۴) ترز رقین جو زولا کی تصنیف *Therese Raquin* کا ترجمہ ہے؛ (۲۵) Fènelon کا موعودہ ترجمہ: تربیت بنات کبھی شائع نہیں ہوئی؛ (۲۶) اس کی کتاب تعلیم قرأت کے چار حصے ۱۳۰۰ھ سے بعد میں اکثر زیر استعمال رہے اور اسی کے ذریعہ ناجی کا اسلوب تحریر وسیع ترین حلقوں میں مقبول اور ترقی پذیر ہوا، اس کا پہلا حصہ ۱۳۲۰ھ تک ۳۱ مرتبہ چھپ چکا تھا۔

وہ کتابیں جن کا اعلان تو ہوا لیکن شائع نہیں ہوئیں یہ ہیں: آہنگ ملی: مسامحات راغب (خوجہ راغب پر)؛ فرائد تاریخیہ۔ ترجمیدن ترجمہ۔

ناجی بعض اخبارات و جرائد کے لیے مضامین لکھا کرتا تھا مثلاً ترجمان حقیقت؛ سعادت؛ وقت؛ جرائد: آفاق؛ گنج قلم لر: مداد الامداد؛ چوجق غچہ وغیرہ۔

ناجی کے ساتھ ہی ادبیات قدیم بطرز نو کا خاتمہ ہوگیا، اگرچہ اس کے پیرووں نے خصوصاً علی کمال نے متعدد مرتبہ ایچ جاہد کے خلاف اقدام میں اور شہاب الدین کے مقابلے میں صباح میں اس کی تجدید کی کوشش بھی کی، مگر ان مساعی سے کچھ نہ ہو سکا، کیونکہ اس کے پیرو ناجی کی طرح اتنی قابلیت نہ رکھتے تھے کہ وہ کوئی مستقل اور پائیدار قسم کی تصنیف تخلیق کر سکیں۔ موجودہ نسل نے ناجی کی دنیا سے الگ تھلگ ترقی کی راہ اختیار کی ہے۔ یعنی اس کی مرہون منت نہیں۔

مآخذ (۱) اسمٰعیل حقی: عثمان لی مشاہیر آدباسی، حصہ ۱، "معلم ناجی"، استانبول ۱۳۱۱ھ؛ (۲) محمد جلال: عثمانلی ادبیات نمونہ لری، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸ تا ۵۵۹؛ (۳) لغات ناجی، ۱۳۱۷ھ، ص ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۲ (مکمل سوانح، بذیل مادہ ناجی)؛ (۴) حسین جاہد: غوغہ لرم، ۱۳۲۶ھ معلم ناجی گرو لتو می، ص ۱۷ تا ۳۴؛ (۵) ابراہیم نجمی: تاریخ ادبیات درس لری، ۱۳۳۸ھ، ۲۵۷ تا ۲۶۶؛ (۶) اسمٰعیل حبیب: ترک تجدد ادبیات تاریخی، ۱۳۴۰ھ، ص ۳۷۳ تا ۳۹۵؛ (۷) اسمٰعیل حکمت: ترک ادبیات تاریخی، باکو ۱۹۲۵ھ، ص ۵۴۵ تا ۵۸۶؛ (۸) محمد ثریا: سجل عثمانی: ۵، ۳۵۲؛ (۹) سامی: قاموس الاعلام: ۶: ۴۵۳۱؛ (۱۰) P. Horn: *Turkische Moderne* لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۴ تا ۴۳؛ (۱۱) F. Künos: *Oszmān - török-nyelvKönyv*، بوڈاپسٹ ۱۹۰۵ء، ص ۶۰ تا ۶۱؛ (۱۲) K. J. Basmadjian: *Essai sur l'histoire de la Litterature Ottomane*، قسطنطنیه ۱۹۱۰ء، ص ۱۹۹ تا ۲۰۲؛ (۱۳) VI Gordlevskij: *Ocerki pe novoj Osmanskoj Litterature*، ماسکو ۱۹۱۲ء ص ۲۶ تا ۶۴؛ (۱۴) Fischer - Muhieddin: *Anthologie*، ۱۹۱۹ء، ص ۵ تا ۹؛ (۱۵) Menzel: *Die Turkische Literatur* در *Hinneberg's Kulture der Gegenwart*، حصہ ۳: ۲، لائپزگ ۱۹۵۲ء، ص ۳۰۶ تا ۳۰۸۔

(TH MENZEL)

* **ناحیه**: سلطنت عثمانیہ کا ایک انتظامی ضلع، جو کسی حد تک سوئٹزرلینڈ کے کینٹن Canton [ضلع] یا فرانسیسی Commune [پرگنہ] کے مماثل

ہے - یہ قضا [رکَ بہ آں] کا ایک حصہ ہوتا ہے ، جس کا مقابلہ فرانس کے Arrondissement سے کیا جا سکتا ہے ، اس کا حاکم ایک قائم مقام [رکَ بآں] ہوتا ہے اور ناحیہ کے حاکم کو 'مدیر' کہتے ہیں - یہ عہدہ دار، جسے صوبے کا والی یا گورنر مقرر کرتا ہے، 'قائم مقام' کی ہدایات کے مطابق کام کرتا ہے اور اسی کے ماتحت بھی ہوتا ہے - ناحیہ آگے چل کر قریوں، یعنی مواضعات، میں تقسیم ہوتا ہے - ناحیہ کی اصطلاح انتظامی ضلع کے معنوں میں حال ھی کی ایجاد ہے - ابتدائی صوبجاتی انتظام کے لیے، جس میں اس نام سے کوئی واقف نہ تھا، دیکھیے A D. Mordtmann : *Stambul und des moderne Türkenthum* ، N,s. ، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۱ ببعد .

مآخذ (۱) V Cuinet : *La Turquie d' Asie* ، ج ۱ ، پیرس ۱۸۹۲ ء ، ص xv ،

(FRANZ BABINGER)

*** نادر شاہ [افشار]**: شاہ ایران (۱۱۴۷ھ - ۱۱۶۰ھ/۱۷۳۶ - ۱۷۴۷ء) - نادر بن امام قلی بن نذر قلی، افشاروں کے ترکمان قبیلے قرقلو خیل میں سے تھا جن میں سے کچھ لوگ شمالی خراسان میں آباد ہوگئے تھے- وہ ۲۸ محرم ۱۱۰۰ھ/۲۲ اکتوبر ۱۶۸۸ء کو کبکان میں پیدا ہوا - طہماسپ ثانی کی ملازمت میں داخل ہوا تو اس کا نام طہماسپ قلی خان مشہور ہو گیا، لیکن تخت نشینی کے بعد اس کا اصلی نام "نادر" لوٹ آیا - اپنی عمر کے ابتدائی حصے میں نادر نے لسا کے ترکمانوں، خبوشان کے چمش کَزک کردوں ، از بکون اور مرو کے تاتاریوں نیز اپنے ھی قبیلۂ افشار کے لوگوں کے خلاف لگاتار جنگ و جدل کرنے میں نام پیدا کر لیا تھا - نادر کی مرکزی بنیادی طاقت اس کے افشار قرابت داروں ، درگز اور ابیورد کے کردوں

اور طہماسپ قلی وکیل کے زیر سرکردگی ترکمانوں کے کوئی تین یا چار سو خاندانوں پر مشتمل تھی.

خراسان کی لڑائیاں: ایران پر افغانستان کی یلغار کے دوران سیستان کے ایک خاندان کے ایک نو عمر فرد ملک محمود نے مشہد پر قبضہ کر لیا - پہلے تو نادر ملک محمود کے خلاف اپنی ھی مرضی سے لڑتا رہا ، لیکن جب صفوی شاہ طہماسپ ثانی اپنی مملکت کے دیگر اقطاع سے بھاگ کر خراسان میں پہنچا تو نادر نے بڑی چالاکی سے سپہ سالار فتح علی خان قاچار کو الگ کرکے اس کی جگہ خود لے لی اور ۱۶ ربیع الثانی (۲۲ دسمبر) کو دغا بازوں کی مدد سے مشہد پر قبضہ جما لیا اور مشہد اس کا صدر مقام بن گیا - اس وقت تک شاہ طہماسپ ثانی اور نادر کے درمیان قطع تعلقات کے آثار پیدا ہو چکے تھے .

شاہ نے نادر کو بار بار اس بات کی ترغیب دی کہ وہ اس کے دشمنوں یعنی غلزئی افغانوں کے خلاف فوج کشی کرے ، لیکن نادر شاہ کی خواھش یہ تھی کہ وہ پہلے قریب کے دشمنوں سے نمٹ لے، مثلاً ہرات کے ابدالی افغان، تاہم ۱۸۲۸ء کی مہموں میں جو ابدالیوں اور ترکمانوں کے خلاف بھیجی گئیں ، کوئی کامیابی نہ ہوئی ، لیکن نادر اپنی سرگرمیوں کے حلقے کو وسیع تر کرنے میں کامیاب ہو گیا - طہماسپ نے استر آباد اور مازندران میں جو حاکم مقرر کر رکھے تھے انھیں نادر نے الگ کر دیا اور روسیوں اور غلزئیوں سے بھی اس کے معرکے ہوے .

اس دوران ہرات میں اللہ یار خان اور ذوالفقار خان کے درمیان جھگڑا ہو گیا تھا - نادر نے اللہ یار خان کو ازسرنو بحال توکرا دیا، لیکن ساتھ ھی کئی قبائل کو خراسان میں منتقل کر دیا

اس زمانے میں اشرف غلزئی نے سمنان کا محاصرہ کیا ۔ اس کا سپہ سالار سیدال بسطام کی طرف گیا ہوا تھا ۔ ۶ ربیع الاول/۲۷ نومبر ۱۷۲۹ء کو نادر نے افغانوں کو دریاے "مہمان دوست" کے کناروں پر شکست دی ۔ اس فتح کے بعد اسے اور فتوحات بھی حاصل ہوئیں ۔

نادر جنوب مغربی ایران میں : طہماسپ نے نادر سے فرمائش کی کہ وہ ملک کو نجات دلانے کے کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے ۔ نادر شیراز چھوڑ کر نورستان کو عبور کرتا ہوا بروجرد کے مقام پر آ پہنچا جہاں شاہ طہماسپ نے اسے زر و جواہر سے مرصع ایک تاج اور عہد نامہ بھیجا جس کی رو سے اسے سارے خراسان اور مازندران ، یزد ، کرمان اور سیستان کا والی مقرر کر دیا گیا (دیکھیے نیز علی حزین، ص ۱۸۹)۔ طہماسپ نے اپنی بہن گوہر شاد کی شادی بھی اس سے کر دی اور اپنی دوسری بہن فاطمہ سلطان کی نسبت رضا قلی میرزا کے ساتھ کر دی ۔

عثمانلی ترک جو اس زمانے میں سارے مغربی ایران اور ماوراے قفقاز پر قابض تھے، ایران سے دستبردار ہونے میں متامل تھے ۔ نادر نے نہاوند پر قبضہ کر لیا ، ملایر کے مقام پر ترکوں کو شکست دی ، ہمدان پر از سرنو قبضہ کیا اور ۲۷ محرم ۱۱۴۳ھ/۱۳ اگست ۱۷۳۹ء کو تبریز بھی دوبارہ فتح ہو گیا ۔

مشرق میں نادر کی واپسی : نادر کو تبریز میں خبر پہنچی کہ ذوالفقار ابدالی نے اللہ یار خان کو ہرات سے بھگا دیا ہے اور وہ نادر کے بھائی ابراہیم خان سے مشہد کی دیواروں کے نیچے لڑ رہا ہے ۔ نادر فوراً خراسان کو روانہ ہو گیا ۔ یومت ترکمانوں کے لق و دق علاقے میں سے گزرتا ہوا وہ ربیع الثانی کے آخر/نومبر ۱۷۳۰ء میں مشہد پہنچ گیا جہاں اس نے مختلف قبائل کے ان ۵۶ ہزار خاندانوں کا جائزہ لیا، جنھیں دوسرے صوبوں سے منتقل کرکے وہاں بھیجا گیا تھا ۔ ۴ شوال/ ۱۲ اپریل ۱۷۳۱ء کو نادر شاہ ہرات سے تین فرسخ کے فاصلے پر ڈیرے ڈالے پڑا تھا ۔ اگست کے مہینے میں ابدالیوں نے نادر کے امیدوار اللہ یار خان کو بحال کر دیا، لیکن اس نے اپنے قبیلے کے ساتھ تعلق قائم کرتے ہی بغاوت کر دی ۔ یکم رمضان ۱۱۴۴ھ میں کہیں جا کر ہرات پر قبضہ ہوا.

طہماسپ ثانی کی ناکامی : اپنے سپہ سالار کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شاہ نے فوجی نقل و حرکت میں نئے اقدام شروع کیے اور جمادی الآخر ۱۱۴۳ھ/اواخر دسمبر ۱۷۳۰ء کو عثمانلی ترکوں کے خلاف فوج کشی کی ۔ نادر کی واپسی سے خوف زدہ ہو کر ترکوں نے ۱۰ جنوری ۱۷۳۲ء کو ایک ابتدائی عہد نامے پر بغداد میں دستخط کر دیے جس کی رو سے ایرانی صرف دریاے آرکس (Araxes) کے جنوبی ممالک پر قابض رہے ۔ اس کے بعد ۲۱ جنوری تا یکم فروری ۱۷۲۲ء کے درمیانی عرصے میں شاہ کے نمائندوں نے رشت کے مقام پر روسیوں سے ایک معاہدہ کیا، جس کی رو سے روسیوں نے سالیان (برلب دریاے کر) کے جنوبی علاقوں کو خالی کر دینے کا اقرار کر لیا ۔ باکو اور دربند کے متعلق یہ وعدہ کیا کہ جب ایرانی ماوراے قفقاز کا ملک دوبارہ فتح کر لیں گے تو یہ شہر بھی واپس کر دیے جائیں گے ۔

طہماسپ ثانی کی معزولی : نادر کو یہ ناگوار گذرا کہ شکست کے بعد ترکوں سے صلح کیوں کر لی گئی چنانچہ شاہ کے اقتدار کو بالائے طاق رکھتے ہوے اس نے اس عہد نامے کی مذمت کی اور ہر جگہ اپنے حاکم مقرر کر دیے ۔ طہماسپ کو علاقہ خراسان میں جلا وطن کر دیا گیا اور

اس کے شیر خوار بیٹے عباس ثالث کو جو ابھی گہوارے میں تھا ۱۷ ربیع الاول ۱۱۴۵ھ/ ۷ جولائی ۱۷۳۲ء کو بادشاہ بنا دیا گیا۔

ترکوں کے خلاف پہلی مہم: بختیاروں اور کُردوں کو قرار واقعی سزا دینے کے بعد نادر نے زوہاب پر قبضہ کر لیا اور بغداد کو محاصرے میں لے لیا (جنوری ۱۷۳۳ء)۔ احمد پاشا کی فوج عراق پہنچ گئی۔ ۹ صفر ۱۱۴۶ھ/ ۱۹ جولائی ۱۷۳۳ء کو جو لڑائی دجلہ کے کنارے پر ہوئی اس میں نادر کو شکست ہوئی اور وہ بہریز اور مَندَلْجِین (مندلی) کے راستے ہمدان کی طرف لوٹ گیا۔

۲۲ صفر/ ۴ اگست کو وہاں پہنچ کر نادر ۲۲ ربیع الآخر/ ۲ اکتوبر کو پھر زوہاب کی طرف روانہ ہوا۔ وہاں اس نے ممش پاشا پر حملہ کیا جس نے آق دربند کے درے پر قبضہ کر لیا تھا (یکم جمادی الآخرہ/ ۹ نومبر ۱۷۳۳ء)۔ اس پر طوپال عثمان پاشا نے اپنی فوج کی غالب تعداد کے ساتھ جنگ میں دخل اندازی کی، لیکن شکست کھا کر مارا گیا۔ ترکوں نے فوراً آذر بیجان کو خالی کر دیا۔ ۲۲ دسمبر تک نادر بغسائی (پاکسائی)، بیات، ایبان اور شوشتر کے راستے ایران کی طرف روانہ ہو گیا تھا۔

محمود بلوچ: عجلت سے کوچ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ محمود خان بلوچ نے جنوب مغربی ایران میں بغاوت برپا کر رکھی تھی۔ محمود خان کو فوراً ہی ۲۷ شعبان/ یکم فروری ۱۷۳۴ء کو شولستان کے درے سے بھگا دیا گیا اور نادر نے شیراز پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

ماوراے قفقاز کی مہم: اصفہان میں نادر نے ترکی سفیر عبدالکریم آفندی کو شرف باریابی بخشا اور اسے بتایا کہ ماوراے قفقاز کی

ناگزیر ہے۔ دوسری جانب نادر نے اصفہان میں ۲۰ سے لے کر ۳۱ مئی ۱۷۳۴ء تک شہزادہ S. D. Golistine کو ملاقات سے مشرف کیا اور اس کے بعد نادر کے حکم سے وہ ہر جگہ اس کے ہم رکاب رہا (اس کے سفر کی تفصیل Lerch Schenes میں موجود ہے) ۱۲ محرم ۱۱۴۷ھ/ ۱۷ جون ۱۷۳۴ء کو نادر اصفہان سے آذر بیجان کی طرف روانہ ہوا اور چونکہ ترکوں نے کوئی جواب نہیں دیا تھا اس لیے اس نے داغستان کے امیر (غازی قموق) سُرخای پر حملے شروع کر دیے جسے باب عالی نے شیروان کا حاکم مقرر کیا تھا۔ طہماسپ قلی جلائر نے داغستانیوں کو دوابتن (ضلع قبلہ) کے نزدیک شکست دی اور نادر اس کی پسپائی کا راستہ روکنے کے لیے غازی قموق کے نہایت دشوار گزار علاقے کے قلب میں پہنچ گیا۔ ابدالی کے کارناموں کے باوجود داغستان کی کامیابی صرف جزوی طور پر مفید ثابت ہوئی کیونکہ سرخاے شمال کی طرف فرار ہو کر نکل گیا۔

۶ جمادی الآخرہ/ ۳ نومبر ۱۷۳۴ء کو نادر گنجہ کی دیواروں تک پہنچ گیا جس کی مدافعت علی پاشا کر رہا تھا۔ اس محاصرے کے لیے بڑے بڑے کاموں کی تعمیر کی ضرورت پیش آئی اور شہزادہ گولسٹائین Golistine نے نادر کے لیے روسی انجینئر بہم پہنچائے۔ ۲۱ مارچ ۱۷۳۵ء کو گنجہ میں ایک عہد نامے پر دستخط ہوئے جس کی رو سے ایران اور روس میں عملی اتحاد قائم ہو گیا۔

یکم محرم ۱۱۴۸ھ/ ۲۴ مئی ۱۷۳۵ء کو نادر پہلے قارص (قرص) گیا، لیکن عبداللہ پاشا کو پرولوزادہ کے ساتھ اریوان کے نزدیک بغاورد کے میدان میں لڑائی ہوئی اور ترکوں نے ۲۶ محرم/ ۱۸ جون ۱۷۳۵ء کو اس لڑائی میں شکست کھائی۔

ربیع الاول/۱۳ اگست کو تفلس (تِفلیس) کے شہر نے بھی ہتھیار ڈال دیے .

داغستان میں نادر شاہ کی مراجعت : براستہ تفلس (رکَ باں) جہاں سے چھ ہزار خہ الدان خراسان میں منتقل ہوے، نادر نے جار اور تَلَہ (الزن کے شمال میں) لزگی قوم پر حملہ کیا ۔ خان کریمیا قپلان گیرای جو اس وقت تک در بند تک بڑھ آیا تھا اور ہر جگہ اس نے اپنے آدمی نامزد کر دیے تھے کریمیا کو واپس چلا گیا ۔ نادر نے داغستان کے علاقے میں امن قائم کرنے کی کوشش کی لیکن سرخای طرح دیتا رہا اور گرفتار نہ ہو سکا .

نادر کی شاہی کا اعلان : ۱۳ رمضان / ۲۷ جنوری ۱۷۳۶ء کو نادر مُغان (رکَ باں) آیا ، جہاں اس وقت حکام اور عمائد پہلے ہی جمع ہوگئے تھے ۔ انہیں یہ بتایا گیا کہ نادر نے ایران کو آزاد کرا دیا ہے اور اب وہ فارغ ہو کر خراسان کو لوٹ جانے کا خواہاں ہے ۔ مندوبین کو پوری آزادی حاصل ہے کہ وہ طہماسپ ثانی یا عباس ثالث دونوں میں سے جسے چاہیں اپنا بادشاہ منتخب کر لیں ۔ آخر کار نادر نے تاج و تخت اس شرط پر قبول کر لیا کہ ایرانی ان شیعہ رسموں کو ترک کر دیں گے جو اسمعیل اول نے جاری کی تھیں ، کیونکہ وہ ”نادر کے آباو اجداد کے عقائد کے منافی ہیں،، اور ایرانی امام جعفر الصادقؒ کی (روحانی) سرپرستی میں اہل السنت و الجماعت کا ایک پانچواں مسلک قائم کر لیں ۔ اس مضمون کی ایک دستاویز تیار کی گئی جس پر مجمع نے مہر ثبت کی ۔ اس کے بعد ترکی سے عہد نامہ صلح کی پانچ شرطیں تجویز ہوئیں : (۱) ترکوں کو یہ نیا جعفری طریقہ جائز تسلیم کرنا ہوگا؛ (۲) اس مذہب کے پیروؤں کے لیے مکہ مکرمہ میں ایک نیا رکن مہیا کیا جائے گا ؛ (۳) ایران

(۴) قیدیوں کا تبادلہ ہو گا ؛ (۵) آپس میں سفیروں کا تبادلہ باہمی رضامندی کے بعد کیا جائے گا ۔ اس کے بعد نادر کی تاجپوشی کی رسم باقاعدہ طور پر پنجشنبہ ۲۴ شوال ۱۱۴۸ھ کو ادا کی گئی .

قندھار جس میں حسین خان برادر محمود اب تک حقوق شاہی کا مدعی تھا، افق سیاست پر واحد سیاہ داغ کی طرح موجود تھا ؛ چنانچہ ۲ شوال/ ۳ فروری ۱۷۳۷ ع کو نادر شاہ اصفہان سے روانہ ہوا اور نوروز ۱۱۴۹ھ/مارچ ۱۷۳۷ء سے پہلے قندھار کے سامنے آ پہنچا اور اس نے اپنی قیام گاہ کے محل وقوع (سرخہ شیر) پر ایک نیا شہر تعمیر کیا جس کا نام نادر آباد رکھا گیا .

قندھار نے ۲ ذوالقعدہ ۱۱۵۰ھ / ۲۳ مارچ ۱۷۳۸ ع کو اطاعت قبول کر لی اور قلعہ قندھار مسمار کر دیا گیا .

ہندوستان کی مہم : اب تک نادر شاہ نے جتنی مہمیں اختیار کی تھیں ، وہ سب اس کی اسی خواہش پر مبنی تھیں کہ سلطنت صفویہ کی پرانی حدود کو از سر نو بحال کیا جائے ۔ مہم ہندوستان کی تحریک اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ ملحقہ علاقے سخت غیرمحفوظ حالت میں نظر آتے تھے؛ نیز خزانہ شاہی کو پر کرنا بھی مقصود تھا ، جو متواتر مہمات کی وجہ سے خالی ہو چکا تھا ۔ ۲۲ صفر ۱۱۵۱ھ/۱۱ جون ۱۷۳۸ء کو غزنی پر قبضہ کر لیا گیا ؛ کابل ۱۲ ربیع الاول / ۳۰ جون اور جلال آباد ۸ جمادی الآخرہ/۱۷ ستمبر کو فتح ہوے ۔ جلال آباد کے نواح ہی سے رضا قلی کو ایران واپس بھیج دیا گیا تاکہ وہ وہاں نائب السلطنت کے طور پر کام کرے ۔ اسے اور اس کے بھائی نصراللہ کو تاج عطا ہوے .

سرچوبہ کے راستے سے گزر کر نادر شاہ نے درہ خیبر کا رخ کرنے سے تو احتراز کیا، لیکن پشاور

۲۷ دسمبر کو نادر شاہ اس شہر سے روانہ ہوا ۔ اس کے بعد اس نے لاہور کو فتح کیا اور مقامی حاکم زکریا خان ہی کو جو خراسانی تھا، دوبارہ وہاں کا حاکم مقرر کر دیا گیا ۔ (اسی طرح ناصر خان کو بھی اپنے عہدے پر بحال کر دیا گیا)۔ لاہور سے نادر شاہ ۲۶ شوال/ ۶ فروری ۱۷۳۹ء کو روانہ ہوا اور اسے پتا چلا کہ محمد شاہ کرنال پہنچ گیا ہے اور ایک ایسے مقام پر خیمہ زن ہے جو جنگل اور دریا کے درمیان واقع ہے ۔ وہ محمد شاہ کو اس کے پائے تخت سے دور رکھنے میں کامیاب ہو گیا اور بڑی سرعت کے ساتھ اس نے ان کی افواج پر حملہ کر دیا جو سعادت خان (خراسانی) اودھ کے صوبے سے لا رہا تھا ۔ اس طرح ۱۵ ذوالقعدہ / ۱۱۵۲ھ ۲۴ فروری ۱۷۳۹ء کی فیصلہ کن جنگ ہوئی جس میں سپہ سالار خان دوران مہلک طور پر زخمی ہوا اور سعادت خان گرفتار کر لیا گیا ۔ [اس جنگ کی مفصل چشم دید کیفیت کے لیے دیکھیے والہ داغستانی : ریاض الشعراء مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری]۔

نادر اور محمد شاہ دونوں دہلی میں داخل ہوئے جہاں نادر شاہ کا نام خطبے میں شامل کیا گیا اور اس کے نام کے سکے مضروب ہوئے ۔ ۱۰ ذوالحجہ / ۲۶ مارچ ۱۷۳۹ء کو یہ افواہ پھیل گئی کہ نادر شاہ قتل ہو گیا ہے ، اور شہری آبادی نے تین ہزار سے سات ہزار تک کی تعداد میں اس کے سپاہی قتل کر دیے ہیں ۔ اگلے دن نادر شاہ جامع مسجد میں گیا اور وہاں اس نے باشندوں کے قتل عام کا حکم دے دیا [دیکھیے محمد حسین آزاد آب حیات]۔ ۲۶ ذوالحجہ/ ۹ اپریل کو نصر اللہ میرزا کی شادی ایک مغل شہزادی سے ہوئی ۔ ۳ صفر ۱۱۵۲ھ/۱۲ مئی ۱۷۳۹ء کو دہلی میں ایک بہت بڑی مجلس منعقد ہوئی جس میں نادر شاہ نے محمد شاہ کے سر پر دوبارہ تاج شاہی رکھ دیا، لیکن اسے دریاے سندھ کے تمام شمالی صوبے نادر شاہ کے حوالے کرنا پڑے۔ نادر شاہ نے جو تاوان لگایا اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ بقول آنند رام جو دفتر وزارت میں کام کرتا تھا ، اس تاوان کی رقم ساٹھ لاکھ روپیہ نقد اور پچاس کروڑ روپیہ قیمتی جواہرات کی شکل میں تھی، جس میں مشہور ہیرا کوہ نور اور تخت طاؤس بھی شامل تھا ۔ سپاہیوں میں بڑی بھاری رقوم تقسیم ہوئیں اور ایرانیوں کو تین سال کے لیے ہر قسم کے محصولات سے مستثنیٰ کر دیا گیا ۔

نادر شاہ دہلی سے روانہ ہو کر یکم رمضان/ ۱۲ دسمبر کو کابل پہنچا ۔ اب اس کی ایک اور شاندار مہم شروع ہوئی ۔ وہ اچانک لوٹا تاکہ امیر سندھ خدا یار خان عباسی متوطن سیوی (دیکھیے مالکم Malcolm : ۳ : ۸۸) کی سرکوبی کر دے۔ بنگش، لاڑکانہ اور شہزاد پور کے راستے سے وہ اس صحرا میں داخل ہو گیا جو دریاے سندھ کے جنوب میں ہے۔ اس نے خدایار کو گرفتار کر لیا جو عمر کوٹ (تھرپارکر سے شمال میں جو اب صوبہ سندھ میں واقع ہے) میں محصور تھا ۔ اپنے ہندی مقبوضات کی تنظیم کرنے کے بعد جو ان تین صوبوں میں واقع تھے ، نادر شاہ ۷ صفر / ۵ مئی ۱۷۴۰ء کو (براستہ سیوی وشال) نادر آباد واپس ہوا ۔

نادر ترکستان میں : نادر ۱۰ ربیع الاول / ۵ جون کو ہرات واپس آیا اور کوئی پندرہ روز تک جشن منانے کے بعد وہ بلخ کو روانہ ہوا جہاں وہ ۷ جمادی الاولی/ ۳۱ جولائی کو پہنچا ۔ یکم رجب/ ۲۲ ستمبر کو وہ بخارا کے سامنے آ موجود ہوا اور خان ابو الفیض سے مہربانی سے پیش آیا ۔ اس کے عہدے کو بحال کرتے ہوئے اس نے خود اپنے ہاتھ سے اس کی تاجپوشی کی ۔ دریاے جیحون اس کے ملک کی سرحد قرار پائی اور خان کو بیس ہزار ازبکوں اور ترکمانوں کی فوج نادر شاہ کو دینا

پڑی جس کی وجہ سے بخارا کا نظم ونسق بالواسطہ طریق سے فاتح کے ہاتھ میں چلا گیا ۔

۱۶ رجب/ ۷ اکتوبر کو نادر شاہ خوارزم کی طرف روانہ ہوا ۔ بحری بیڑا بھی لشکر کے پیچھے پیچھے گیا ۔ خان ایلبارس والیٔ ہزاراسپ خانقاہ کے قلعے میں جا کر محصور ہو گیا ، جو بمباری کے بعد ۲۴ شعبان کو سر ہوا ۔ آخرکار اس مملکت کے پایۂ تخت خیوا نے بھی ہتھیار ڈال دیے ۔ ۴ شوال/ ۲۳ دسمبر تک نادر شاہ چارجوئی میں واپس آ گیا اور شوال کے آخر میں مشہد میں داخل ہوا ۔

ماورائے قفقاز [قافقاس] کی طرف نادر شاہ کی دوبارہ روانگی: وہ ابھی ہندوستان ہی میں تھا کہ اس نے اپنے بھائی ابراہیم خان کی موت کی خبر سنی جسے جار اور تلہ کے لزگی باغیوں نے مار ڈالا تھا ۔ انھیں سزا دینے کی غرض سے نادر شاہ مشہد سے روانہ ہوا ۔ راستے میں اسے معلوم ہوا کہ ابدالی فوج جو پہلے ہی سے وہاں بھیج دی گئی تھی ، جار ، جوخ (?) اور آقزبیر کو تاخت و تاراج کر چکی ہے لیکن داغستان کے علاقے میں امن کی صورت مکمل طور پر پیدا نہیں ہوئی ۔

ایک واقعہ ایسا پیش آیا جو نادر شاہ کے حق میں انقلاب آور ثابت ہوا ۔ ۲۸ صفر/ ۱۵ مئی ۱۷۴۱ء قلعۂ اولاد (مازندران) کے نزدیک کسی نامعلوم شخص نے جو گھنی جھاڑیوں میں گھات لگائے بیٹھا تھا نادر شاہ پر گولی چلائی جس سے وہ خفیف سا زخمی ہوا ۔ اس واقعے کو داغستان کے واقعات سے وابستہ کرتے ہوئے مہدی خان لکھتا ہے کہ یہ جرم دلاور خان تایمنی کے بیٹے کے ایک غلام سے سرزد ہوا تھا ، لیکن بہت جلد یہ شبہہ شہزادہ رضا قلی کی طرف منتقل ہو گیا، کیونکہ نیابت سلطنت کے زمانے میں بھی اس کا رویہ ٹھیک نہ رہا تھا ۔ وقتی طور پر اسے تہران

اور نادر شاہ نے قزوین، قرا جہ طاغ، بَردع اور قبلہ کے راستے اپنا کوچ جاری رکھا ۔

جون ۱۷۴۱ء میں نادر شاہ تیسری مرتبہ داغستان میں داخل ہوا اور وہاں ڈیڑھ برس تک مقیم رہا ۔ تَرخو کا شَمخال، (رئیس) قرہ قیتق کا اُسمی (سردار) اور غازی قُموق کا سُرخای خان نادر شاہ کے حلیف بن گئے ، لیکن نئی مشکلات پیدا ہوتی رہیں ۔ روس سے تعلقات کسی قدر کشیدہ ہو گئے، کیونکہ روسی نمائندوں کو شبہہ پیدا ہو گیا کہ نادر کی نظریں قفقاز پر بھی ہیں ۔ احتیاط کے طور پر روسیوں نے مئی ۱۷۴۲ء میں کوئی ۴۲ ہزار آدمی قِزلر میں جمع کر دیے (دیکھیے Butbow، ۱ : ۲۲۰) ۔ ان افکار کی وجہ سے نادر شاہ کی صحت اور طبیعت بھی کمزور پڑ گئی ۔ دسمبر ۱۷۴۲ء میں جب خیمہ شاہی باشلو میں تھا ، مازندران میں نادر شاہ پر قاتلانہ حملہ ہوا ۔ حملہ کرنے والے شخص نے حملے کا الزام ولی عہد سلطنت رضا قلی خان پر لگایا ۔ نادر شاہ تو اس حملے میں بچ گیا اور معمولی سی سماعت کے بعد الزام لگانے والے کی آنکھیں نکلوا دی گئیں ۔ اس واقعے سے نادر خود بھی بے حد پریشان ہو گیا ۔ اب ہر جگہ (خوارزم اور بلخ میں) بغاوت کا خطرہ پیدا ہونے لگا ۔

ترکوں کے خلاف تیسری مہم : ذوالقعدہ/ ۱۷۴۲ء میں ترکی سفیر قسطنطینیہ سے سلطان کا ایک خط لایا جس میں اس نے پانچویں مسلک (جعفری) کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ نادر شاہ نے سلطان کو یاد دلایا کہ ایران کا تمام علاقہ اب تک ترکوں سے واپس نہیں ملا اور یہ بھی لکھدیا کہ میں میدان میں آ کر اپنی شرائط خود منواؤں گا ۔

نادر یکم ذوالحجہ / ۷ فروری ۱۷۴۲ء کو داغستان سے روانہ ہوا اور ۳ جمادی الآخرہ/ ۵

ہتھیار ڈال دیے اور اسی طرح اربل بھی سر ہو گیا۔ ۵ شعبان/۵ اکتوبر کو نادر شاہ موصل کے قریب پہنچا لیکن اس قلعے کا محاصرہ ناکام رہا، اور ۲۰ شعبان/ ۲۰ اکتوبر کو وہ کرکوک اور خانقین کی طرف ہٹ گیا۔ احمد پاشا والیِ بغداد سے دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے۔ نادر شاہ نے اپنی بیگمات سمیت عراق کے تمام سنی اور شیعہ مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور ۲۴ شوال ۱۱۵۶ھ/۱۲ دسمبر ۱۷۴۳ء کو نجف کے مقام پر علما کی ایک بہت بڑی مجلس منعقد کی۔ مہدی خان نے اس بحث و مباحثے کی جو روداد تیار کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجلس علماء نے اس امر کی توثیق کر دی کہ ایرانی شاہ اسماعیل صفوی کے اپنے عقائد سے دست بردار ہو چکے ہیں، تو عراق اور ماوراے قفقاز کے علماء نے [حضرت امام] جعفر صادق کے دعاوی کو تسلیم کر لیا اور ایرانی عقائد کے فروعات کو اسلام کے مطابق گردانا۔ سنی عالم دین عبداللہ بن حسین السویدی نے اپنی تصنیف (کتاب الحجج القطعیہ لاتفاق الفرق الاسلامیہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ) میں بھی اس بحث کا نہایت دلچسپ خلاصہ درج کیا ہے۔ دیکھیے Ritter: *Isl* ۱۵ ۱۹۲۶ء، ۱ : ۲۶ اور اس کے مفصل حال کے لیے دیکھیے Prof. A. E. Schmidt : *Izistorü sunnitsko-shütskikh otnosheniny*، در عقد الجمان (Festschrift Barthold)، تاشقند ۱۹۲۷ء، ص ۶۹ تا ۱۰۷).

بغاوتیں : عراق میں مہمات کو ترک کر دینے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مشرق میں نئی بغاوتیں شروع ہو گئیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم بغاوت فارس کی تھی جس کا سرغنہ بگلر بیگی تقی خان تھا، جو نادر شاہ کا بڑا منظور نظر رہا تھا۔ اسے آخرکار گرفتار کر کے خصی کر دیا گیا۔ استر آباد میں قاچار حاکم کے بیٹے کے ظلم و ستم کے

خلاف اٹھ کھڑے ہوئے (Hanway : *Hist. Account*، ۱ : ۱۹۲)۔ نادر شاہ کو اپنے بھتیجے علی قلی کو خوارزم کی طرف بھیجنا پڑا۔ آخرکار قارص کے ترکوں نے بادشاہت کے نئے مدعی صفی میرزا (محمد علی رفسنجانی) کی جانب سے آذر بیجان میں صفی میرزا کے خطوط کی نشرو اشاعت کی اور اس کے بعد قیدیوں کا تبادلہ شروع کرنے سے بھی انکار کر دیا.

ترکوں کے خلاف چوتھی مہم : اس دوران میں باب عالی نے ایک نیا لشکر تیار کیا (ڈیڑھ لاکھ سوار اور چالیس ہزار ینی چری) جس نے ارزروم اور قارص کی جانب سابق وزیر یگن محمد پاشا کی قیادت میں پیش قدمی کی اور عبداللہ پاشا جبہ جی کا لشکر دیار بکر اور موصل کے راستے سے روانہ ہوا۔ ۲۱ رجب/۲۰ اگست کو اس فتح کی خبر موصول ہوئی، جو نصر اللہ میرزا نے عبداللہ پاشا کے خلاف موصل کے قریب حاصل کی تھی اور اسی زمانے میں یگن محمد پاشا بھی اپنی فوج کو بالکل بے ترتیبی کی حالت میں چھوڑ کر فوت ہو گیا۔ نادر شاہ کو (اسی مقام پر جہاں ۱۷۳۵ء میں اسے فتح حاصل ہوئی تھی) ایک اور شاندار فتح حاصل ہوئی لیکن اس وقت اس نے بالکل غیر متوقع طور پر سلطان کو لکھ بھیجا کہ میں مغان کی پہلی دو شرطوں کو ترک کرتا ہوں۔ غالباً نادر شاہ تھک چکا ہو گا، اور غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کامیابی سے فائدہ نہ اٹھا سکا.

۴ ستمبر ۱۷۴۶ء کو ترکی سفرا کے ساتھ صلح نامہ پر دستخط ثبت ہو گئے۔ ۱۰ محرم ۱۱۶۰ھ/ ۲۲ جنوری ۱۷۴۷ء کو شاہ کے نمایندے (مصطفی خان شاملو اور مورخ مہدی خان) صلح نامہ لے کر قسطنطینیہ روانہ ہو گئے۔ نادر شاہ اپنی مشہور مذہبی شرائط سے سلطان کے حق میں دست بردار

ہو گیا جن میں سلطان کو "خلیفۃ المسلمین اور فخر نسل ترکمان" کا لقب ملا۔ عہد نامے کی رو سے وہ سابقہ سرحدیں بحال ہوئیں جو مراد چہارم (دیکھیے تبریز) کے عہد میں قائم ہوئی تھیں لیکن نادر شاہ نے بے غرضانہ طریقے پر یہ خواہش ظاہر کی کہ ایک صوبہ جو پہلے "ترکمان سلاطین" کی ملکیت تھا سلطان کو دے دیا جائے۔

۱۰ محرم کو نادر شاہ کرمان کی طرف روانہ ہوا اور راستے میں ہر جگہ انسانی کھوپڑیوں کے مینار بنواتا چلا گیا۔ نو روز کے بعد نادر مشہد میں واپس چلا آیا اور "بے گناہوں کی خون ریزی کے کھیل میں مصروف ہو گیا"۔ اس کا رویہ اب بالکل غیر فطری سا ہو گیا۔ مہدی خان اپنی تاریخ کے خاتمہ میں جو نادر کی وفات کے بعد لکھا گیا تھا ان بد عنوانیوں، قتلوں، غارت گریوں اور جبری وصولیوں کی تفصیل دیتا ہے جو خزانے کے گماشتوں سے سرزد ہوئیں۔ ملک کی عام بربادی کا حال بھی بیان کرتا ہے جو ہندوستان کی مہم سے پہلے شروع ہو چکی تھی (Hanwag ،Residents uses : Otter، ۱ : ۲۳۰)۔ شیعوں کی مخالفت بھی نادر کی خراسانی حکمت عملی کے پیش نظر جو صریحاً سنیوں کے حق میں تھی، ضرور بڑھ گئی ہو گی۔

سیستان کی بغاوت: اس نے زبوں حالی کو انتہا تک پہنچا دیا۔ یہ بغاوت محصلین کی سرگرمیوں کی وجہ سے بھڑک اٹھی تھی جو اس صوبے سے تین لاکھ تومان کا مطالبہ کرتے تھے۔ نادر شاہ کا بھتیجا علی قلی میرزا باغیوں کا سرغنہ بن گیا۔ طہماسپ ولی خان جلائر بھی جو تخت شاہی کا وفادار رکن تھا، نادر شاہ کے ایک بیٹے کو بادشاہ بنا دینے کا خواہشمند ہو گیا۔ یہ شورش خراسان تک بھی پہنچ گئی اور خبوشان کے کردوں نے راد کان کے شاہی اصطبلوں پر یلغار کی

نے ان کے خلاف پیش قدمی کی لیکن ۱۱ جمادی الآخرہ ۱۱۶۰ھ/۲۰ جون ۱۷۴۷ء کی شام کو اس کی خیمہ گاہ میں جو فتح آباد کے قریب نصب تھی، قاچار اور افشار قبائل کے سرداروں نے اس کے پہرہ داروں سے سازش کر کے اسے قتل کر دیا۔ پادری Bazin اس بدامنی اور شورش کا عینی شاہد تھا جو قتل کے بعد کیمپ میں برپا ہوئی۔ ۲۷ جمادی الآخرہ/۵ جولائی ۱۷۵۲ء کو علی قلی میرزا ھرات سے آیا اور اس کی بادشاہی کا اعلان کر دیا گیا۔ تمام شہزادے تہ تیغ کر دیے گئے۔

نادر شاہ نے جو خزانے جمع کر رکھے تھے، بہت جلد خس و خاشاک کی طرح پراگندہ ہو گئے۔ ملک انتہائی بد حالی اور سخت بحران میں مبتلا ہو گیا۔ نادر شاہ کی یہ کوشش کہ وہ مذہبی مناقشات کو رفع کرے، قطعاً ناکام رہی لیکن ایرانی مملکت اور اس کی حدود میں سے دشمنوں کا صفایا ضرور ہو گیا۔ اگر نادر شاہ کا وجود نہ ہوتا تو شاید ایران کا نام و نشان اس کی موجودہ حدود مملکت میں بھی قائم نہ رہتا۔

مآخذ: (۱) محمد محسن مستوفیٔ نادر شاہ: زبدۃ التواریخ، برٹش میوزیم Or، عدد ۳۴۹۸، ورق ۱۸۳ - الف (جہاں نادر کو "نائب الکای ابیورد" لکھا ہے) ورق ۱۹۰؛ (۲) مہدی خان استر آبادی: تاریخ نادری سرکاری وقائع نگار کی ایک قیمتی تصنیف (بے شمار مخطوطات اور مشرقی سنگی چاپ کی دستاویزات کو بلا تنقید مرتب کیا گیا ہے)؛ (۳) فرانسیسی ترجمہ *Histoire de Nadir Chah* از W. Jones لنڈن ۱۷۷۰ء۔ بعد کے زمانے کی بہت سی تصانیف کا مآخذ۔ جو اب متروک ہو چکا ہے؛ (۴) مہدی خان استر آبادی: درہ نادرہ، ایتھو چھاپ بمبئی ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء؛ (۵) محمد کاظم (وزیر مرو). نادر نامہ، اس تصنیف کی جو حال ہی میں دستیاب ہوئی ہے، صرف

اور تیسری جلد (۲۶۷ اوراق) خاتمہ سے لے کر ترکستان سے ایرانیوں کی واپسی یا پسپائی تک، لینن گراڈ کے ایشیائی میوزیم میں موجود ہے، دیکھیے Barthold : Izv. Akad. Nauk، ۱۹۱۹ء، ص ۹۲۷ اور Zap، ۲۵ : ص ۸۵ (بقول Barthold یہ تصنیف اپنے مواد کے لحاظ سے دوسرے مآخذ پر سبقت رکھتی ہے بلکہ اس رائے سے میرزا مہدی کی تصنیف بھی مستثنی نہیں ۔ یہ تصنیف اس دور حکومت کے مطالعے کے لیے یقیناً اساسی مآخذ کا کام دے گی)؛ (۵) شیخ علی حزیں : تاریخ احوال، طبع و ترجمہ از L. Belfour ۱۸۳۱ء، ص ۱۶۲ تا ۲۸۸، ۱۱۵۴ھ، ۱۷۴۲ء تک کے حالات (صفویوں کی حمایت میں ہے)؛ (۷) خواجہ عبدالکریم خان کشمیری : بیان واقع، انگریزی ترجمہ از F. Gladwin : *The memoirs of Khoje Abdul Kurreem*، کلکتہ ۱۷۸۸ (۱۷۳۹ء سے پہلے کے واقعات ترجمے میں حذف کر دیے گئے ہیں)؛ (۸) فرانسیسی ترجمہ از Langles : *Voyage de l,' Inde a la Mekke*، پیرس ۱۷۹۷ء (انگریزی سے مزید اختصار کے بعد ترجمہ کیا گیا)؛ (۹) الحسن بن محمد امین : مجمل تاریخ بعد نادریہ، طبع O. Mann، لائیڈن ۱۸۹۱ء، ص ۹ تا ۲۱ (وفات نادر)؛ (۱۰) رضی الدین تفرشی : Br. Mus. Add. *History of Persia between 1136 and 1193*، عدد ۶۷۸۷، اوراق ۱۸۵ تا ۲۱۸؛ (۱۱) نادر شاہ کے متعلق دیکھیے اوراق ۱۸۶ ب تا ۲۰۴؛ (۱۲) حسن فسائی : فارس نامہ ناصری، (چند مخطوطہ فرامین جو نادر شاہ نے جاری کئے).

مآخذ : (جو ہندوستان میں تالیف ہوئے) : (۱۳) Elliot - Dowson : *The History of India* : ۱۸۷۷ء، ج ۸ : (۱۴) W. Irvine : *Later Mughals*، (۱۷۱۹ء تا ۱۷۳۹ء)، ۱۹۲۲، ۲، دیکھیے نیز نادر کا مراسلہ جس میں اس نے ہندوستان میں اپنی فتح کا اعلان کیا ۔ Br. Mus. Egerton 1004، اوراق ۱۱۵ تا ۱۲۵؛ (۱۵) نظام الدین سیالکوٹی : شاہ نامہ نادری (ہندوستان پر حملے کے متعلق ایک نظم جو ۱۱۶۲ھ میں لکھی گئی) Add Br. mus., عدد ۲۶۲۸۵ (اوراق ۱ تا ۱۳۰)؛ (۱۶) Pere Saignes (رک باشاریہ) سے ایک خط؛ Tamburi Artin دیکھیے اشاریہ؛ شاہ آرا کلی (دیکھیے اشاریہ).

ترکی مآخذ : (۱۷) Hammer : *GOR.*، باب ۶۴ تا ۶۶، ۸۶ تا ۹۶ دیکھیے ۱۸۳۱ء، ۷، ۸، طبع دوم ج ۴؛ (۱۸) فرانسیسی، ترجمہ ج ۳ (وقائع صبحی و عیسی مگر ان کا دارومدار زیادہ تر مہدی خان اور Hanway کی تصانیف پر ہے؛ دیکھیے نادر کے خلاف مہمات کے چھ ترکی بیانات در Babinger : *GOW*، ص ۲۸۹ اور وہی کتاب)؛ (۱۹) عبدالرزاق نورس : تبریزیہ حکیم اوغلو علی پاشا (مہم ۱۱۴۳ھ، ۱۷۳۰ء)؛ (۲۰) محمد راغب پاشا : تحقیق و توفیق، (۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء کی گفت و شنید)؛ (۲۱) ۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء کی مہم کا بیان؛ (۲۲) نعمان صالح زادہ : تدبیرات پسندیدہ (سفر ہمدان ہمراہ احمد پاشا قیصریہ لی ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء).

ارمنی مآخذ: (۲۳) اقریطش Catholicos Abraham: *Mon histoire et celle de Nadir*، ارمنی زبان سے ترجمہ از Brosset : *Collection d, historiens armeniens*، ۲ : ۱۸۷۶ء، ص ۲۵۹ تا ۳۳۸ (ایغاورد کی لڑائی کا عینی شاہد اور ۱۷۳۶ء میں نادر کے انتخاب کا بھی، تنظیم عسکر وغیرہ کے متعلق دلچسپ تفصیلات)؛ (۲۴) Akop، شماخہ کا Vardapet : *Shaholakan*، یہ قلمی مجموعہ ۱۷۴۳ء میں مرتب ہوا ۔ اس میں ۱۷۲۲ تا ۱۷۳۶ء کے مختصر وقائع موجود ہیں (نادر کا Ecmiadzin میں ورود جنگ ایغاورد) دیکھیے Ter Avetisian : *Bull. Kavkaz. Istor - Arkheol. Instit*، لینن گراڈ، ۱۹۲۹ء، ۵، ص ۳۱ : (۲۵) Tamburi Aruthiun : *Tahmasp kulu khanin tèvarikhi yazilmiz Istambollu Tamburi Arutinden osmanli elcisi-ile voldjulughunda Adjemistan tarufarina* (عام فہم ترکی ارمنی

حروف میں) ، وینس ۱۸۰۰ ، فرانسیسی ترجمه از یعقوب ارٹن پاشا *Journal de Tam'ouri Aroutine sur la conquete de l'Inde par Nadir Schah 1735-1740*، در *Bull, de l'Institut Egyptien* ، ۱۹۱۴ ، کراسه اول ص ۱۶۱ تا ۲۲۲ ۔

گرجستانی اور قفقازی مآخذ : (۲۶) *Essai sur less troubles actuels de Perse et de Georgie* ، ۱۷۵۴ ، ص ۸۸ اور مواضع کثیره ؛ (۲۷) Brosset : *Histoire* de la Georgie : i/11 ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۶ (نادر کی تفلس میں آمد) ۲/۱۱ : ص ۴۵۳ تا ۳۷۰ : (۲۸) Borge : *Akti sobranniye Kawkaz. arkheogr. komiss.*, تفلس ۱۸۶۶ء ، ص ۳۷ تا ۴۷ ، نادر کے تین فرمان ؛ (۲۹) Bartkow : *Materiali dlia nowoy istorii Kawkaza* ، (۱۷۲۲ء تا ۱۸۰۳ء) سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء ، دیکھیے مفصل اشاریه ؛ (۳۰) Kozubski : *Bibliografiya Daghestana* ، مشموله *Annuaire du Daghestan 1905*

روسی مآخذ : (۳۱) W. Bratiscow : *Izvestiye o proisshed shikh mezdu shahom Nadirom i Reza kuli mirzoyu pecalnikh proisshestviyakh v persii 1741-1742* ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۷۶۳ ، ۸۴، ۱۶ ؛ (۳۲) J. J. Lorch : *Nachricht von der zweiten Reisnach Persian* ، در *Buschings magazin* ۱۷۷۶ء، ج ۱۰ ص ۳۶۵ تا ۴۷۶ ؛ (۳۳) Yuzefovic : *Dogovori Rossii s Vostokom* ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ ، ص XI تا XV اور ۱۸۵ تا ۲۰۷ ، (۳۳) S. M. Solowiew : *Istoriya Rossii,* ، ج ۱۹ تا ۲۲ ۔

معاصر یوربی مآخذ (جو تصانیف راقم مقاله کو دستیاب نہیں هو سکیں، انہیں قوسین میں لکھا گیا ہے) (۳۴) *Voyage de Basils Vatace en Europe et en Asie* (موجوده یونانی زبان میں منظوم حالات طبع و ترجمه Legrant، در *Nouveaux melanges orientaux* ، Ecole des Langues Orientales ، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۸۵ تا ۲۹۵ ، Vatace نے بھی لکھا جس کا ایک خلاصه بھی ہے لائپزگ ۱۸۱۶ء، جو ج ۲ ، ص ۳ تا ۲۲ کا ضمیمه ہے (کوئی اهمیت نہیں رکھتا)؛ (۳۵) Voulton : *Verdadeira e exacta Noticia de Thamas Kouli Khan da Persia no Imperio do Gram Mogor escrita na lingua Persiana em Delhy en 21 iv. 1739 e mandada a Roma por mons-Voulton* لزبن ۱۷۴۰ء ترجمه انگریزی از L. Lockhart در *Bull. of the School of Oriental Studies*، ۴ : ۱۹۲۶ء، ص ۲۲۳ تا ۲۴۵ ؛ (۳۶) Margne : Le *Vide de Thamas Koulie-Kan* ، میڈرڈ ۱۷۴۱ء (غالباً ترجمه) ؛ (۳۷) J. Spilman : *A Journey through Russia into Persia* in 1739ء ، to which is *Annexed a summary* ، *Persi aaccount* (p. 51 to 60) *of the rise of the famaus Kouli Khan, L. 1742* : (۳۸) گمنام : *The complete History of Thomas Kouli Kan* ، ۱ ۔ (سلطنت ایران) ۲ ۔ (هندوستان)" ۱۷۴۲ء؛ (۳۹) J. Fraser : *The History of Nadir Shah*، لنڈن ۱۷۴۲ء؛ (۴۰) (Le. P. du Cerceau) : *Histoire de Thamas Kouli Kan Sophi de Perse* اسٹرڈم (Merkus اور Arkstee) ۱۷۴۰ء، ۲ جلد؛ Barbier: *Dictionaire des ouvrages anonyme*، ۱۷۸۲ء: ۲ : ۷۳۶ ، (اس تصنیف کو Jesuit du Cerceaus مصنف *Histoire de la derniere revolution de Perse*، پیرس ۱۷۲۸ء، کے نام سے منسوب کیا کرتا ہے جو Kursinski کے بیان پر مبنی ہے) ; (۴۱) (گمنام) : *A genuine History of Nadir Chaw with a particular account of his conquest of the Mogul's Country, translated from the original Perrian MS into Dutch by order of J. A. Sechierman President of the Dutch factory at Bengal and now done into English* ، (یه تاریخ ۱۷۳۹ء تک کی ہے اور تصنیف ماقبل سے مختلف ہے) : (۴۲) (A. de Claustre) ، *Histoirede Thamas Kouli*

Kan; nouveau roi de Perse ou Histoire de la
پیرس *dernière révolution de Perse arrivée en 1732*
۱۷۴۲ء دوبارہ شائع ہوئی ۱۷۵۸ء؛ (Lyons کے پادری
de Claustre کی یہ تالیف Du Cerceau کی تصنیف سے
بالکل مختلف ہے ، دیکھیے Barbier، *S.L.*، ۲ : ۷۳۹)؛
(۴۳) آبای یسوعین کے بیانات کو *Lettres édifiantes*
ecrites des Missions Etrangeres، طبع جدید کی چوتھی
جلد (پیرس ۱۷۸۰ء) میں جمع کر دیے گیے ہیں، اس ایڈیشن
کی ترتیب اصلی ایڈیشن بنام *Relation historique des*
revolutions de Perse sous Thamas Aouli-Kan,
Jusqu,a son expédition dans l'Inde, tiree de
differentes letters écrites de Perse par des mis-
sionaires Jésuites' سے مختلف ہے ص ۱۶۹ تا ۲۳۰
(بار اول ، ج ۲۵ ، ص ۳۱۱) ؛ (۴۳) *Lettre du P.*
Saignes چندر نگر ۱۰ فروری ۱۷۴۰ء نادر کے حملے کے
متعلق ، ص ۲۳۰ تا ۲۶۴ (= بار اول ج ۲۵ ص ۳۰۲)؛
(۴۴) Frere Bazin : *Mémoires sur les dernierés*
annees du regne de Thamas Kouli Kan، ص ۲۷۷ تا
۳۲۲ (= بار اول ، ۹ : ۱۳) ؛ (۴۵) وهی مصنف :
Les revolutions qui suivirent la mort de Thamas
Kouli Kan, ، ص ۳۲۲ تا ۳۵۳ (= بار اول ، ۹ : ۸۳)؛
(۴۶) (نامعلوم) : *Histoire de Thamas Kouli-Kan roi*
de Perse ، طبع جدید مع ضمیمہ ، Milan ۱۷۴۷ء
(Claustre کی تصنیف کی اشاعت ثانی ؟)؛ (۴۷) Otter :
Voyage en Turquie et en Perse، ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۹ ، پیرس
۱۷۴۸ء؛ (۴۸) La Mamye Clairac: *Histoire de Perse*
depuis le commencement de ce siécle, ۳ مجلدات، پیرس
۱۷۵۰ء؛ (۴۹) J. Hanway: *A historical account of the*
British trade on the Caspian Sea ، ۱۷۵۳ء ، دیکھیے
اشاریہ؛ (۵۰) وهی مصنف : *The Revolutions of Persia*،
لنڈن ۱۷۵۳ء، ۲: ۱—۱۰۳، *Containing the history of*
the celebrated usurper from his birth in 1687
till his death in 1747. : (۵۱) L. di Santa Cecilia
: Carmelitano Scalzo, *Palestina, Persia Meso-*
potamia، Rome ۱۷۵۳ء، ۲ : ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۱-۱۶۲؛
۳ : ۳۹؛ (۵۲) Col.Gentil : *Abrege historique des*
souverains de l,Indoustan ۱۷۷۲ء (مخطوط .Bible
Nat. Fr. ، عدد ۲۴۲۱۹) .

عام تبصرے : (۵۳) سر جان مالکم : *History of*
Persia ، ۱۸۱۵ء ، ص ۳۳ تا ۱۰۸ ؛ (۵۴) -C. R. Mar
kham : *A General Sketch of the History of Persia*،
۱۸۷۴ء، ص ۲۹۸ تا ۳۱۸ ؛ (۵۵) Muller : *Der Islam*
im morgen. und Abendlande ، ۱۸۸۷ء ، ۲ : ۳۷۹ تا
۳۸۲ ؛ (۵۶) C. Horn در *Grndriss d. Iran Philo-*
logie، ۲ : ۵۸۷ تا ۵۹۲؛ (۵۷) Sir P. Sykes : *A His-*
tory of Persia ، ۱۹۱۵ء ، ۲ : ۳۳۱ تا ۳۶۹ ؛ (۵۸)
E. G. Browne : *A Liter. Hist. of Persia*، ۴ : ۱۳۲
تا ۱۳۸ (Hanway کے تتبع میں) - یہ تمام ماخذ فرسودہ
یا ناقص ہیں ؛ (۵۹) L. Lockhart : *Nadir Shah* ، لنڈن
۱۹۳۸ء ؛ (۶۰) R. Stuart Poole : *The coins of the*
Shahs of Persia ، برٹش میوزیم ۱۸۸۷ء ، ص ۴۹، ۶۹،
۷۲ - ۸۴ (ساٹھ بیانات کا ذکر ہے) ؛ (۶۱) .R. B
Whitehead : *The coins of the Durranis and of*
Nadir Shah ، آکسفرڈ ، ۱۹۳۳ء ؛ (۶۲) General
Kishmishev : *P. khodi Nadir shaha v Herat Kan-*
dahar. Indiyui sobitiya v. Persii posle yego smerti،
تفلس ۱۸۸۹ء (نادر کی مہمیں ایک سپاہی کے نقطہ
نظر سے؛ دیکھیے *Zap*، ج ۶ ، ۱۸۹۲ ص ۳۵۱) ؛ (۶۳)
Sir Mortimer Durand : *Nadir Shah*، لنڈن ۱۹۰۸ء
(ایک ناول مع متعدد معاصر تصاویر)؛ (۶۴) وهی مصنف :
Nadir Shah در *J R A S* ، ۱۹۰۸ء، ۱ : ۲۸۶ تا ۲۹۸
(عام خاکہ)؛ (۶۵) سعید نفیسی : آخرین یادگار نادر شاہ،
تہران مجلہ شرق، ۱۳۰۰، ۳۱ صفحات (کہانی تمثیل کی طرز
میں نادر شاہ کے کارناموں کا اثر ان لوگوں کے تصورات

پر پڑا ، جنھیں اس نے مغلوب کیا چنانچہ ہندوستانی اور ایرانی قصائد کے علاوہ ایک نظم گورانی بولی میں بھی موجود ہے (جو کردستان میں بولی جاتی ہے) : نادر شاہ اور طوپال عثمان پاشا پر، اور ایک داغستانی گیت جو غُنب کے علاقے میں جمع کیا گیا تھا ۔ نادر کے خلاف پہاڑیوں کی جنگ (دیکھیے *Daghestanskii sbornik* مخاچ قلعہ، ۱۹۲۷ء، ۳ : ۵۱ تا ۵۳)، اٹھارویں صدی کے یورپ میں اس موضوع پر بڑے انہماک سے یہ بحث جاری تھی کہ آیا نادر شاہ کوئی یورپی قسمت آزما تو نہ تھا ۔ اس کے علاوہ متعدد معاصر تصانیف فرانسیسی، جرمن اور پرتگیزی زبان میں ہیں جن کے موضوعات نادر شاہ کے اصلی یا خیالی کارناموں سے متعلق ہیں ۔ مثلاً *L'espion de Thamas Kouli Kan dans les cours de l'Europe* از Abbé Rochebrun ، کولون ۱۷۴۶ء وغیرہ ۔

(V.Minorsky)

⊗ **نار** : رک بہ جہنم ۔

⊗ **نازعات** : (صحیح = النّٰزعٰت) ، قرآن حکیم کی ایک مکی سورۃ کا نام ؛ جس کا عدد تلاوت ۷۹ اور عدد نزول ۸۱ ہے ؛ ترتیب تلاوت میں سورۃ النبأ کے بعد اور سورۂ عبس سے پہلے واقع ہے ؛ اس کے دو رکوع ، چھیالیس آیات ، ایک سو ستر کلمات اور سات سو تیس حروف ھیں (نظام الدین القمی النیسا بوری : تفسیر غرائب القرآن ، ۳۰ : ۱۳)؛ اس کا نام اس کی ابتدائی آیت سے ماخوذ ہے ۔ اس کے دوسرے دو نام الساھرۃ (ماخوذ از آیۃ ۱۴) اور الطآمّۃ (ماخوذ از آیۃ ۳۴) بھی ھیں (تفسیر القاسمی المسمی بمحاسن التاویل ، ۱۷ : ۶۰۶۳ ؛ محمود آلوسی : روح المعانی ، ۳۰ : ۲۶) .

اس سورۃ کے آغاز میں اللہ تعالٰی نے پانچ صفات کی قسم کھائی ہے ، جن میں سے پہلی والنّٰزعٰت غرقاً (قسم ہے کھینچ کر نکالنے والوں کی) ہے ، جس سے سورۃ کا نام اخذ کیا گیا؛ یہاں ان پانچوں صفات کا مصداق کیا ہے ؟ اس میں متعدد اقوال ہیں : (۱) اس سے مراد فرشتے ہیں ؛ جو کفار کی جانیں کھینچ کر اور ذرا سختی سے اور مومنین کی بسہولت (والنّٰشطٰت نشطاً) نکالتے ھیں اور جو فضاؤں میں تیرتے (والسّٰبحٰت سبحاً) ھیں اور ارواح کو قبض کرکے بسرعت ان کے ٹھکانے پر پہنچاتے ھیں اور جو مختلف معاملات کی تدبیر کرتے ہیں؛ یہ قول متعدد صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ سے ، جن میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ ، مسروقؒ ، سعید بن جبیرؒ ، ابو صالحؒ ، ابو الضحیؒ اور سدیؒ وغیرہ بھی شامل ہیں، منقول ہے (دیکھیے الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن ، ۳۰ : ۱۵ ؛ القمی : تفسیر غرائب القرآن ۳۰ : ۱۵ ؛ الآلوسی : روح المعانی ، ۳۰ : ۲۶ وغیرہ) ۔ فرشتوں کے ساتھ قسم کھانے کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب فرشتوں کے قائل تھے ؛ البتہ ان کی طرف بعض نازیبا قسم کی باتیں (مثلاً ان کا خدا کی بیٹیاں ہونا وغیرہ) منسوب کرتے تھے ؛ قرآن حکیم نے ان کو حقیقت حال سے آگاہ کرتے ہوے بتلایا کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں نہیں ، بلکہ خدا کے بندے ہیں ، جو اس کے حکم کی تعمیل کے لیے تیار رہتے ھیں (ابوالاعلی مودودی : تفہیم القرآن ، ۶ : ۲۳۶) ؛ (۲) فخرالدین رازیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ پاکیزہ ہستیاں ہیں ، جنھوں نے اپنے آپ کو بشری صفات اور اخلاق ذمیمہ، مثلاً شہوت، غصے، موت، فنائیت ، امراض اور جسمانی کمی بیشی سے نکال (نزع کر) لیا ہے ؛ کیونکہ وہ جواہر روحانی (فرشتے) ہیں (تفسیر کبیر ، ۸ : ۳۱۸ ببعد) ؛ (۳) بعض مفسرین نے اس سے وہ انسانی نفوس مراد لیے ھیں ، جو صفات مذکورہ بالا پر پورا اترتے

ہیں ، (تفسیر غرائب القرآن ، ۳۰ : ۱۵) ؛ (۴) بقول مجاہدؒ تابعی اس سے مراد موت ہے (الطّبری : تفسیر جامع البیان ، ۳۰ : ۱۵) ؛ (۵) السدی تابعیؒ کے بقول اس سے مراد نفوس انسانیہ ہیں ، کہ جب ان سے کھینچ کر جان نکالی جاتی ہے (حوالہ مذکور : نفس انسانی سے روح کے لطیف و نازک تعلق کی بحث کے لیے دیکھیے تفسیر مظہری ، ۱۰ : ۱۸۶ ببعد) ؛ (۶) جمال الدین قاسمی نے النّٰزعٰت سے مراد مسلمان غازی یا ان کے ہاتھ لیے ہیں ، جو قوس کو پوری طرح کھینچ کر تیر چھوڑتے ہیں ، کیونکہ عربی زبان میں تیر انداز کے متعلق یہ محاورہ ہے : نزع فی قوسہ (تفسیر القاسمی ، ۱۷ : ۶۰۶۳) ۔ مشہور تابعی عطاءؒ بن ابی رباح سے بھی یہی قول مروی ہے (الطبری : جامع البیان ، ۳۰ : ۱۵) ؛ علیٰ ھٰذا القیاس النّٰشطٰت سے گھوڑے یا تیر ، سٰبحٰت اور السّٰبقٰت سے ہوا کے دوش پر سوار بُرّاق گھوڑے مراد لیے ہیں اور المدبّرات بھی اسی مفہوم میں ہے ، کیونکہ جنگوں کی فتح و ظفر کو مجازاً گھوڑوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے ؛ یا پھر اس اعتبار سے کہ وہ لوٹ لوٹ کر حملہ کرتے ہیں (تفسیر القاسمی ، ۱۷ : ۶۰۴۳) ؛ (۷) لیکن زیادہ مشہور قول ، جس کو موجودہ زمانے کے بہت سے جدید الخیال مفسرین نے بھی اختیار کیا ہے ، یہ ہے کہ اس جگہ اس سے مراد وہ کواکب ہیں جو ایک مقررہ نظام پر ایک متعین و معلوم محور پر محو گردش رہتے ہیں (المراغی : تفسیر ، ۳۰ : ۱۲ ببعد ؛ سید قطب : فی ظلال القرآن ، ۳۰ : ۲۴ ؛ مفتی محمد عبدہ : تفسیر القرآن الکریم ، جزءعم ، ص ۱۰ تا ۱۱ ؛ الطبری : تفسیر ، ۳۰ : ۱۵ ببعد) ۔ تاہم اس ضمن میں الطبری (حوالہ مذکور) کا یہ قول زیادہ قرین قیاس ہے کہ اس مقام پر کسی خاص صنف کو مخصوص نہیں کیا گیا ۔ اس لیے اس سے ایک سے زائد اشیا بھی مراد لی جا سکتی ہیں ۔

یہ سورۃ بھی قرآن حکیم کی ان چند سورتوں میں سے ہے ، جن کا آغاز قسم سے کیا گیا ہے ؛ قرآن حکیم میں جن اشیا کی قسم کھائی گئی ہے ہم انہیں دو اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں : (۱) قسم اول میں وہ اشیا شامل ہیں کہ جنہیں بعض لوگوں نے تو ان کے اصلی مرتبے سے بڑھا کر بہت اونچی حیثیت دے دی تھی ، یہاں تک کہ ان کی پرستش بھی شروع کر دی تھی ، جب کہ ان کے بالمقابل دوسرے افراد ان کو حقیر اور کمتر خیال کرتے تھے ، جیسے سورج ، چاند اور دیگر سیارے اور ستارے : ان کی قسم کھانے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے ذہنوں سے ان کی بے جا عظمت یا حقارت کو نکال کر ان کے اصلی مرتبے سے آگاہ کیا جائے ؛ اور انہیں بتایا جائے کہ یہ اشیا وجود کائنات کا ایک حصہ ہیں ؛ ان میں نہ تو آثار الوہیت پائے جاتے ہیں کہ ان کی بے جا تعظیم کی جائے اور نہ ان کی تحقیر کی کوئی وجہ ہے ؛ (۲) دوسری قسم ان اشیا کی ہے کہ جن کے فوائد و منافع سے لوگ پردۂ غفلت میں تھے : قرآن نے ان کی قسم کھا کر ان کی اہمیت کو اجاگر کیا اور ان میں موجود فطری و خلقی خوبیوں اور محاسن کے ذکر سے انسانوں کی توجہات کو ان کی طرف مبذول کیا تاکہ ان سے قدرت کے بعض نئے گوشے انسانوں کے سامنے آئیں اور ان میں خدا تعالیٰ کی صنعت بے مثال کی معرفت پیدا ہو سکے اس طرح انہیں راہ راست کی ہدایت مل سکے (تفسیر المراغی ، ۳۰ : ۳۲ : ۲۳ ؛ محمد عبدہ ، ص ۹ تا ۱۰) ۔

اس سورت میں حسب ذیل موضوعات پر بحث کی گئی ہے : (۱) بعث بعد الموت : ابتداً متعدد اشیا

کی قسم کھا کر یہ بتایا گیا کہ مرنے کے بعد دوبارہ جی اٹھنے کا مسئلہ حتمی ہے، اس میں کسی شک اور شبہے کی گنجائش نہیں (۱ تا ۹)؛ (۲) مشرکین کے انکاری موقف کی تردید: پھر مشرکین کی طرف سے اٹھائے جانے والے اشکالات پیش کر کے ان کے تسلی بخش جوابات دیئے گئے (۱۰ تا ۱۴)؛ (۳) موسیٰ علیہ السلام کا قصہ: ضمناً حضرت موسیٰؑ کا فرعون کے مقابلے پر بھیجا جانا، اور فرعون کا معاندانہ، بلکہ باغیانہ رویہ اختیار کرنا اور اس پر اس کا عذاب الٰہی کا مستحق ہو کر تباہ و برباد ہونا بیان ہوا ہے؛ اس قصے کو بیان کرنے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہؓ کی تسلی بھی ضمناً متصور ہے (۱۵ تا ۲۶)؛ (۴) پھر بعث بعدالموت پر، کائنات اور آثار و مشاہدات کے حوالے سے دلیل و برہان قائم کی گئی ہے (۲۷ تا ۳۳)؛ (۵) قیامت یا الطامۃ الکبری (بڑی آفت) کے احوال و مصائب کا مختصر تذکرہ کیا گیا (۳۴-۳۶)؛ (۶) پھر یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس دن لوگ دو اصناف پر منقسم ہوں گے: (ا) خوش بخت (یعنی وہ لوگ جو خود کو ہوائے نفس سے اچا کے رکھتے ہیں؛ اس موضوع پر دیکھیے تفسیر مظہری، ۱۰: ۱۹۲ تا ۱۹۵) اور (ب) بد بخت، یہ سب ان کے اپنے اعمال کے نتائج و ثمرات ہوں گے (۳۷ تا ۴۱)؛ (۷) پھر مشرکین کا یہ سوال دہرایا گیا ہے کہ اگر قیامت کا وقوع برحق ہے تو اس کی معیّن تاریخ بتائی جائے؛ (۸) مگر آنحضرت صلی اللہ و آلہ وسلم کو ان سے فضول بحث کرنے سے منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ آپ اپنے کام سے کام رکھیں (۴۲ تا ۴۴)؛ (۸) آخر میں مشرکین اور منکرین قیامت کو یہ کہہ کر سرزنش کی گئی کہ اب تو تم انکار پر مصر ہو، مگر جب قیامت آئے گی تو تم یہ محسوس کرو گے کہ تمہارا دنیا میں قیام ایک صبح یا شام کے برابر تھا (۴۶؛ نیز دیکھیے المراغی: تفسیر، ۳۰ ۳۴ ببعد، نیز دوسرے مآخذ)؛ ابوالسعود کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اس سورت کی تلاوت کرنے والوں کو یہ بشارت سنائی ہے کہ ان سے عذاب قبر اور عذاب قیامت میں تخفیف کر دی جائے گی کہ انہیں ان کا عرصہ فرض نماز کے برابر معلوم ہوگا (تفسیر ابی السعود، ۸: ۳۸۰)

مآخذ: (۱) البخاری: الصحیح، ۳: ۳۷۰، کتاب التفسیر، باب ۸۷؛ (۲) محمد بن جریر الطبری: جامع البیان ۳۰: ۱۵ تا ۲۸، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین القمی: تفسیر غرائب القرآن، ص ۱۳ تا ۴۶ مطبوعہ بہامش تفسیر الطبری، قاہرہ؛ (۴) البغوی: (م ۵۱۶ھ): معالم التنزیل، ۹: ۸۹ تا ۱۰۸، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۴ھ، بہامش تفسیر ابن کثیر؛ (۵) ابن کثیر: تفسیر، ۹: ۹۹ تا ۱۰۸؛ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۶) الزمخشری: الکشّاف جلد ۶، مطبوعہ بیروت؛ (۷) فخرالدین رازی: مفاتیح الغیب، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۳۱۵ تا ۳۳۱؛ (۸) ابو السعود: تفسیر، ۸: ۳۵۷ تا ۳۸۰ مطبوعہ بہامش مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۹) راغب اصفہانی: المفردات فی غریب القران، بذیل مادہ؛ (۱۰) القرطبی: الجامع الاحکام القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۱۱) قاضی محمد ثناءاللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، ۱۰: ۱۸۵ تا ۱۹۶، دہلی ۱۳۹۷ھ؛ (۱۲) الآلوسی: روح المعانی، ۳۰: ۲۶ تا ۴۴، مطبوعہ ملتان؛ (۱۳) سید قطب: فی ظلال القرآن، ۳۰: ۲۱ تا ۶۳، مطبوعہ بیروت لبنان؛ (۱۵) مفتی محمد عبدہ: تفسیر القرآن الکریم، جزعم، بار ثانی ۱۳۴۱ھ، ص ۹ تا ۱۵؛ (۱۵) احمد مصطفی المراغی: تفسیر، ۳۰: ۲۱ تا ۳۷، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء؛ (۱۶) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۸: ۶۶۰ تا ۶۶۸؛ (۱۷) سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ۶: ۲۳۶ تا ۲۴۸

[محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

⊗ **النّاس** : قرآن حکیم کی ایک مکی سورت ، جس میں چھ آیات ، بیس کلمات اور اناسی حروف ہیں (مواہب الرّحمٰن ، ٣٠ : ٨٤٥) ؛ عدد تلاوت ١١٤ اور عدد نزول ٢١ ہے ؛ اس سورت کا نام اس کی پانچ آیات میں مذکور لفظ النّاس سے ماخوذ ہے ۔ سورہ الفلق اور سورہ النّاس دونوں کو ملا کر معوذتین [رک باں] کہتے ہیں ۔

بعض مفسّرین (مثلاً ابن کثیر ، ابو حیّان اور الآلوسی وغیرہ) نے ان دونوں سورتوں کو مدنی قرار دیا ہے جب کہ بعض کے نزدیک ان کا نزول تو مکے میں ہوا ، پھر مدینہ منورہ میں مکرر نزول ہوا (مواہب الرحمن ، ٣٠ : ٨٤٥ ؛ تفہیم القرآن ، ٦ : ٥٤٦ و ببعد) ۔ مکہ مکرمہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قریش کی طرح طرح کی مذموم سازشیں سورت کا شان نزول ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن ، ٦ : ٥٤٧ تا ٥٤٩ ؛ لباب النقول ، ص ٢٤٦ تا ٢٤٧ ؛ ابن کثیر : تفسیر ، ٤ : ٥٧٣ تا ٥٧٤ ؛ روح المعانی ، ٣٠ : ٣٣٠ تا ٣٣١) ۔

سورۃ النّاس میں وسْواس (بار بار وسوسہ ڈالنے والا) خنّاس (بہت چھپنے یا پیچھے ہٹنے والا) ، خواہ وہ جنّات میں سے ہو یا انسانوں میں سے ، کے شرّ سے لوگوں کے پروردگار ، لوگوں کے بادشاہ اور لوگوں کے معبود کی پناہ مانگنے کی تلقین کی گئی ہے ۔ وسواس اور خنّاس سے مراد وہ شیطان ہے جو آتا ہے اور دل میں وسوسہ ڈال کر پیچھے ہٹ جاتا ہے ۔ پھر آتا ہے اور وسوسہ ڈال کر پیچھے ہٹ جاتا ہے اور بار بار یہی عمل دہراتا رہتا ہے ۔ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ شیطان ابن آدم کے دل کے ساتھ لگا رہتا ہے ، جب انسان سہو یا یاد الٰہی سے غفلت کرتا ہے تو وہ وسوسہ ڈالتا

چھپ جاتا یا پیچھے ہٹ جاتا ہے ۔ اسی طرح کا قول مجاہدؒ اور قتادہؒ سے بھی مروی ہے (الطبری : تفسیر ، ٣٠ : ٢٠٢ تا ٢٠٣) ۔ شیطان صفت انسان اور جنات بھی اسی طرح انسانوں کو گمراہ کرنے کی غرض سے وسوسہ ڈالنے کے لیے بار بار پلٹ پلٹ کر آتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ایسے وسواس خنّاس سے پناہ وہی ذات دے سکتی ہے ، جو بہت قوّت و اقتدار کی مالک ہو اور وہ ہے اللہ تعالٰی جو نہ صرف لوگوں کا پروردگار ، بلکہ بادشاہ اور معبود بھی ہے ، وہی اور صرف وہی اس سے پناہ دے سکتا ہے (دیکھیے فی ظلال القرآن ، ٣٠ : ٢٩٦ تا ٢٩٩ ؛ تفہیم القرآن ، ٦ : ٥٧١ تا ٥٧٤) ۔

سورہ النّاس اور سورہ الفلق سے مشترکہ طور پر دو فقہی مسائل مستنبط ہوتے ہیں (دیکھیے ابن العربی : احکام القرآن ، ٤ : ١٩٨٤ء) ۔ احادیث میں ان دو سورتوں کے بہت سے فضائل بیان ہوئے ہیں ۔ فتح البیان (١٠ : ٤٩٥) میں مذکور ہے کہ حافظ ابن قیم نے البدائع میں ان دونوں سورتوں کے فضائل و فوائد پر بیس صفحات قلمبند کیے ہیں ۔ متعدد احادیث میں یہ ذکر آیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات کو سوتے وقت اور بالخصوص بیماری کی حالت میں معوذتین ، یا بعض روایات کی رو سے معوّذات (یعنی سورہ الاخلاص ، الفلق اور الناس) تین تین مرتبہ پڑھ کر اپنے دونوں ہاتھوں میں پھونکتے اور سر سے پاؤں تک پورے جسم پر ، جہاں جہاں تک آپ کے دست مبارک پہنچ سکتے ، انہیں پھیرتے تھے ۔ عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے معوذتین کی بابت فرمایا کہ میں نے ان جیسی آیات اس سے قبل نہیں دیکھیں ۔ ام المؤمنین حضرت اُمّ سلمہؓ کی روایت کے مطابق آپؐ نے فرمایا کہ معوذتین اللہ تعالٰی کی

کثیر: کتاب مذکور، ص ۵۷۲ تا ۵۷۳؛ فتح القدیر، ۵: ۵۰۴ تا ۵۰۵)۔

مآخذ: (۱) الطبری: جامع البیان، قاہرہ، ۳۰: ۲۰۲ تا ۲۰۳؛ (۲) ابن کثیر: تفسیر، بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۹ء، ۴: ۵۷۱ تا ۵۷۳، ۵۷۴ تا ۵۷۵؛ (۳) الزّمخشری: الکشّاف، مطبوعۂ بیروت، ۴: ۸۲۳ تا ۸۲۵؛ (۴) البیضاوی: انوار التنزیل، قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۲: ۳۱۸ تا ۳۱۹؛ (۵) السیوطی: الدرالمنثور، ۶: ۴۱۶ تا ۴۱۸، ۴۲۰؛ (۶) الشوکانی: فتح القدیر، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ۵: ۵۰۴، ۵۰۵ تا ۵۰۸؛ (۷) ابو حیان الاندلسی: البَحر المحیط، مطبوعہ الریاض، ۸: ۵۳۱ تا ۵۳۳؛ (۸) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۰: ۴۸۷ تا ۴۸۹، ۴۹۵ تا ۴۹۸؛ (۹) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ ملتان، ۳۰: ۳۲۱ تا ۳۲۲ تا ۳۲۷، ۳۲۹ تا ۳۳۲؛ (۱۰) سید امیر علی ملیح آبادی: مواہب الرّحمٰن، لاہور ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ۳۰: ۸۳۳ تا ۸۳۴، ۸۴۵ تا ۸۵۳؛ (۱۱) سید قطب: فی ظلال القرآن، بار چہارم، بیروت، ۳۰: ۲۹۱ تا ۲۹۲، ۲۹۳ (آخری سطر) تا ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶ تا ۹۹۲؛ (۱۲) مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، کراچی ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء، ۸: ۸۴۵ تا ۸۵۵؛ (۱۳) سید مودودی: تفہیم القران، بار سوم، لاہور ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، ۶: ۵۴۶ تا ۷۵۶، ۵۷۱ تا ۵۷۴؛ نیز دیکھیے (۱۴) السیوطی: لبُاب النّقول فی اسبابِ النزول، بار دوم، قاہرہ، ص ۲۴۶ تا ۲۴۷؛ (۱۵) وہی مصنّف: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۰ ببعد، ۵۵؛ (۱۶) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، ۱۳۸۷ھ/۱۹۵۸ء، ۴: ۷۹۸۴؛ (۱۷) ابوبکر الجصّاص: احکام القرآن، مطبوعۂ ۱۳۳۵ھ، ۳: ۴۷۷ تا ۴۷۹۔

(خان محمد چاولہ)

⊗ **ناسخ**: اردو کے مشہور لکھنوی شاعر، شیخ امام بخش (م ۲۴ جمادی الاولی ۱۲۵۴ھ/۱۵ اگست ۱۸۳۸ء) کا تخلص، مولد فیض آباد (اودھ)، شیخ خدا بخش خیمہ دوز کے بیٹے یا لے پالک تھے (سراپا سخن کے مطابق لاہوری اور تاجر، نیز دیکھیے مصحفی: ریاض الفصحاء؛ جزئیات کے لیے آزاد: آب حیات)۔ والد کی وفات ۱۲۱۶ھ میں ہوئی (کلیات ناسخ، مطبع محمدیہ ۱۲۵۸ھ، ص ۳۸۸؛ عبدالحی: گل رعنا؛ ابواللیث: دبستان لکھنو کی شاعری)۔ تاریخ پیدائش میں اختلاف ہے، مگر ۱۱۸۴ھ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، ابتدائی تعلیم و تربیت کے متعلق معلومات ماسوا اس کے موجود نہیں کہ ورزش اور پہلوانی کا شوق ابتدا سے تھا۔ انہوں نے سب سے پہلے نواب محمد تقی خان تقی کے پاس اور ۱۲۱۹ھ کے درمیان لکھنؤ میں میر کاظم علی کے پاس (جس نے انہیں متبنّٰی بنا لیا تھا، دیکھیے عبدالحی: گل رعنا)، پھر لکھنو کے ایک اور امیر میرزا حاجی کے یہاں ملازمت کی۔ ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۸ء میں میرزا حاجی کے معزول ہونے پر ناسخ کو پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ کچھ مدت کے بعد میرزا حاجی کے حریف نواب معتمد الدولہ (آغا میر) سے ان کی صلح صفائی ہو گئی اور اس کے ہاں سے سو روپیہ مشاہرہ مقرر ہوا۔ نواب سعادت علی کے زمانے میں ناسخ کو دربار میں خاصا قرب حاصل رہا، مگر نصیر الدّین حیدر کے زمانے (۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷ء) میں معتمد الدّولہ کے ساتھ ناسخ کو بھی لکھنو چھوڑ کر پہلے کانپور اور پھر الٰہ آباد اور بنارس اور عظیم آباد جانا پڑا، مگر ۱۲۴۸ھ/۱۸۳۲ء میں لکھنؤ واپس آ گئے۔ محمد علی شاہ کے عہد میں حکیم مہدی کے دوبارہ بر سر اقتدار آ جانے کے سبب ۱۲۵۳ھ میں پھر لکھنؤ چھوڑ کر الٰہ آباد میں دائرہ اجمل میں قیام کیا، تا آنکہ حکیم مہدی نے (شوال ۱۲۵۳ھ میں) وفات پائی اور ناسخ کو دوبارہ لکھنؤ جانے کا موقع ملا، مگر چند ماہ کے

بتد جمادی الاول ۱۲۵۴ھ میں ان کا خود بھی انتقال ہو گیا ۔ آزاد نے آب حیات میں لکھا ہے کہ ناسخ نے ۱۰۰ سال عمر پائی، مگر یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا ۔ اولاد میں ایک بیٹے حکیم زین العابدین کا پتا چلتا ہے (ابو اللیث : دبستان لکھنؤ) ؛ ممکن ہے کہ اور بیٹے بھی ہوں ۔

ناسخ کے تین دیوان ہیں: پہلا دیوان ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۶ء میں، دوسرا دیوان دفتر پریشان ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء میں اور تیسرا دیوان دفتر شعر ۱۲۵۴ھ میں مرتب ہوا ۔ ان مجموعوں میں غزلوں کے علاوہ قطعات اور رباعیات بھی ہیں ؛ ایک مثنوی حدیث مفصل کا ترجمہ ہے اور ایک نظم مولود شریف پر لکھی ہے ۔ دیوان کئی مرتبہ چھپا ، اول بار مطبع حسنی میں اور کئی بار مطبع نولکشور میں ، مگر شاید مکمل شکل میں کبھی نہیں چھپا ۔ تیسرے دیوان کا ایک قلمی نسخہ مجموعہ شیرانی پنجاب یونیورسٹی میں ہے، جو معاصر نسخہ بتایا جاتا ہے ، ایک اور قلمی نسخہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتاب خانے میں ہے ۔

دیوان میں سو سے زیادہ قطعات تاریخ (کچھ اردو میں، مگر بیشتر فارسی میں) موجود ہیں، ان میں سے ایک ۱۲۱۶ھ سے متعلق ہے ۔ باقی سے ۱۲۳۰ سے لے کر ۱۲۵۴ تک کی تاریخیں نکلتی ہیں ۔ رسالہ دوبیان تاریخ (نسخہ دانش گاہ پنجاب، مجموعہ شیرانی عدد ۳۹۲) میں متعدد قطعات تاریخ ہیں ۔

دیوان کے متعدد قطعات ناسخ کی اپنی زندگی کے اور بعض نوابان اودھ اور امرائے لکھنؤ اور مختلف حوادث و وقائع کے متعلق ہیں ۔ معاصر شعرا میں سے جرأت ، میر تقی میر ، ہاتف ، میرزا قتیل کی وفات پر بھی قطعات ہیں ۔

ناسخ کو اردو شاعری کے دبستان لکھنؤ کا امام تسلیم کیا جاتا ہے ۔ اس کا بڑا ادبی کارنامہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اردو شاعری کے لیے ایک ٹکسالی زبان مہیا کی اور اس کے لیے باقاعدہ اصول و قواعد نہ صرف تیار کیے، بلکہ ان پر عمل بھی کیا اور کرایا ۔ شاعری میں ناسخ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ حقائق اور جذبات کے بجائے مضامین کے اختراع و ایجاد کے دلدادہ ہیں ، مضمون آفرینی اور نازک خیالی کے لحاظ سے ان کے کلام کو بڑی شہرت حاصل ہوئی ۔ وہ خارجی محاسن سے حسن پیدا کرتے ہیں اور تکلّف، بلکہ بعض موقعوں پر تصنع؛ سے کام لیتے ہیں ؛ اسی لیے درد و تاثیر کی کمی ہے ۔ البتہ جلاوطنی کے ایام میں مصائب زندگی کے متعلق جو اشعار لکھے ہیں ان میں تاثیر ضرور ہے ؛ اخلاق و حکمت کا عنصر بھی ان کی شاعری میں ہے اور مثالیہ سے بھی خاص شغف ہے ۔ قطعات میں تاریخ گوئی کی ہے، مگر رباعیات اور مثنوی میں انہیں کوئی خاص درجہ حاصل نہیں ۔ ان کی شاعری لکھنوی دبستان سے مخصوص عام رکیک اور مبتذل مضامین سے بھی پاک نہیں ۔ زبان میں فصاحت کا خاص خیال رکھا ہے ۔ پرانے ہندی الفاظ کو ترک کرتے ہوئے ان کی جگہ عربی و فارسی کے الفاظ (بعض اوقات عالمانہ الفاظ) کا استعمال کیا ہے ۔ زبان کے بارے میں ناسخ کی اصلاحات کو لکھنو اور دہلی کے شعرا و ادبا نے عموماً تسلیم کیا ہے (چنانچہ غالب اور انیس نے بھی اعتراف کیا ہے)، مگر یہ اعتراض ضرور کیا جاتا ہے کہ ناسخ نے ہندی کے بعض شستہ و شیریں الفاظ ترک کر دیے جس کی وجہ سے زبان کی لطافت کو نقصان پہنچا (صغیر بلگرامی نے تذکرہ جلوۂ خضر میں ان کی اصلاحات کی مفصل فہرست پیش کی ہے) ۔

اردو ادب کی تاریخوں میں ناسخ اور آتش کا موازنہ و مقابلہ کیا گیا ہے ۔ ان دونوں شاعروں کے کلام میں مشترک لکھنوی خصائص کے علاوہ بعض

امتیازات بھی ہیں جن میں سے ایک بڑا یہ ہے کہ آتش کی شاعری میں جذبات و حقائق کی ترجمانی زیادہ ہے ؛ ان کی زبان روزمرہ و محاورہ سے زیادہ قریب اور زندگی کے متعلق ان کا نقطہ نظر زیادہ واضح ہے ۔ ناسخ سے پہلے بھی لکھنو میں ایک خاص انداز کی شاعری ہوتی رہی، مگر ناسخ نے لکھنوی طرز کو ایک دبستان کی شکل میں منظم کیا، جس میں زبان کی صحت اور مضمون آفرینی کو کو اصولی اہمیت دی ۔ پھر ان کے شاگردوں نے بھی (جن کی بڑی تعداد ہے) اس ادبی روایت کو جاری رکھا ۔ ان کے شاگردوں میں خواجہ محمد وزیر، میرزا محمد رضا خان برق، میر علی اوسط رشک، حاتم علی بیگ مہر، شیخ امداد علی بحر، خاص طور سے لائق ذکر ہیں ؛ ان لوگوں کے شاگرد بھی اپنے اپنے زمانے میں زبان کے استاد مانے گئے ۔

مآخذ : (۱) آزاد : آب حیات، لاہور، باریازدھم، ص ۳۴۱ ببعد؛ (۲) عبدالحی : گل رعنا، طبع سوم ۱۳۴۶ھ، ص ۳۰۴ ببعد؛ (۳) عبدالسلام ندوی : شعر الہند، اعظم گڑھ (بدون تاریخ)، ۱ : ۲۱۶ ببعد ؛ (۴) مصحفی : ریاض الفصحاء، دھلی ۱۹۳۳ء، ص ۳۳۴ ببعد ؛ (۵) وھی مصنف : تذکرہ ھندی گویان، دھلی ۱۹۳۳ء ؛ (۶) صغیر بلگرامی : تذکرہ جلوہ خضر، آرہ ۱۸۸۴ء، ص ۲۳۶ و ۲۳۷؛ (۷) ابواللیث : دبستان لکھنؤ کی شاعری، علی گڑھ ۱۹۴۴ء، ص ۲۱۴ ببعد؛ (۸) سکسینہ : تاریخ ادب اردو، (اردو ترجمہ میرزا محمدعسکری)، مطبوعہ لاہور، ص ۱۹۵ ببعد، ص ۲۰۰ تا ۲۱۰ ؛ (۹) مجلہ صحیفہ، لاہور، اپریل ۵۸، ص ۸۴ ببعد ؛ (۱۰) سید عبداللہ : ناسخ کی منسوخ شاعری درولی سے اقبال تک، لاہور ۱۹۵۸ء[سید عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

⊗ **ناسخ و منسوخ** : رک بہ نسخ.

* **النّاصر** : مغربی خاندان المؤمنون یا الموحّدون [رک باں] کے چوتھے بادشاہ ابو عبداللہ محمد بن یعقوب المنصور بن یوسف بن عبدالمؤمن کا لقب؛ ۲۲ ربیع الاول ۵۹۵ھ/۲۵ جنوری ۱۱۹۹ء کو باپ کی وفات پر اس کی تخت نشینی کا اعلان ہوا ۔ اس کے عہد سلطنت کے آغاز کے نمایاں واقعات یہ ہیں : ایک شورش پسند شخص کی بغاوت کو غمّارہ کے پہاڑی علاقے میں فرو کیا گیا اور بادشاہ ایک دراز مدت تک فاس میں اقامت گزیں رہا، جہاں اس نے شہر کے وسطی حصے (قصبہ) کی فصیل کو جزوی طور پر از سر نو تعمیر کرایا ۔ یہ سن کر افریقیہ میں یحیٰی بن اسحاق ابن غانیہ نے بغاوت برپا کر دی ہے ۔ وہ اپنی مملکت کے مشرقی حصے کی جانب روانہ ہوا اور مہدیہ [رک باں] کا محاصرہ کر لیا، جو ۲۷ جمادی الاولیٰ ۶۰۲ھ/۹ جنوری ۱۲۰۶ء کو فتح کر لیا گیا ۔ اس سے اگلے سال وہ مراکش واپس آ گیا اور افریقیہ میں شیخ ابومحمد عبدالواحد بن ابی حفص الهنتاتی کو، جو بنو حفص [رک باں] کا مورث اعلیٰ تھا، بطور نائب چھوڑ آیا ۔ اسی زمانے میں اس نے الجزائر سے میورقہ (دیکھیے جزائر بلیرک (Balearic) کے خلاف، جو المرابطون کے آخری حکمران کے زمانے سے بنو غانیہ کی ملکیت میں چلا آتا تھا، ایک بحری بیڑا بھیجا، جس نے اس جزیرے پر قبضہ کر لیا ۔ یہ مقام مسلمانوں کے قبضے میں ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء تک رہا ۔ ۶۰۷ھ/۱۲۱۱ء میں الناصر نے ایک فوجی مہم ہسپانیہ میں بھیجی جہاں حصن العقاب [رک باں] یا (Les Navas de Tolosa) کے محاذ پر ۱۵ صفر ۶۰۹ھ/۱۶ جولائی ۱۲۱۲ء کو مسلمان فوجوں پر بڑی تباہی آئی ۔ اس شکست کی وجہ سے الناصر کو بے حد صدمہ ہوا ۔ اس نے مراکش واپس جا کر اپنی رعایا سے اپنے بیٹے یوسف کے حق میں حلف وفاداری لیا اور خود کنارہ کش ہو گیا

قصر میں داخل ہو گیا۔ ۱۰ شعبان ۶۱۰ھ/۲۵ دسمبر ۱۲۱۳ء کو رباط الفتح میں اس کی وفات ہوئی۔ بعض وقائع نویس لکھتے ہیں کہ وہ اسی تاریخ کو اپنے دارالسلطنت مراکش میں اپنے وزیروں کی برپا کردہ ایک سازش کا شکار ہو کر تشدد کی موت مرا۔

مآخذ : دیکھیے مآخذ مقالہ الموحدون

(E. Levi Provencoal)

* **النّاصر** : دو ایوبی حکمرانوں کا نام :

(۱) الملک النّاصر صلاح الدّین داؤد بن الملک المعظم، جو جمادی الاولی ۶۰۳ھ/دسمبر ۱۲۰۵ء میں دمشق میں پیدا ہوا۔ یہ داؤد ذوالقعدہ ۶۲۴ھ/ نومبر ۱۲۲۷ء میں اپنے باپ کی وفات پر سریر آرائے تخت دمشق ہوا اور مملوک عزالدّین ایبک بطور نائب السلطان اس کی جگہ کام کرتا رہا۔ داؤد کے چچاؤں نے ملک گیری کے لالچ میں اسے زیادہ دیر تک چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ الملک الکامل [رک بآں] نے سب سے پہلے الشّوبک [رک بآں] کے قلعے کی ملکیت کا دعوے کیا اور جب یہ قلعہ اسے نہ ملا تو اس نے القدس، نابلس اور دیگر مقامات پر قبضہ کر لیا (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء)۔ اس نازک صورت حال میں داؤد نے اپنے ایک اور چچا ملک الاشرف کی مدد طلب کی، جو عراق عرب میں ایوبی مقبوضات کا انتظام کر رہا تھا۔ وہ دمشق آیا، لیکن وہاں آکر وہ الکامل کا طرف دار بن گیا اور اس سے مل کر اس نے تمام مملکت کو آپس میں بانٹ لینے کا منصوبہ تیار کیا۔ دونوں بھائیوں میں یہ سمجھوتہ ہوا کہ الاشرف دمشق لے لے اور داؤد کو حرّان، الرقہ اور حمص دے دیا جائے، الکامل جنوبی شام اور فلسطین پر قابض رہے اور حماۃ داؤد کے بھائی الملک المظفّر کے لیے چھوڑ دیا جائے، لیکن جب داؤد اس تجویز پر راضی نہ ہوا، تو الاشرف نے دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ الکامل شہنشاہ فریڈرک ثانی سے صلح کر کے ملک الاشرف کا شریک کار ہو گیا۔ تین مہینے کے محاصرے کے بعد اس نے اپنے بھتیجے کو مجبور کر دیا کہ وہ اس کی شرائط مان لے (شعبان ۶۲۶ھ/جون-جولائی ۱۲۲۹ء)؛ چنانچہ الاشرف کو الکامل کے ماتحت امیر دمشق تسلیم کیا گیا اور داؤد کو صرف الکرک [رک بآں]، الشّوبک اور چند دیگر مقامات پر قانع ہونا پڑا۔ اس مخالفانہ سلوک کے باوجود داؤد نے الکامل کے ساتھ اس وقت، جب ایوبی [رک بآں] اس کے خلاف متحد ہو گئے تھے، پوری وفاداری کی اور مصر میں اس کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ تھوڑے دنوں کے بعد الکامل نے داؤد کو ساتھ لے کر دمشق پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد رجب ۶۳۵ھ/مارچ ۱۲۳۸ء میں الکامل کا انتقال ہو گیا۔ داؤد کو الکامل نے دمشق کا حاکم مقرر کر دیا تھا، الکامل کی وفات کے بعد اسے الکرک واپس جانا پڑا۔ مصر میں الکامل کے بیٹے الملک العادل کو الکامل کا جانشین تسلیم کیا گیا اور اس کا عمزاد بھائی الملک الجواد یونس دمشق کا حاکم مقرر ہوا۔ جب داؤد نے دمشق پر اپنا حق جتانے کے لیے جھگڑا کیا تو نابلس کے مقام پر اسے شکست ہوئی۔ اس سے اگلے سال یونس نے جو اپنے آپ کو سلطان العادل کی دست برد سے محفوظ نہ سمجھتا تھا، اپنے عمزاد بھائی الملک الصّالح ایوب سے دمشق کا تبادلہ سنجّار، الرّقہ اور عانہ سے کر لیا۔ اس کاروائی سے نہ العادل خوش ہوا اور نہ داؤد، اس لیے ان دونوں نے مل کر ایوب پر حملہ کرنے کی ٹھان لی (اس کے بعد جو واقعات پیش آئے ان کی تفصیل کے لیے رک بہ الملک الصالح نجم الدین ایوب میں ہے۔

جب داؤد کے قبضے میں الکرک کے سوا کچھ

الملک المعظم عیسیٰ کو اپنا قائم مقام مقرر کر کے حلب چلا گیا (۶۴۷ھ ۱۲۴۹ ، ۱۲۵۰ء) جہاں ملک الناصر یوسف اس سے بڑی مہربانی سے پیش آیا (دیکھیے ذیل) ۔ اس کی ذاتی دولت بشکل جواھرات کم سے کم ایک لاکھ دینار قیمت کی تھی ، وہ اس نے بطور امانت خلیفہ المعتصم کے سپرد کر دی ۔ المعتصم نے اس کی رسید تو دے دی ، لیکن جو خزانہ اس کے سپرد کیا گیا تھا اس کو کبھی واپس نہ کیا ۔ اس کے کچھ روز بعد داؤد کے دو بڑے بیٹے جو اپنے آپ کو بے یارو مددگار سمجھ چکے تھے ، سلطان الملک الصالح ایوب کی طرف متوجہ ہو گئے اور اس سے کہا کہ آپ ہمیں الکرک کے بدلے میں مصر میں جاگیریں عطا کر دیں ۔ سلطان نے یہ درخواست بخوشی منظور کر لی ۔ داؤد پر یہ الزام لگا کر کہ اس کے خلاف بری اطلاعات موصول ہوئی ہیں، الملک النّاصر یوسف نے اسے شعبان ۶۴۸ھ/اکتوبر۔ نومبر ۱۲۵۰ء کے آغاز میں حمص بھجوا دیا اور وہاں قید میں ڈال دیا ۔ ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء۔۱۲۵۴ء میں خلیفہ کی سفارش پر اسے رہا کر دیا گیا ، لیکن اس شرط پر کہ وہ الملک الناصر یوسف کے زیر حکومت کسی سر زمین میں نہ رہے ۔ اس نے بغداد جانے کی کوشش کی، لیکن اسے شہر میں داخل نہ ہونے دیا گیا ۔ اس کے بعد وہ کچھ مدت تک بڑی عسرت کی حالت میں عانہ اور الحدیثہ کے علاقے میں رہا ۔ بالآخر اسے الانبار میں جائے پناہ مل گئی ۔ اس نے خلیفہ کے پاس متعدد درخواستیں بھیجیں ، لیکن اسے کوئی جواب موصول نہ ہوا ۔ آخرکار خلیفہ نے اسے دمشق میں رہنے کی اجازت دلوا دی ۔ اپنی بغداد کی ضبط شدہ جائداد پر قابض ہونے کی اس نے کئی مرتبہ کوشش کی، لیکن ناکام رہا، جس وقت وہ صحرا نوردی کی حالت میں تھا، الملک

المغیث جو اس وقت الکرک اور الشّوبک کا امیر تھا اسے گرفتار کرا کے الشوبک لے آیا ۔ خلیفہ کا یہ خیال تھا کہ مغلوں سے ہونے والی جنگ میں وہ کچھ کار آمد ثابت ہوگا، اس لیے اس نے اپنا ایک ایلچی الشّوبک بھیجا کہ اسے وہاں سے لے آئے ۔ یہ ایلچی اسے دمشق واپس لا ہی رہا تھا کہ اسے خبر ملی کہ ھلاکو نے بغداد پر قبضہ کر لیا ھے ۔ یہ سن کر اس نے داؤد کو چھوڑا دیا ، داؤد بو یضاء چلا گیا جو دمشق کے قریب ایک گؤں تھا ۔ یہاں وہ ۲۷ جمادی الاولی ۶۵۶ھ/۱۲ مئی ۱۲۵۹ھ کو بعارضہ طاعون فوت ہو گیا ۔ ابوالفداء داؤد کی فصاحت اور شعر و سخن کی قابلیت کی بڑی تعریف کرتا ھے ۔

مآخذ : (۱) ابن خلّکان : وَفَیاتْ الأعْیان ، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۲۶ (ترجمہ de slane، ۲ : ۴۳۰)؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل ، طبع Tornberg ، ۱۲ : ۳۰۸، ۳۱۳ ، ۳۱۵ ببعد ؛ (۳) ابوالفداء : *Annales* ، طبع Reiske ، ۴ : ۳۳۷ ، ۳۴۷ ، ۳۵۳ ، ۴۰۳ ، ۴۱۳ ، ۴۶۵ ، ۴۸۹ ، ۵۰۱ ، ۵۱۹ ، ۵۳۱ ، ۵۳۳ ، ۵۴۱ ، ۵۴۳ ، ۵۵۷ ؛ (۴) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux* ، ج ۱ ، عدداشاریہ ؛ (۵) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۴۹۰ تا ۴۶۲ ، ۴۶۴ تا ۴۶۸، ۴۷۱ تا ۴۸۱؛ (۶) Röhricht: *Gesch.d. Königreichs Jerusalem* ، ص ۷۷۷ تا ۷۸۴ ، ۷۸۶ تا ۷۸۹ ، ۷۹۱ ، ۷۹۳ ، ۸۴۴ ، ۸۴۶ ، ۸۴۸ ببعد ۸۵۴ ، ۸۵۹ تا ۸۶۴ ، ۸۶۶ ، ۸۷۵ ۔

(۲) الملک النّاصر صلاح الدّین ابو المظفر یوسف ۱۹ رمضان المبارک ۶۲۷ھ/یکم اگست ۱۲۳۰ء کو حلب میں پیدا ہوا ، اس کا باپ ملک العزیز امیر حلب تھا اور اس کی والدہ فاطمہ سلطان الکامل کی بیٹی تھی ۔ ۴ ربیع الاول ۶۳۴ھ/ ۵ نومبر

الملک العادل [رکّ بہ حلب] کی سرپرستی اور نگرانی میں اپنے باپ کا جانشین ھوا۔ دادی کی وفات (جمادی الاولیٰ ۶۴۰ھ / نومبر ۱۲۴۲ء) کے بعد یوسف نے عنان حکومت خود اپنے ھاتھ میں لے لی اور بہت جلد اپنی حکومت ملک شام کے بیشتر حصے تک وسیع کر لی۔ جب ایوب سلطان مصر نے خوارزمیوں کی امداد سے فلسطین اور دمشق کو فتح کر لیا تو یوسف کو بھی آخرکار اس لڑائی میں شامل ھونا پڑا۔ خوارزمی ایوب سے ناخوش تھے؛ چنانچہ انھوں نے الملک الصّالح اسمٰعیل والی بعلبک و بُصریٰ کا طرفدار ھو کر اس کی جانب سے دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ اس وقت امراے حلب و حمص بھی جنگ میں کود پڑے اور خوارزمیوں کو مکمل شکست ھوئی (۶۴۴ھ / ۱۲۴۶ء)۔ اسمٰعیل کو حلب کی جانب فرار ھو کر یوسف کے پاس پناہ لینا پڑی [رکّ بہ (الملک) الصالح نجم الدّین ایوب]۔ ۶۴۶ھ/۱۲۴۸-۱۲۴۹ء میں یوسف کے سپہ سالار شمس الدین لُؤلُؤ الارمنی نے حمص [رکّ باں] پر حملہ کیا اور دو مہینے کے محاصرے کے بعد امیر الملک الاشرف کو مجبور کر دیا کہ اطاعت قبول کرلے اور تل باشر [رکّ باں] کے عوض شہر حمص یوسف کو دے دے۔ دو سال بعد یوسف نے نصیبین، دارا اور قرقسیاء کو بھی اتابک الموصل بدر الدین لؤلؤ [دیکھیے لؤلؤ] سے جیت لیا۔ ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء میں توران شاہ کے قتل کے بعد یوسف کو امراے دمشق نے سلطان بنا دیا اور ربیع الثانی ۶۴۸ھ / جولائی ۱۲۵۰ء میں وہ دمشق میں داخل ھوا۔ توران شاہ کے قتل کا انتقام لینے کی غرض سے اس نے مصر کے خلاف جنگ کی تیاری شروع کی اور لوئی Louis نہم شاہ فرانس سے اتحاد کی تجویز کی، لیکن اس سے گفت و شنید کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ اسی سال ۶۴۸ھ کے رجب/ اکتوبر میں شامیوں کو مصری امیر فارس الدین اقطایؔ نے غزّہ کے قریب شکست دی؛ تاھم یوسف نے ھمت نہ ھاری اور مصر پر ایک نئے حملے کی تیاری شروع کر دی۔ العباسہ [رکّ باں] کے قرب و جوار میں اس کی مصری لشکر سے مڈبھیڑ ھوئی (ذوالقعدہ ۶۴۸ھ/آغاز فروری ۱۲۵۱ء)، یوسف کو فتح حاصل ھونے ھی والی تھی کہ اس کے ترکی مملوکوں کی غداری کی وجہ سے لڑائی کا پانسا مصریوں کے حق میں پلٹ گیا۔ یوسف کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ چند شامی شہزادے قید ھوے اور اقطی نے شام پر حملہ کرکے نابلس اور چند دیگر مقامات پر قبضہ کر لیا، تاآنکہ ایک زبردست شامی فوج نے اس کی مزید پیش قدمی کو روک دیا۔ طویل گفت و شنید کے بعد آخرکار ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء کے آغاز میں صلح ھو گئی جس کی رو سے یوسف کو مصر پر ھر دعوے سے دست بردار ھونا پڑا، لیکن ایک یا دو سال بعد پھر لڑائی شروع ھوتے ھوتے رہ گئی۔ ھلاکو [رکّ باں] کی سرکردگی میں مغلوں کی پیش قدمی کے موقع پر یوسف نے اس خطرے سے بچنے کے لیے اپنے عجزو انکسار کا اظہار ھی مناسب سمجھا اور اپنے ایلچیوں کو تحفے تحائف دے کر مغول کی قیام گاہ میں بھیجا، لیکن جب اس نے دوسرے مسلمان حکمرانوں کی حمایت حاصل ھو جانے کے بھروسے پر ھلاکو کے ایک تہدید آمیز خط کا جواب معاندانہ سا دیا، تو ھلاکو نے حلب کا محاصرہ کر لیا۔ معلوم ھوتا ھے کہ یوسف نے پہلے یہی خیال کیا کہ اس محاصرے کو اٹھانے کی غرض سے وہ پیش قدمی کرے؛ چنانچہ اس نے اپنی فوج سمیت دمشق کے سامنے ڈیرے ڈال دیے اور اطراف و جوانب میں طلب امداد کے لیے اپنے قاصد بھیجے۔ مصریوں اور شامیوں میں سے کسی نے بھی اس کی درخواستوں

کا جواب نہ دیا اور حلب مغول کے قبضے میں آ گیا (۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء)۔ اس کے بعد اس کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ دمشق کو چھوڑ کر جانب جنوب چلا جائے۔ حماۃ، بعلبک اور دمشق بھی فتح ہو گئے اور آخرکار یوسف نے اپنے آپ کو ہلاکو کے حوالے کر دیا۔ ہلاکو نے اس کو غالباً اس وقت، جب کہ حمص پر مغول کو ۶۵۹ھ/۱۲۶۱ء کے خاتمے کے قریب شکست ہوئی، قتل کرا دیا [نیز رک بہ حلب]۔ بقول ابو الفدا یوسف اپنے علم و فضل اور شعر و سخن کی فطری قابلیت کی وجہ سے ممتاز تھا۔ وہ رحمدل اور نیک نہاد بادشاہ تھا، عیش و آرام کی زندگی پسند کرتا تھا، اس لیے اسی میں اس قوت و توانائی کی کمی تھی، جو مملکت میں انتظام و امن قائم رکھنے کے لیے ضروری ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خَلّکان: وَفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۳۳، ترجمہ de Slane)، ۲: ۴۴۵)؛ (۲) ابو الفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۴: ۴۱۹، ۴۷۱، ۴۹۵، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۲۱، ۵۲۹، ۵۳۹، ۵۶۹، ۵۷۵ ببعد، ۶۱۹، ۶۲۳؛ (۳) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*، ج ۱ دیکھیے اشاریہ؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۴: ۴ تا ۷. ۱۰ تا ۱۴، ۱۷؛ (۵) Rohricht: *Gesch. d Konigreichs Jerusalem*، ص ۸۳۵، ۸۸۵؛ ۸۸۷، ۸۹۲ تا ۸۹۵، ۹۰۸، ۹۱۰، ۹۱۶۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

⊗ **الناصر**: دو مملوک سلاطین کے نام: (۱) الملک الناصر ناصر الدین محمد، بحری مملوکوں کا نواں سلطان اور سلطان قلاوون [رک بآں] کا بیٹا جو ایک مغول شہزادی اَشْلُون (اشْلُون) خاتون کے بطن سے تھا۔ وہ ماہ محرم ۶۸۴ھ/مارچ ۱۲۸۵ء کے وسط میں پیدا ہوا اور اپنے بھائی ملک الاشرف خلیل کے قتل کے بعد (محرم ۶۹۳ھ/دسمبر ۱۲۹۳ء) اس نے بطور سلطان اپنی رعایا سے بیعت لی؛ جب امیر زین الدین کتبغا المنصوری اور امیر علم الدین سنجر الشجاعی دونوں اس بات پر راضی ہو گئے کہ پہلا نیابۃ السلطنۃ کا اور دوسرا وزارت کا کام کرے گا، تو نو سال کے نو عمر سلطان نے ان تقررات کی تصدیق کر دی، لیکن دونوں امیروں کے درمیان یہ سمجھوتہ دیر تک برقرار نہ رہ سکا۔ الشجاعی نے اپنے رقیب کا قصہ پاک کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس مقصد میں کامیابی نہ ہوئی، بلکہ وہ خود مارا گیا۔ اب کَتبغا نے مختار کل ہونے کی امید میں سلطان خلیل کے دونوں قاتلوں کو معاف دے دی جو فطری طور پر یہ سوچ رہے تھے کہ الناصر کو بھی اکھاڑ پھینکیں تاکہ اس کے انتقام سے بچ سکیں۔ اس پر الخلیل کے پرانے مملوکوں نے مشتعل ہو کر بغاوت برپا کر دی، لیکن وفادار فوج انھیں راہ راست پر لے آئی۔ اب کُتْبغا کے راستے میں کوئی بڑی مشکل حائل نہ تھی، اس نے بآسانی امرا کو سمجھا بجھا لیا کہ سیاسی حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وقت تخت پر کسی بالغ حکمران کی ضرورت ہے، بچے سے کام نہ چلے گا؛ چنانچہ الناصر کو معزول کر دیا اور الملک العادل کے لقب سے کُتْبغا کے سلطان ہونے اعلان کر دیا گیا (محرّم ۶۹۴ھ/دسمبر ۱۲۹۴ء)، لیکن دو سال سال بعد (محرم ۶۹۷ھ/نومبر ۱۲۹۶ء) اس کا انجام بھی وہی ہوا جو اس کے پیش رو کا ہوا تھا۔ اس کے بعد الخلیل کے قاتلوں میں سے الملک المنصور حُسام الدّین لاجین المنصوری کُتْبغا کا جانشین ہوا اور ربیع الثانی ۶۹۸ھ/جنوری ۱۲۹۹ء میں قتل ہو گیا۔ اس کے بعد با اقتدار امرا نے متفقہ طور پر

فیصلہ کیا کہ بچہ الملک الناصر ہی کو دوبارہ سلطان مقرر کیا جائے۔ اس وقت وہ الکرک میں مقیم تھا، تو وہاں سے جمادی الاولیٰ ۶۹۸ھ/فروری ۱۲۹۹ء میں یہاں تخت میں داخل ہوا تاکہ دوسری بار خلیفہ سے سند سلطانی اور امرا سے حلف وفاداری حاصل کرے۔ اب مملکت کے اصلی حکمران دو شخص تھے: ایک نائب السلطنۃ سلار المنصوری اور دوسرا سپہ سالار افواج رکن الدین بیبرس الجاشنکیر۔ اس زمانے کا نہایت اہم واقعہ وہ لڑائی تھی جو مملکت کے موروثی دشمنوں یعنی مغول سے ہوئی۔ ربیع الاول ۶۹۹ھ/دسمبر ۱۲۹۹ء میں ایلخان غازان [رک بآں] دریاے فرات کو عبور کرکے حلب کے سامنے آ کھڑا ہوا۔ اسی مہینے میں ناصر جو ذوالقعدہ ۶۹۸ھ/اگست ۱۲۹۹ء میں مصر سے روانہ ہو چکا تھا کیونکہ مصری ایک مدت سے مغول کے حملے کے خوف سے بے چین تھے، دمشق پہنچا اور حمص کے قریب سلطان (ناصر) کا دشمن سے مقابلہ ہوا۔ دشمن کی فوج کہیں زیادہ طاقتور تھی، چنانچہ سلطان کے کارآزمودہ امرا کو شکست ہوئی اور لشکر بڑی ابتری اور بدنظمی کی حالت میں مصر واپس آیا۔ حمص مغول کے قبضے میں آ گیا۔ دمشق کا بھی یہی حال ہوا، مگر قلعہ بچ گیا کیونکہ اس کی حفاظت وہاں کے مصری قلعہ دار ارجواش (Ardjawash) نے بڑی بہادری سے کی۔ اس دوران میں مصری جان توڑ کوشش کے ساتھ دوبارہ جنگ کرنے کی تیاریوں میں مصروف رہے اور جب ۶۹۹ھ/مارچ اپریل ۱۳۰۰ء میں ایک نئی فوج مصر سے روانہ ہوئی اور مغول نے محسوس کیا کہ وہ دمشق کا قلعہ فتح نہیں کر سکتے تو وہاں سے چلے کہ لڑائی کی نوبت آئے وہاں سے پیچھے ہٹ

سلار نے ملک شام پر قبضہ کر۔ ربیع الثانی ۷۰۰ھ/جنوری ۱۳۰۱ء میں شمالی شام میں ایک ناکام فوجی مہم کے بعد جس میں مغول سوائے لوٹ مار اور غارت گری کے اور کچھ نہ کر سکے، غازان نے صلح کی گفت و شنید کے لیے ایک سفارتی وفد بھیجا، لیکن ان سلسلہ جنبانیوں کا کچھ نتیجہ نہ نکلا اور فیصلہ تیسری دفعہ کی جنگ پر موقوف رہا۔ شعبان ۷۰۲ھ/مارچ اپریل ۱۳۰۳ء میں مغول سپہ سالار قتلشاہ (قتلغ شاہ) نے دریاے فرات کو عبور کیا اور اس کے ساتھ ہی مصری فوج بھی زیر قیادت بیبرس الجاشنکیر دمشق میں داخل ہوئی اور سلطان الناصر باقی ماندہ مصری افواج کو لے کر اور خود خلیفہ المستکفی دونوں بیبرس سے آ ملے۔ اس کے بعد ۲ رمضان ۷۰۲ھ/۲۰ اپریل ۱۳۰۳ء کو مرج الصفر کے میدان میں ایک لڑائی ہوئی۔ رات ہو جانے کی وجہ سے یہ خونریز لڑائی رک گئی، لیکن دوسرے دن میدان کارزار پھر گرم ہوا اور جنگ کا خاتمہ مغول کی شکست فاش پر ہوا۔ کہتے ہیں کہ فتحمندوں کے ہاتھ دس ہزار قیدی آئے۔ اس کے بعد غازان تو بہت جلد مر گیا اور اس کے جانشین الجایتو نے اپنے طاقتور مخالفین کے مقابلے میں دوبارہ آنے کی ہمت نہ کی، چنانچہ الناصر کے عہد کا باقی ماندہ دوسرا دور سلطنت چند معمولی فوجی کارروائیوں کے سوا جن کو چنداں اہمیت نہیں ہے، عام طور سے پرامن ہی رہا۔ ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء کے آغاز میں صلیبی جنگ بازوں کے خلاف ایک فوجی مہم بھیجی گئی۔ یہ لوگ ملک شام کی ساحل پر جزیرہ ارواد میں اپنا اڈا جما چکے تھے اور مقابل کے ساحل کی بستیوں کو تنگ کرتے رہتے تھے (دیکھیے طرطوس)۔ سیس [رک بآں] کے ضلع پر بھی حملہ ہوا۔ اس کے حکمران نے ایلخان

ساتھ خراج بھیجنے میں کوتاھی کی تھی۔ دول خارجہ سے مصری حکام کے تعلقات عام طور پر خوشگوار تھے۔ اس کے برخلاف داخلی سلطنت کے امور میں پریشان کن عناصر باعث تشویش تھے۔ حمص کی شکست کے بعد بالائی مصر [صعید مصر] کے بدوی حکام کے خلاف بغاوت پر اتر آئے اور خود اپنی خوشی سے محصول و خراج وصول کرنے لگے؛ اس لیے ان کی سرکوبی کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا گیا۔ اس کے ساتھ ھی قُوص کے حاکم نے جنوب کی جانب سے پیش قدمی کی اور جنوبی صحرا کی طرف ان کے بڑھنے کا راستہ بند کر دیا۔ اس بغاوت کو بڑی بے دردی کے ساتھ فرو کیا گیا، لوگوں کا بڑی بے رحمی کے ساتھ قتل عام ہوا، عورتوں اور بچوں کو قید کر لیا گیا اور ان کا مال و متاع لوٹ لیا گیا۔ بہتوں نے ایسی غاروں میں جا کر پناہ لی جن کے اندر جانا بھی دشوار تھا، لیکن وھاں دھوئیں سے ان کا دم گھونٹ کر انہیں ختم کر دیا گیا۔ [الناصر کے عہد میں بہت سے یہودی اور عیسائی حکومت کے ممتاز عہدوں پر فائز رہے، لیکن بعض کی ملک دشمن سرگرمیوں کی وجہ سے انسدادی اقدامات کئے گئے]. بتاریخ ۲۳ ذوالجہ ۷۰۳ھ/۸ اگست ۱۳۰۳ء تمام مصر کو ایک ہولناک زلزلے سے نقصان پہنچا جس میں نہ صرف نجی مکانات بلکہ محلات اور مساجد بھی برباد ہو گئیں اور انسانوں کی بڑی تعداد ہلاک ہو گی: تاہم اس حادثہ فاجعہ کے نقصانات کی بڑی زبردست سرگرمی سے بہت جلد تلافی کر دی گئی اور امرا اور دولتمند شہریوں نے شکستہ عمارتوں کو بحال کرنے میں ایک دوسرے کے مقابلے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور بے دریغ مال خرچ کیا۔ ادھر سلطان نے دونوں امیروں یعنی سلار اور بیبرس کے

ان دونوں امیروں میں سے ہر ایک اس دھن میں لگا ہوا تھا کہ سارا اقتدار اسی کے ہاتھ آ جائے اور وہ ایک دوسرے کو شُبہ کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ سلطان کو امور سلطنت میں سے کسی امر میں ذرا بھی دخل دینے کو اجازت نہ تھی؛ چنانچہ وہ تنگ آ کر ۲۴ رمضان ۷۰۸ھ/ مارچ ۱۳۰۹ء کو حج کرنے کے بہانے روانہ ہو گیا، لیکن وہ مکہ جانے کے بجائے الکرک پہنچ گیا۔ قلعے میں پہنچ کر اس نے ان امرا سے جو اس کے ساتھ آئے تھے، یہ کہا کہ میں حج کا ارادہ ترک کرکے تخت ھی سے دست بردار ہونا چاہتا ہوں تاکہ الکرک میں چین کے ساتھ زندگی گذاروں؛ چنانچہ بیبرس کو الملک المظفر کا لقب دے کر شوال ۷۰۹ھ / ۵ اپریل ۱۳۰۹ء کو اس کی جگہ سلطان مقرر کیا گیا اور سلار بدستور ناظم السلطنة کے عہدے پر فائز رہا۔ بیبرس کو حقیقی مقبولیت حاصل نہ تھی، اس کے عہد میں ضروری اشیاء کی قیمتوں میں اس قدر مصیبت خیز اضافہ ہوا کہ لوگ اس سے متنفر ہو گئے اور غیر منصفانہ طریق سے اس پر آشوب زمانے کی تکالیف کا موجب اس کو ھی گردانئے لگے۔ سلار بھی اس کے خلاف خفیہ ساز باز میں مصروف تھا اور الناصر بھی بڑی سرگرمی کے ساتھ ملک شام میں اپنے پیروؤں کی تعداد بڑھا رہا تھا۔ جب بیبرس نے یہ سنا کہ الناصر دمشق میں داخل ہو گیا ہے اور ملک شام کے میر اس کے معاون بن گئے ہیں تو اسے اس کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آیا کہ وہ تخت سے دست بردار ہو کر اپنے آپ کو اپنے حریف کے رحم و کرم پر چھوڑ دے۔ الناصر نے اسے نہ صرف معاف کر دیا بلکہ اسے صُہیان [رکَ یان] کی امارت بھی اسے پیش کی، لیکن جب وہ قاہرہ میں داخل ہوا تو الناصر نے

۷۰۹ھ/مارچ ۱۳۱۰ء) ۔ اس کے بعد جلد ہی سلار کا قصہ بھی پاک کر دیا گیا اور وہ قید خانے میں فاقہ کشی سے مر گیا ۔ کچھ زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ مغول نے از سرِنو مخاصمانہ کارروائی شروع کر دی ۔ دونوں امیر جنھوں نے اپنے آپ کو سلطان کے پاس محفوظ نہ پایا، ایلخان الجایتو کے پاس چلے گئے اور اسے آمادہ کیا کہ وہ ملک شام پر حملہ کر دے ، لیکن مغول کا یہ حملہ الرَّحْبہ کے شہر کا محاصرہ کر لینے سے (رمضان ۷۱۲ھ/جنوری ۱۳۱۳ء) آگے نہ بڑھ سکا ۔ جب مغول نے یہ دیکھا کہ ان کی سب کوششیں بیکار ہیں تو وہ اپنے جنگی منصوبے کو چھوڑ کر واپس چلے گئے ۔ ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء میں ملطیہ پر جو جنگی حملہ کیا گیا ، اس کے تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے مادہ مسلطیہ ۔ اسی زمانے میں امیر سیس کو بھی کئی مستحکم مقامات حوالہ کرنا پڑے اور جو خراج وہ دیتا تھا اس میں بھی اضافہ کرنا پڑا ۔ ارمینیہ کوچک پر مملوکوں نے کئی مرتبہ حملہ کیا اور وہاں بڑی تباہی مچائی ۔ مکہ معظّمہ میں شریف ابونُمَی [رک بآں] کے بیٹے ایک مدت سے ایک دوسرے پر تفوق حاصل کرنے کے لیے آپس میں برسرِ پیکار تھے ۔ چونکہ مملوک سلاطین حرمین شریفین پر ایک طرح کے شاہی اقتدار کے مدعی تھے، لہٰذا الناصر نے اس معاملہ میں مداخلت کی لیکن کوئی مؤثر کارروائی نہ کی ۔ ۷۱۷ھ/۱۳۱۷ء میں مدینۂ منورہ میں اس کے شاہی اقتدار کو تسلیم کر لیا گیا اور جب اس نے یمن کے اندرونی معاملات میں مداخلت کی اور وہاں المجاہد کی امداد کے لیے جو جنوبی عرب کے تخت کا مدعی تھا افواج بھیج دیں تو اہل مکہ نے اس کی حمایت کی (۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) ۔ اس دوران میں المجاہد کے لیے حالات زیادہ مساعد ہو گئے تھے، اس

تھیں انھیں بڑی مصائب جھیلنے کے بعد بغیر کچھ کام کیے واپس آنا پڑا ۔ الناصر نے نوبیہ میں بھی اپنی طاقت کو پھیلانا چاہا ۔ اس مقصد کے لیے اس نے ۷۱۶ھ/۱۳۱۶ - ۱۳۱۷ء) میں وہاں نوبہ کے ایک شہزادے عبداللہ کو بھیجا جو اسلام لا چکا تھا اور جس کی تربیت مصر میں ہوئی تھی ۔ اس کے ساتھ ایک لشکر بھی بھیجا کہ وہ اسے تخت پر بٹھا دے ۔ وہ جائز وارث کو وہاں سے بھگا دینے میں کامیاب ہو گیا ، لیکن کچھ دن بعد اس جائز وارث نے واپس آ کر مداخلت بے جا کرنے والے عبداللہ کو وہاں سے نکال دیا کیونکہ عبداللہ کی ظالمانہ حکومت سے لوگوں کو سخت نفرت ہو گئی تھی ۔ الناصر کو شمال مغربی افریقیہ میں زیادہ کامیابی ہوئی ۔ ۷۱۱ - ۷۱۷ھ/۱۳۱۱ - ۱۳۱۷ء میں تونس کی مساجد میں اس کا نام جمعہ کے خطبوں میں لیا جانے لگا کیونکہ وہاں کے حفصی حکمران ابو زکریا یحییٰ کو تخت اسی کی امداد سے ملا تھا ۔ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں اس نے ایلخان ابوسعید سے قطعی طور پر صلح کر لی ۔ ربیع الثانی ۷۲۶ھ/نومبر ۱۳۲۵ء میں ابو سعید کی وفات کے بعد حسن بزرگ نے وعدہ کیا کہ اگر الناصر حصول تخت کے لیے مسلح فوج سے اس کی امداد کرے تو وہ الناصر کو شہنشاہ تسلیم کرے گا ۔ الناصر ایک اچھا سیاسی مدبر تھا ۔ لیکن اتنا اچھا سپاہی نہ تھا ؛ چنانچہ کسی فیصلہ کن لمحے پر فوری اقدام کی جرات نہ رکھتا تھا ۔ اس لیے یہ شرط پوری نہ کر سکا ۔ الناصر کے سیاسی تعلقات اس وقت کی متعارف دنیا کی بہت سی طاقتوں سے قائم تھے اور اس کے دربار میں نہ صرف آلتون اردو ، ایلخانی ، رسولی فرمانروایان یمن ، شاہ حبشہ اور تونس کے حفصی بادشاہوں کے سفیر حاضر رہتے تھے، بلکہ

Aragonne، فلپ سادس شاہ فرانس اور سلطان محمدؒ بن تغلق شاہ دہلی کے نمائندے بھی موجود رہتے تھے۔ الناصر ذوالحجہ ۷۴۱ھ/ جون ۱۳۴۱ء میں فوت ہوا۔ اس نے آٹھ بیٹے چھوڑے جنھوں نے یکے بعد دیگرے حکومت کی، لیکن ان پر خود امرا کی حکومت رہی اور امرا آپس میں لڑتے جھگڑتے رہے۔ اس کا پہلا جانشین الملک المنصور سیف الدین ابوبکر تھا جسے دو مہینے کے بعد ہی سلطان مرحوم کے ایک اور بیٹے کے حق میں معزول کر دیا۔

الناصر کے تیسرے دور حکومت میں عیسائیوں کی حالت بہتر ہو گئی تھی۔ سلطان نے قبطی عیسائیوں کو ان کی لیاقت و صلاحیت کی بنا پر سرکاری عہدوں پر بھی متعین کیا۔ [ملک الناصر جلیل القدر اور با رعب حکمران تھا۔ امن و امان اور دولت کی فراوانی کی وجہ سے مصر کی شان و شوکت بہت بڑھ گئی تھی۔ ناصر نہایت سخی اور فیاض تھا۔ اس کی فیاضی کا دائرہ حرمین تک وسیع تھا۔ اس نے بہت سی خانقاہیں، سبیلیں بنوائیں، مدارس قائم کیے اور اصلاح معاشرہ کے کے استعمال پر بندش لگا دی (P. K. Hitti: History of the Arabs، ص ۶۸۰ تا ۶۸۱، لندن ۱۹۵۱ء)]۔ اس کے عہد میں علما و فضلا کی طرف فیاضانہ توجہ مبذول رہتی تھی اور اچھا سلوک کیا جاتا تھا، چنانچہ ایوبی ابوالفداء [رک بآں] جو ایک مشہور و معروف مؤرخ اور جغرافیہ دان ہے سلطان کا معتمد دوست تھا اور "جملہ امرا میں سے شاید وہی ایک ایسا شخص تھا جسے الناصر اپنی وفات تک مسلسل محبت اور عزت کی نگاہ سے دیکھتا رہا" (Weil، ۴ : ۳۰۰)۔ اس کے علاوہ الناصر نے بہت ایسے محاصل بھی منسوخ کر دیے

اور سڑکیں بنوائیں اور ذرائع آمد و رفت کی اصلاح کے سلسلے میں بہت سے مفید کام انجام دیے۔ اس کے عہد میں فن تعمیرات کو خاص کر بہت ہی فروغ حاصل ہوا۔ ان شاندار عمارتوں میں سے جو اس کے عہد حکومت میں تعمیر ہوئیں القصر الابلق، المدرسۃ الناصریۃ اور جامع الناصر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان عمارتوں پر بے اندازہ روپیہ خرچ ہوا اور اس کی شاہ خرچی کی واقعی کوئی حد ہی نہ تھی۔ اس نے اپنے طویل عہد حکومت میں مملوک مملکت کا وقار دول عظمی میں برابر قائم رکھا اور اندرون ملک بھی اس نے اپنے ضبط و اقتدار کا سکہ جمائے رکھا۔ بعض لحاظ سے وہ سلطان بیبرس اول کی یاد کو تازہ کرتا ہے، مگر بیبرس کی طرح وہ حصول مقاصد کے لیے مناسب ذرائع کے انتخاب میں محتاط نہ تھا۔ ایک اور بات یہ کہ اس کے ناقابل انکار اچھے اوصاف کے ساتھ ساتھ اس میں شک، لالچ اور منتقمانہ عادات بھی موجود تھیں۔ اس کی بابت یہ رائے بلاشبہ انصاف پر مبنی ہے کہ الناصر کی شخصیت رعب اور ہیبت تو ڈالتی تھی، لیکن دوسرے کے دل کے اندر احترام و توقیر کا جذبہ کم پیدا کرتی تھی۔

مآخذ: (۱) ابوالفداء: Annales، Reiske: ۵: ۸۵، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۵۵ ببعد؛ (۲) المقریزی، ترجمہ از Quatremère: Histoire des sultans Mamlouks de l'Egypte، ۲: ۲ ب؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۵: ۳۰۶ ببعد؛ (۴) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱: ۱۴۹ ببعد؛ (۵) Zettersteen: Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane، (دیکھیے اشاریہ)؛ (۶) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۴: ۱۹۱ ببعد؛ (۷) Stanely Lane-Poole: A History of Egypt in the Middle Ages، بار چہارم، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹

[illegible] : النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ، ج [illegible] بمواضع کثیرہ، قاہرہ [illegible]؛ (۹) السیوطی: حسن المحاضرہ، مطبوعہ قاہرہ، ج ۲، بمواضع؛ (۱۰) P. K. Hitti: *History of the Arabs*، ص ۶۷۹ تا ۶۸۱، لنڈن ۱۹۵۱ء۔

* **(الملک) الناصر:** ناصر الدین حسن بحری مملوکوں کا انیسواں سلطان جو مذکورہ بالا الناصر (عدد ۱ گزشتہ) کا بیٹا تھا۔ اپنے بھائی الملک المظفر سیف الدین حاجی کے قتل کے بعد حسن کے سلطان منتخب ہونے کا اعلان کر دیا گیا تھا۔ وہ اس وقت صرف گیارہ برس یا بقول بعض تیرہ برس کا تھا، اعلان سلطانی ۱۴ رمضان ۷۴۸ھ/۱۸ دسمبر ۱۳۴۷ء کو ہوا۔ سلطان الملک الناصر کے ایک اور بیٹے محمد بن قلاوون کو بھی جسے حسن کہتے تھے بطور امیدوار پیش کیا گیا تھا، لیکن یہ تجویز رہ گئی اور اسے بعد کے زمانے میں بھی کبھی تخت نہ مل سکا۔ اس نابالغ بچے کو وارث تاج و تخت قرار دینے میں ایک اہم پہلو بڑے امرا کے درمیان حکومت کے بڑے بڑے عہدوں کی تقسیم کا مسئلہ تھا۔ امیر بیبغا اروس سلطنت کا مدارالمہام بنا؛ اس کا بھائی منجک الیوسفی وزیر مقرر ہوا اور امیر الامرا کے عہدے پر شیخو فائز ہوا۔ یہ الملک الصالح صلاح الدین صالح [رک باں] کا جو بعد میں سلطان ہوا، اتابک تھا۔ بیبغا کی ہوشیاری اور شاطرانہ حکمت عملی کی بدولت الناصر چار سال تک سلطان رہ سکا، گو اپنے دور کے آخری چند مہینوں کے سوا امور سلطنت میں اسے کوئی قابل ذکر اختیار کبھی حاصل نہ ہوا۔ اس کا عہد حکمران طبقہ امرا کے درمیان ناخوشگوار جھگڑوں اور بدووں کے منظم حملوں سے معمور ہے۔ اس زمانے کا مشہور ترین واقعہ یہ ہے کہ دنیا بھر میں ایک تباہ کن وبا آئی جسے یورپ میں "سیاہ موت" کے نام سے تعبیر کرتے تھے۔ یہ ایشیا سے شروع ہو کر مصر سے ہوتی ہوئی تقریبا سارے یورپ میں پھیل گئی اور وہاں سے انگلستان اور سکینڈے نیویا تک پہنچ گئی۔ مصر میں یہ طاعون ۷۴۹ھ/۱۳۴۸-۱۳۴۹ء کے نصف آخر میں نمودار ہوا اور اس کے ساتھ ھی مویشیوں میں بھی ہلاکت خیز وبا پھیل گئی۔ ملک شام میں یہ وبا چند مہینے پیشتر شروع ہوئی تھی۔ ہر جگہ بے شمار آدمی موت کا شکار ہوئے اور یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ اس کی وجہ سے ملک کا سیاسی اور اقتصادی نظام بے دست وپا ہو کر رہ گیا، یہ وبا کہیں اگلے سال میں جا کر ختم ہوئی۔ شوال ۷۵۱ھ/دسمبر ۱۳۵۰ء میں سلطان اپنے سب سے زیادہ طاقتور امرا کے پنجے سے نجات پانے میں کامیاب ہوا اور اب اس نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن چند ماہ ھی کے بعد اسے معزول کر دیا گیا اور اس کے بھائی الملک الصالح صلاح الدین صالح کو جو سلطان محمد بن قلاوون کا آٹھواں بیٹا تھا تخت نشین کیا گیا (جمادی الاخری ۷۵۲ھ/ اگست ۱۳۵۱ء)۔ اس نے صرف تین سال حکومت کی۔ ۲ شوال ۷۵۵ھ/ ۲۰ اکتوبر ۱۳۵۴ء کو اسے معزول کر دیا گیا اور اس کے بھائی الناصر کو از سرنو تخت نشین کیا گیا۔ حقیقی فرمانروا پہلے تو شیخو رہا، لیکن ۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء میں اس پر راستہ چلتے ہوئے حملہ ہوا اور وہ ایسی بری طرح زخمی ہوا کہ چند مہینے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کا جانشین صرغتمش جس کی نسبت یہ شبہ تھا کہ اسی نے یہ قتل کرایا ہے، سلطان کو معمولی سی خود مختاری بھی نہ دیتا تھا، تاہم اسے رمضان ۷۵۹ھ/اگست۔ ستمبر ۱۳۵۸ء میں گرفتار کر لیا گیا۔ محرم ۷۶۱ھ / نومبر۔ دسمبر ۱۳۵۹ء میں

حلب کے حاکم نے سیس پر حملہ کیا اور مسلم قلعہ گیر افواج کو ادانہ [مسطنہ] اور طرسوس میں متعین کر دیا۔ اسی زمانے کے قریب وہ فوج جو مصری حکومت نے مکے اس غرض کے لیے روانہ کی تھی کہ وہ وہاں کے نہ ختم ہونے والے خاندانی جھگڑوں اور فسادوں کو مٹا دے، اہل مکہ سے شکست کھا گئی اور ان میں سے جو لوگ وہاں گرفتار ہوے انہیں ینبُع میں غلاموں کی طرح فروخت فروخت کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ سلطان نے اس بات کی قسم کھائی کہ وہ شرفاے مکہ کی پوری پوری بیخ کنی کرکے رہے گا، لیکن پیشتر اس کے کہ وہ اپنی تجویز کو عملی جامہ پہنا سکے آپ ہی معزول ہو گیا۔ وجہ یہ ہوئی کہ وہ اپنی خود مختاری کو برقرار رکھنا چاہتا تھا، اس لیے اس کا ایک زبردست امیر یلبغا سے تنازعہ ہو گیا کیونکہ اس نے سلطان کو اس کی فضول خرچی کی وجہ سے ملامت کی تھی۔ یلبغا نے چند دیگر بددل امرا سے ساز باز کرکے لڑائی کی تیاری کر دی۔ الناصر کو شکست ہوئی اور اس کی تجویز کہ وہ خفیہ طریق سے ملک شام کو فرار ہو جائے نہ چل سکی۔ اس کے بجاے اسے گرفتار کرکے اس کے دشمن یلبغا کے حوالے کر دیا گیا (جمادی الاولی ۷۶۲ھ/مارچ ۱۳۶۱ء)۔ یہ معلوم نہیں کہ اس کا انجام کیا ہوا؛ ایک معتبر مآخذ کی رو سے اس کو گلا گھونٹ کر ہلاک کیا گیا اور اس کے بعد اس کی لاش دریاے نیل میں ڈلوا دی گئی۔ اس کے زمانے کی تعمیر شدہ مسجد (جامع سلطان حسن) جو ۱۳۵۶ - ۱۳۶۲ء میں قاہرہ میں تعمیر ہوئی، مصری عربی فن تعمیر کا بہترین نمونہ شمار ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خَلْدُون: العِبر، ۵: ۵۴۷ ببعد؛ (۲) ابن اِیاس: تاریخ مصر، ۱: ۱۹۰ ببعد؛ (۳) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۴: ۴۷۶ ببعد؛ (۴) Snouck Hurgronje: *Mèkka*، ۱: ۸۷ ببعد؛ [(۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاهره فی ملوک مصر و قاهره، ج ۱۰، قاهره ۱۹۴۳ء؛ (۶) السیوطی: حسن المحاضره، مطبوعه قاهره، ج ۳، مطبوعه قاهره]۔

(R, V. ZETTERSTEEN)

اَلنّاصر: رکّ بہ اُطْرُوش۔

* **اَلنّاصر ابن عَلَنّاس**: (عَلنّاس، عناس بھی لکھا جاتا ہے) اور ابن عذاری نے غِلناس بھی لکھا ہے۔ یہ الناصر حمادی خاندان کا پانچواں حکمران تھا جو اپنے عمزاد بھائی بُلُکِّین بن محمد کی جگہ ۴۵۴ھ/۱۰۶۲ء میں تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں بربروں کی چھوٹی سی سلطنت جس کی بنیاد حمّاد [رکّ بآں] نے رکھی تھی، اپنے اوج کمال کو پہنچ گئی۔ حمّادیوں کے عارضی عروج کا فوری سبب ان کے اپنے اقارب اور پڑوسیوں یعنی افریقیہ کے زیریوں کا زوال و انحطاط تھا جو سب سے پہلے ہلالی حملوں کا شکار ہوے۔ تخت نشینی کے وقت الناصر جو قلعہ بنی حماد میں رہتا تھا، پہلے ہی ایک چھوٹی سی مملکت کا حکمران تھا جس کے بڑے بڑے شہر اشیر (رکّ بآں)، ملیانا، الجزائر، ہمزہ (بویرہ)، نجوس اور قسنطینہ تھے۔ تھوڑے دن بعد ہی اس نے بسکری بھی فتح کر لیا جس کا حاکم بُلُکِّین سے باغی ہو گیا تھا، لیکن اپنی سلطنت کی توسیع کے لیے اس کی امیدوں کا دار و مدار خاص طور پر سلطنت قیروان کے زوال پر تھا۔

زِیری المعز کا اپنے پرانے پای تخت کو چھوڑ کر المہدیہ میں بھاگ انا (۱۰۵۷ء) افریقیہ میں فوضویت (انارکی) پھیل جانے کا باعث ہوا۔ دیہاتی علاقے عربوں کے ہاتھ میں تھے اور شہروں نے اپنے اپنے حکمران خود چن لیے تھے، چاروں طرف حاکموں نے بغاوت پر کمر باندھ رکھی تھی۔

[illegible] پر اپنا اقتدار جمانے بیٹھے تھے ۔ چند شہر حمادیوں کی طرف جو ان کی حفاظت کرنے کے قابل تھے ، مائل ہو گئے ۔ مثال کے طور پر قسطیلیہ [رک بآں] کے لوگوں نے الناصر کے پاس اپنا وفد بغرض اظہار اطاعت و انقیاد بھیجا اور اہل تونس نے بھی یہی کیا ۔ ان کی درخواست پر حمادیوں نے عبدالحق کو جس کا تعلق بنو خراسان کے خاندان صنہاجہ سے تھا ، وہاں حاکم مقرر کرکے بھیج دیا ۔ اس نے وہاں حیرت انگیز کام کیے ۔ ایک تو اس نے قتل و غارت کرنے والے عربوں سے گفت و شنید کرکے معاہدے کر لیے جس سے شہر کی حفاظت یقینی ہو گئی، پھر اس کے بعد حمادیوں سے گلو خلاصی کرا کر تونس کو ایک نئی سلطنت کا پایہ تخت بنا دیا ۔

جنگجو خانہ بدوشوں کی آزادانہ آمد و رفت یوں تو الناصر کے لیے حصول طاقت کا ایک فوری ذریعہ تھی کیونکہ اس سے ایک تو آبادی کی کثرت ہو گئی اور دوسرے اس کے پای تخت کی اقتصادی سرگرمیوں میں معتدبہ اضافہ ہو گیا، پھر بھی پڑوس میں ان کی مستقل موجودگی خطرے سے خالی نہ تھی ۔ تھوڑے ہی دن میں عربوں نے اسے خطرناک مہم میں پھنسا دیا ۔ ۴۵۷ھ/۱۰۶۴ء میں ان کے ایک قبیلے اثبج نے ان کے حریف بنو ریاح کے مقابلہ میں جو انہیں کے بھائی بند تھے ، مدد طلب کی کیونکہ ریاح ، زیری حکمران تمیم [رک بآں] سے مل گئے تھے ۔ الناصر نے اس تجویز کو منظور کر لیا کیونکہ اسے یہ امید تھی کہ ان پر حملہ کرکے اسے شاید افریقیہ کے الحاق کا موقع مل جائے گا ۔ اس نے ایک بہت بڑے لشکر کا سالار بننا منظور کر لیا ، جس میں عرب صنہاجہ اور زناتہ تک بھی شامل تھے اور اس کی قیادت شاہ فاس المعزّ بن عطیہ کے ہاتھ میں تھی ۔ ریاح بھی کچھ پیچھے نہ تھے ، انہیں المہدیہ سے زر نقد و اسلحہ کی امداد مل گئی ۔ دونوں لشکروں کی مڈ بھیڑ قدیم سَفقص Sufes کے قریب سبیبہ کے مقام پر ہوئی ۔ زناتہ فاس جنہیں دشمن نے ملا لیا تھا ، شروع ہی سے لڑائی سے کنارہ کش ہو گئے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ الناصر کو دندان شکن شکست ہوئی اور وہ بمشکل تمام دو سو آدمیوں کے ساتھ قسنطینہ پہنچا اور وہاں سے قلعہ چلا گیا جس کے مضافات کو عربوں نے منظم لوٹ مار کرکے بالکل تباہ و برباد کر دیا تھا ۔

اس تباہی کے بعد الناصر نے المہدیہ کے شہزادے سے صلح کر لینے کی کوشش کی ، مگر گفت و شنید ناکام رہی ۔ غالبًا اس میں اس کے سفیر کا قصور تھا اور الناصر نے پھر اثبج کے بھڑکانے سے بدقسمت زیری سلطنت کے خلاف معاندانہ کارروائی شروع کر دی ۔ وہ اُربُس اور قیروان میں ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں داخل ہو گیا لیکن ان کامیابیوں کا کچھ نتیجہ نہ نکلا ۔ یہ شہر اسے چھوڑنا پڑے کیونکہ وہ اپنی فتوحات کو قائم نہ رکھ سکا ۔ یہ پُر خطر کارروائیاں جن میں اسے عربوں نے پھنسایا تھا اور جن سے اسے کوئی مستقل فائدہ نہ پہنچا کوئی دس برس تک جاری رہیں ۔ ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء میں الناصر نے زیری تمیم سے صلح کر لی اور اپنی بیٹی کی شادی بھی اس سے کر دی ۔

عربوں کی بلا جس نے افریقیہ کی سلطنت کو تباہ کرکے رکھ دیا تھا ، آخرکار حمادی مملکت کے لیے بھی سخت خطرے کا باعث بن گئی ۔ قبیلۂ زناتہ کے لوگ قلعہ کے صنہاجہ امرا کے موروثی دشمن تھے ۔ انہیں نوآمد خانہ بدوشوں میں سے ایسے حلیف مل گئے جو ہمیشہ جنگ و جدال کرنے پر تلے رہتے تھے ۔ ۴۶۸ھ/۱۰۷۵ء) میں زناتہ کے سردار ابن خزرون نے جسے طرابلس الغرب کے عرب بنو عدی کی تائید حاصل تھی ، مسیلہ اور اشیر پر

قبضہ کر لیا ۔ الناصر اسے واپس صحراء کی جانب بھگا دینے میں کامیاب ہو گیا اور وہاں اسے دھوکے اور سازش سے قتل کروا دیا ۔ اس نے اپنے بیٹے المنصور کو زناتہ بنو توجین کے مقابلے میں بھیجا جو بنو عدی کے ساتھ مل گئے تھے اور المغرب کے وسط کے دیہاتی علاقے کو تباہ کر رہے تھے ۔ باغیوں کو پکڑ لیا گیا اور انہیں عبرت ناک سزا دی گئی .

عرب اثبج خود بھی جن کی بابت الناصر کو یہ امید تھی کہ وہ قابل قدر امدادی فوج مہیا کر سکیں گے، نہایت ہی ناپسندیدہ پڑوسی ثابت ہوئے ۔ گو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بہت سی بغاوتوں کو فرو کر دیا تھا جس میں وہ بے رحمی کا مرتکب ہوا : تاہم اپنے آبائی پای تخت میں اس کی زندگی دشوار سے دشوار تر ہو چکی تھی اور اس لیے اس نے فیصلہ کیا کہ وہ کوئی اور پای تخت منتخب کرے ؛ چنانچہ بجایہ کے بربروں کی اراضی پر قبضہ کرکے قدیم بندرگاہ سلدے Saldae کے محل وقوع پر اس نے ایک شہر کی داغ بیل ڈالی، جس کا نام پہلے تو ناصریہ تجویز ہوا ، لیکن بعد میں یہ شہر بجایہ Bougie کے نام سے مشہور ہو گیا ۔ یہاں اس نے ایک شاندار محل ”قصر لؤلؤ“ کے نام سے تعمیر کرایا ، پای تخت کو آباد کرنے کے بعد اس نے باشندوں کو خراج کی ادائگی معاف کر دی اور ۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ء میں وہ خود بھی وہاں جا کر آباد ہو گیا“ (ابن خَلدُون) ۔ حمادی خاندان شاہی کے وطن چھوڑ کر ساحل کی طرف نکل جانے اور قیروان کے زیریوں کے المہدیہ میں منتقل ہو جانے کی وجہ بھی یہی ہوئی کہ بربرستان میں خانہ بدوش اعراب آ کر آباد ہوگئے تھے اور ان کی وجہ سے اندرون ملک میں جان و مال کی حفاظت خطرے میں پڑ گئی تھی

اس ہجرت کی تکمیل الناصر کے بیٹے المنصور [رکّ بآن] کے زمانے میں ہوئی، جو ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد اس کا جانشین ہوا .

مآخذ : (۱) ابن خَلدون : تاریخ البربر، طبع de Slane : ۱ : ۲۲۴ تا ۲۲۶ ، ترجمہ ۲ : ۴۷ تا ۵۱ ؛ (۲) ابن عذاری : بیان ، طبع Dozy ، ۱ : ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ترجمہ Fagnan، ۱ : ۴۴۵ تا ۴۴۷ ؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل ، طبع Tornberg ، ۱۰ : ۲۹ تا ۳۳ ، ۳۴ تا ۳۵ ، ۳۹ ، ۸۳ ، ۱۱۰ ، ترجمہ Fagnan ; *Annales du Maghreb et de l' Espagne* ، ص ۴۷۱ تا ۴۷۹ و ۴۸۸ ؛ (۴) ابن ابی دینار : المونس فی اخبار افریقیہ و تونس، ترجمہ Pellissier Remusat ، ص ۱۳۵ و ۱۳۶ ؛ (۵) کتاب الاستبصار ، ترجمہ Fagnan : *(Recueil des notices et Memoires de la Soc. de Constantine)* ، ۱۸۹۹ء ، ص ۳۲ تا ۳۴ ؛ (۶) E. Mercier : *Historie de l' Afrique Septentrionale*، ۲ : ۲۵ تا ۲۶ و ۳۵ تا ۳۷ و ۵۳ ؛ (۷) G. Marcais : *Les Arabes en Berberie*، ص ۱۲۰ ، ۱۲۱ و ۱۳۶ تا ۱۴۰ و ۱۴۳ .

(GEORGE MARCAIS)

ناصر بن حمید لودھی : سلطان سُبُکتگین⊗ کے عہد (۳۷۲ھ تا ۳۸۰ھ) میں شیخ حمید لودی ننگر ہار (سمت مشرقی افغانستان) کے بعض حصوں اور پشاور کے ماتحت علاقوں پر ملتان کی حدود تک حکمران تھا ۔ اس نے پنجاب کے راجا جے پال سے دوستانہ تعلقات قائم کر رکھے تھے اور ہر اس حملے میں جو مغرب کی جانب سے راجہ جے پال پر ہوا، اس کی مدد کرتا رہا ۔ ۳۹۵ھ و ۳۹۶ھ میں جب سلطان محمود نے ملتان پر حملہ کیا تو ملتان کا حکمران شیخ حمید کا نواسہ ابوالفتح داؤد بن نُصر تھا ۔ اس نے سلطان محمود کو خراج دینا قبول کر لیا ۔ گردیزی اور العتّبی کے بیان کے مطابق جب سلطان محمود نے ۴۰۱ھ میں داؤد بن نصر کو قرمطی ہونے کے

پھر یہ گرفتار کرکے اسے غزنی لایا گیا اور غُورک کے قلعے میں (یہ قلعہ قندھار کے شمال مغرب میں چالیس میل دور واقع ہے) قید کر دیا گیا۔ وہیں اس نے وفات پائی ۔

شیخ حمید لودی کا تعلق افغانوں کے لود قبیلے سے تھا جو شیخ بیٹنی قوم کی ایک شاخ ہے ۔ ملتان کے بادشاہوں کا ایک سلسلہ اسی شیخ حمید سے چلا اور پھر اس قوم سے دہلی سے لودی (لودھی) بادشاہ ہوئے (رک بہ لودی) ۔ محمد قاسم فرشتہ نے شیخ حمید کو لودی افغان لکھا ہے لیکن کوئی سند پیش نہیں کی ۔ شعرائے پشتو کے تذکرہ نگار محمد ہوتک نے ۱۱۴۱ھ میں کتاب إعلام اللوذعی فی اخبار اللودی (تالیف ۶۸۶ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ جب شیخ حمید ملتان کا حکمران بن گیا تو اس نے اپنے بھتیجے شیخ رضی کو کوہ سلیمان (کسی غَر) کی طرف بھیجا تاکہ وہاں لوگوں کو دین اسلام کی دعوت دے ۔ شیخ حمید کی وفات کے بعد ملتان میں اس کا بیٹا نصر بادشاہ بنا ، چونکہ اس کے ارد گرد ملاحدہ (قرامطہ) کے ایلچی (مبلغ) جمع ہونے لگے تھے اور اس نے قرامطہ کو ملتان آنے کی اجازت دے دی تھی، اس لیے شیخ رضی نے اپنے عمزاد بھائی نصر بن شیخ حمید کو پشتو زبان کا ایک شعر لکھ بھیجا، جس میں اس پر نکتہ چینی کرکے پوچھا گیا تھا کہ وہ کیوں الحاد کا گرویدہ ہو رہا ہے ؟ شیخ رضی کے جواب میں نصر نے بھی پشتو کا ایک شعر کہا اور شیخ رضی کو بھیج دیا ۔ اس شعر کا مضمون یہ تھا کہ میرے الحاد اور اہل سنت کے مسلک سے میرے برگشتہ ہونے کی داستان تورانی نژاد ہمارے دشمنوں کا بہتان ہے ۔ میں مومن ہوں اور سنی ، حمید لودی کے خاندان کا فرد ، میں اپنے اسلاف کے عقیدے پر قائم ہوں ۔

نصر کی زندگی اور اس کی بادشاہی کے متعلق تواریخ میں کچھ مذکور نہیں ۔ فرشتہ نے شیخ حمید کے افغان ہونے کے متعلق سند نہیں پیش کی تھی ، اس لیے عصر حاضر کے بعض مؤرخین (مثلا مولانا سید سلیمان ندوی : عرب و ہند کے تعلقات، ص ۳۱۵ ببعد) نے ان کے افغان ہونے کے بارے میں شک کا اظہار کیا ہے، لیکن کتاب پٹہ خزانہ کی تحریر نے جو بعد میں منکشف ہوئی ، لودیوں کی تاریخ کی قدیم ترین کتاب کے حوالے سے نصر بن شیخ حمید لودی اور شیخ رضی برادر زادہ شیخ حمید کے اشعار نقل کرکے ثابت کر دیا کہ یہ خاندان لودی افغانوں کا تھا ۔

مآخذ : العتبی، محمّد بن عبدالجبّار : تاریخ یمینی طبع بلاخمن ، قاہرہ مصر ۱۲۹۰ھ ؛ (۲) گردیزی : زینُ الاَخبار، مطبوعہ تہران ۱۳۱۵ شمسی ہجری؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل ، قاہرہ ۱۳۰۱ھ ؛ (۴) ابن خلدون : العبر ، طبع بلاخمن ، قاہرہ مصر ۱۲۸۴ھ؛ (۵) محمد قاسم فرشتہ : تاریخ ، مطبوعہ لکھنئو ۱۳۲۱ھ ؛ (۶) نعمت اللہ ہروی : مخزن افغانی ، مخطوطہ ملک عبدالحی حبیبی ؛ (۷) زر دار خان ناغر : صولت افغانی، طبع لکھنئو ۱۸۷۶ء؛ (۸) حسینی : خاتمہ تواریخ خان جہان ، مخطوطہ ملک عبدالحی حبیبی؛ (۹) عبد الحی حبیبی: تاریخ ادبیات پشتو، ج ۲ ، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) محمد ہوتک : پٹہ خزانہ ، باتعلیقات حبیبی ، کابل ۱۹۴۴ء ؛ (۱۱) سلطان محمد قندھاری : تاریخ سلطانی ، بمبئی ۱۲۹۸ھ ؛ (۱۲) محمد عبدالحکیم لودھی : شوکت افغانی یا حیات لودی ، آگرہ ۱۳۲۵ھ ؛ (۱۳) شیر محمد گنڈا پیری : خورشید جہان، لاہور ۱۸۹۳ء ; (۱۴) ملیسون : تاریخ افغان (انگریزی)، بار دوم، لنڈن ۱۹۷۸ء؛ (۱۵) ابو ظفر ندوی: تاریخ سند، طبع اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء؛ (۱۶) سید سلیمان ندوی : عرب و ہند کے تعلقات، مطبوعۂ الہ آباد؛ (۱۷) حبیبی : گلستان کا لودی خاندان ، در اورینٹل کالج میگزین لاہور،

شمارہ مئی ۱۹۴۸ء و فروری ۱۹۴۹ء ۔

(عبد الحی حبیبی افغانی)

ناصر خُسرو: ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث فارسی کا مشہور شاعر؛ ۳۹۴ھ/۱۰۰۳ء میں قبادیان میں پیدا ہوا جو بلخ کے علاقے میں ہے ۔ ایرانی مؤرخین اسے علوی لکھتے ہیں ۔ جس کے یہ معنی تو کسی صورت میں بھی نہیں ہو سکتے کہ وہ حضرت علیؑ کی اولاد میں سے تھا ، ہاں یہ معنی لیے جا سکتے ہیں کہ وہ شیعہ تھا ، اس کا باپ غالباً بلخ کے آس پاس ایک معمولی زمیندار تھا ۔ ناصر نے اچھی تعلیم پائی اور جوان سالی ہی میں مروجہ علوم و فنون سے بخوبی واقف ہو گیا ۔ پانچویں صدی ہجری کے ۳۲ اور ۴۲/گیارھویں صدی عیسوی کے سنہ ۴۰ اور ۵۰ کے درمیانی سالوں میں وہ مرو میں عہدے پر فائز تھا، جہاں وہ اپنے ہی اعتراف کے مطابق لا ابالی زندگی بسر کرتا رہا ، ۱۰۴۵ء میں اس کی طبیعت میں اچانک ایک انقلاب پیدا ہوا، جس کے اصلی اسباب معلوم نہیں ہو سکے، لیکن ناصر خود اس کا باعث ایک الہامی خواب بتاتا ہے ۔ اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی ملازمت اور جملہ عیش و نشاط کو خیر باد کہ کر حج کے لیے چلا جائے ، چنانچہ وہاں جاکر اس نے خانہ کعبہ کی چار مرتبہ زیارت کی ۔ اس کے اہم نتائج حاصل ہوے، وہ ایران سے ایسے پر آشوب زمانے میں باہر گیا جب کہ مختلف بادشاہوں کے مابین متواتر جنگیں جاری تھیں اور ملک تباہ ہو رہا تھا ۔ اس نے اسی قسم کے بربادی کے اطوار دوسرے اسلامی ممالک میں بھی پائے جن میں سے اسے اپنی سیر و سیاحت کے زمانے میں گزرنا پڑا، ان میں سے فقط مصر کا ملک مستثنیٰ تھا جسے دیکھ کر ناصر کی طبیعت خوش ہوئی ۔ وہاں اس نے خوش حالی دیکھی، مال سے پر بازار نظر آئے اور ہم آہنگی کے ساتھ امن و سکون پایا اس وقت مصر میں فاطمیوں کا اسمٰعیلی خاندان برسر حکومت تھا ، ناصر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسلام حقیقی راہ سے انحراف کر چکا ہے اور سچے مومنوں کو ناگزیر تباہی سے اگر کوئی چیز محفوظ رکھ سکتی ہے تو وہ صرف اسمٰعیلی مذہب ہی ہے ، ناصر نے متعدد اسمٰعیلی امرا اور جلیل القدر لوگوں سے مراسم پیدا کیے ، ان کے فرقے میں شامل ہوگیا اور آخر میں [فاطمی] خلیفہ المستنصر [باللہ ابو تمیم معد] (۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تا ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) سے اپنے وطن مالوف خراسان میں اس مذہب کی نشر و اشاعت کے لیے اجازت و تبریک حاصل کی ۔ اسمٰعیلی فرقہ کے پیچیدہ مراتب و درجات میں سے اسے حجۃ کے عہدے سے سرفراز کیا گیا جو خاصا بڑا عہدہ متصور ہوتا ہے ۔ بلخ میں واپس آ کر اس نے بڑی سرگرمی اور عقیدت کے ساتھ اپنے آپ کو اس نئے کام کے لیے وقف کر دیا ، لیکن سلجوقیوں کو جو یہاں کے فرما نروا تھے بہت جلد یہ یقین ہوگیا کہ ناصر کی سرگرمیاں ان کے لیے بہت بڑے خطرے کا باعث ہو سکتی ہیں ، چنانچہ اس پر پابندیاں لگائی گئیں اور اسے بلخ سے بھاگنا پڑا ۔ پہلے وہ مازندران گیا ، لیکن اسے معلوم ہوا کہ یہ جگہ بھی اس کے لیے محفوظ نہیں ۔ آخرکار بحالت بیچارگی اس نے وادی یمگان میں جا کر پناہ لی، جو بدخشان کے دشوار گذار پہاڑوں میں واقع ہے ۔ وہاں کے بے حاصل اور غیر مہمان نواز ماحول میں اس معمر شاعر نے اپنی زندگی کے آخری سال گذارے، وہیں اس نے اپنی اہم کتابیں تصنیف کیں اور وہیں (۴۵۲ یا ۴۵۳ھ/۱۰۶۰ء یا ۱۰۶۱ء) میں اس کا انتقال ہوگیا ۔ آج بھی اس سر زمین میں ایک چھوٹا سا فرقہ موجود ہے، جسے "ناصریہ" کہتے ہیں جس کی بنیاد اس فرقے کے ایک بزرگ "شو ناصر" نے

قائم کی تھی۔ [illegible] کی بابت وہ لوگ عجیب و غریب کہانیاں سناتے ہیں.

تصانیف: ناصر کی تصانیف غالباً بہت سی تھیں، لیکن وہ ہم تک کچھ مکمل اور کچھ محرّف صورت میں پہنچی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور اس کا فلسفیانہ "دیوان" ہے جو اس نے اپنی مصیبت کے ایام یعنی جلا وطنی کے زمانے میں مرتب کیا تھا۔ اس کی نظموں کی فنی لحاظ سے قدر و قیمت کچھ ایسی زیادہ نہیں ہے، اسلوب بیان اکثر بے ڈول اور بے ڈھنگا ہوتا ہے، لیکن فلسفیانہ مواد جس کے لیے اب بھی چھان بین کی ضرورت ہے، تاریخ ادب فارسی کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ اسمعیلی فرقے کے عقائد و تصورات کی بابت معلومات کا ذخیرہ ہے، لیکن ان میں ترتیب اور ربط نہیں، لسانی نقطہ نظر سے یہ تصنیف غیر معمولی طور پر دلچسپ ہے، ۱۹۲۸ء میں اصل فارسی متن کا ایک نہایت اچھا نسخہ تہران میں شائع ہوا تھا، دیوان کے ساتھ تتمہ کے طور پر دو حکمت آموز نظمیں ہیں جو زیادہ طویل نہیں۔ اس کی تصنیف روشنائی نامہ میں ایک مکمل فلسفی تصور درج ہے، جو ناقابل انکار طور پر ابن سینا کے افکار سے مشابہ ہے۔ اور دوسری تصنیف سعادت نامہ میں امرائے مملکت پر سخت نکتہ چینی کی ہے کسانوں کی مدح سرائی ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ وہ (= کسان) "ہر ایک ذی روح کا پالنے والا ہے".

ناصر کی نثریات میں بہترین اور مشہور کتاب اس کا سفر نامہ ہے جس میں اس نے اپنے سفر مکہ کے حالات و کوائف کی تفصیل دی ہے، یہ مختلف قسم کی معلومات کا ایک بہت بیش قیمت ذخیرہ ہے، بد قسمتی سے اس کی تصنیف ہمارے پاس نہایت ہی ناقص حالت میں پہنچی ہے ناصر کی دوسری تصانیف زیادہ تر اسمعیلی مذہب کی درسی کتب ہیں، ان میں سے اول درجے کی کتاب زادالمسافرین ہے جسے مخزن معلومات کہا جا سکتا ہے، یہ الہیات اور نظام کائنات سے متعلق مختلف اور متفرق مسائل پر مشتمل ہے، فارسی متن کا ایک اچھا مطبوعہ نسخہ (کاویانی) ۱۹۲۳ء میں برلن میں شائع ہوا تھا، وجہ دین بھی کوئی کم اہم کتاب نہیں ہے، یہ دین اسلام کے تعارف کے لیے ایک تمہیدی رسالہ ہے جو آہستہ آہستہ قاری کو اسمعیلی عقائد کی طرف قرآنی اقتباسات کے ذریعے جنھیں نہایت ہوشیاری سے مرتب کیا گیا ہے، مائل کرتا ہے۔ اسی طرح کے اور بھی چند رسالے (مثلاً اُمّ الکتُب) جن کی پامیر کے اسمعیلیوں میں بڑی کثرت سے اشاعت ہوئی ہے ہمارے اس مصنف کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، لیکن ان کی صحت سے متعلق ابھی تک کوئی قطعی بات ہاتھ نہیں لگی۔ گو ناصر کی تصانیف کا بہت بڑا حصہ آج کل اچھی طباعتوں کی شکل میں دستیاب ہو سکتا ہے، لیکن اس حیرت انگیز شخصیت پر مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے اہم ضرورت یہ ہے کہ اس کے نظام کا باقاعدگی سے مطالعہ کیا جائے کیونکہ اس کی ایرانی فکر کی تاریخ میں بڑی اہمیت ہے.

مآخذ: (۱) H. Ethé: *G I Ph.*، ۲: ۲۷۸ تا ۲۸۳؛ (۲) وہی مصنف: *Nâsir Churaus Rusanai nâma*، فارسی اور جرمن *Z D M G*، ۳۸: ۶۳۵ تا ۶۶۵؛ ۳۴: ۴۲۸ تا ۴۶۴؛ (۳) وہی مصنف: *Kürzere Lieder u. poetischi Fragmenteaus Nacir Khusraus* (*N G W Gott*، ۱۸۸۲ء، ص ۱۲۴ تا ۱۵۲؛ (۴) وہی مصنف: *Auswahl aus Nasirs Kasidan* (*Z D M G*، ۳۶، ۴۷۸ تا ۵۰۸)؛ (۵) وہی مصنف: *Nāsir bin Khusraus Leben, Den Ken und Dichten*، لائیڈن ۱۸۸۴ء؛ (۶) E. Fagnan: *Le livre de la* *felicite*، فارسی و فرانسیسی (*Z D M G*، ۳۴، ۶۶۳ تا ۶۷۳)؛ (۷) تصحیح از F. Teuffel: *Z D M G*، ۳۶، ۹۶ تا ۱۱۴؛ (۸) Ch. Schefer: *Sefer Nameh*، (متن و ترجمه مع تمهید)، پیرس ۱۸۸۱ء؛ یه اڈیشن اب کم یاب ھے اور مناسب یه ھے که متن کے لیے نئی طبع، برلن ۱۹۲۳ء (Kaviani) کا استعمال کیا جائے جس میں تتمے کے طور پر روشنائی نامه اور سعادت نامه بھی شامل ھے ۔ تراجم: (۹) Guy Le strange: *Nasir-i-Khusrau*، *Diary of a journey through Syria and Palestine*، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۱۰) A. P. Fuller: *Account of Jerusalem* (*J R A S*)، ۱۸۷۲ء، ص ۱۳۲ تا ۱۶۴؛ (۱۱) E. Berthels: *Safar Nama*، (روسی)، لینن گراڈ ۱۹۳۳ء، دیوان کی نئی طبع کے علاوہ جس کا وھاں ذکر ھے ایک قدیم ترین لیتھو چھاپ متن کا نسخه بھی موجود ھے، تبریز ۱۲۸۰ھ؛ (۱۲) ایک ترجیع بند جس کا مستند ھونا مشکوک ھے، روسی ترجمے کے ساتھ شائع ھوا ھے، اسے V. Zhukovski نے *Zopiski*، (۴: ۳۸۶ تا ۳۹۳) میں شائع کیا ھے؛ (۱۳) وجه دین کا متن مطبوعه بران ۱۹۲۵ء (Kaviani) .

(E. BERTHELS)

* **ناصر الدوله [الحمدانی]** : ابو محمد الحسن بن عبداللہ حمدانی خاندان [رک بآں] کا شہزادہ: وہ ۳۰۸ھ/(۹۲۰ - ۹۲۱ء) میں اپنے والد ابو الھیجاء عبداللہ [رک بآں] کے عامل کے طور پر الموصل کے صوبے میں کام کرتا رھا اور جب ابوالھیجاء ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں فوت ھو گیا تو وہ حمدانی خاندان کا سردار بن گیا ۔ چونکه ابوالھیجاء کا عباسی خلیفه المقتدر کی دوسری عارضی معزولی میں کچھ ھاتھ تھا، اس لیے المقتدر نے اپنی بحالی پر یه کوشش کی که الموصل میں حمدانی اقتدار کا خاتمه کر دیا جائے؛ چنانچه اس نے وھاں ایک ایسا حاکم مقرر کر دیا جس کا ان سے تعلق نه تھا ۔ بایں همه جب یه حاکم اسی سال فوت ھو گیا تو اس ساری مملکت پر الحسن کے مستقل حاکم ھونے کی توثیق کر دی گئی جو اس کے باپ کی تھی .

حمدانیوں نے عباسیوں کے تیزرو زوال سے جو اس زمانے میں شروع ھو گیا تھا، فائدہ اٹھاتے ھوے اپنی حدود مملکت کو وسیع کرنا شروع کر دیا تھا ۔ اگرچه وہ خلفا ھی کے باجگزار رھے، تاھم ۳۳۲ھ/۹۴۳ - ۹۴۴ء کے آتے آتے انھوں نے الجزیرہ اور شمالی شام کے بہت سے حصے پر اپنا تسلط قائم کر لیا ۔ ۳۲۲ھ/۹۳۴ء اور ۳۲۶ھ/۹۳۸ء میں الحسن نے دو دفعه آذر بیجان کو بھی اپنی مملکت میں شامل کرنے کی ناکام کوشش کی ۔ اس توسیع مملکت کے ابتدائی زمانے میں الحسن مقامی بغاوتوں کے دبانے میں بہت کچھ مصروف رھا ۔ اسے خلیفه کی خوشنودی کا خیال بھی رھا ۔ اسی بنا پر اس نے سپہ‌سالار مونس [رک بآں] کی المقتدر سے اس کے جھگڑے میں جو المقتدر کی موت کا باعث ھوا کچھ مدد نه کی ۔ باوجود اس کے ۳۲۳ھ/۹۳۵ء میں خلیفه الراضی نے اسے الموصل کی حکومت سے بر طرف کرکے اس کے چچا سعید کو موصل کا والی بنانا چاھا ۔ اس پر الحسن نے سعید کو قتل کرا دیا ۔ اگرچه الراضی نے پہلے تو اپنے حکم کی تعمیل بزور شمشیر کرانا چاھی، لیکن آخر کار اسے الحسن کی بحالی پر مجبور ھونا پڑا .

الراضی کے دور حکومت میں ابن الرائق [رک بآں] کا بطور امیر الامرا تقرر ایک ایسا واقعه ھے جس نے عباسیوں کے قدیم خاندانی نظام حکومت کا یکسر خاتمه کر دیا ۔ اس صورت کے پیش آنے سے خلیفه کی طاقت اور بھی کمزور ھو گئی اور ۳۲۷ھ/۹۳۸ - ۹۳۹ء میں الحسن نے اپنے مواجبات کی ادائی کو روکنے کی کوشش کی، لیکن

ابن الرائق کے جانشین بجکم [رک بآں] نے فی الفور رقوم واجب الادا جبراً وصول کر لیں۔ ۳۳۰ھ/ ۹۴۱ - ۹۴۲ء میں جب ابن الرائق جو دوبارہ بحال ہو چکا تھا اور خلیفہ المتقی دونوں بغداد سے جس پر البَریدی [رک بآں] بھائیوں نے قبضہ کر لیا تھا، الموصل میں بھاگ آئے تو الحسن نے ابن الرائق کو قتل کرا دیا اور خلیفہ کو مجبور کیا کہ وہ اسے امارت کا منصب مع خطاب ناصر الدولہ عطا کرے اور اس کے بعد اس نے اپنی بیٹی کی شادی خلیفہ کے بیٹے سے کر دی۔ اس نے اور اس کے زیادہ مشہور بھائی علی نے جس کو اسی زمانے میں سیف الدولہ [رک بآں] کا خطاب عطا ہوا تھا، دونوں نے مل کر خلیفہ کو بغداد میں بحال کرا دیا اور بریدیوں کو پھر بصرہ کی طرف بھگا دیا، لیکن ان کو فوراً ہی ترکی افواج کی بغاوت کی وجہ سے جو انہوں نے توزون کی سرکردگی میں کی الموصل واپس ہونا پڑا۔ المتقی نے توزون کو ناصر الدولہ کی جگہ امیر مقرر کر دیا، لیکن خلیفہ کی نمایاں بیچارگی سے جرأت پاکر توزون نے اپنے اختیارات کو بری طرح استعمال کرنا شروع کر دیا اور ۳۳۲ھ/۹۴۳ - ۹۴۴ء میں خلیفہ نے پھر حمدانیوں کے پاس جاکر پناہ لی۔ سیف الدولہ نے توزون کو جنگ میں شکست دینے کی ناکام کوشش کی۔ ادھر الحسن نے خلیفہ کو زیادہ محفوظ کرنے کے خیال سے الموصل سے الرّقہ بھیج دیا، تاہم چند ماہ کے بعد المتقی کو توزون نے وفاداری اور عقیدت کا یقین دلاتے ہوئے بغداد واپس آجانے پر راضی کر لیا، لیکن امیر توزون نے اسے راستے ہی میں جا لیا اور اندھا کرکے معزول کر دیا۔ اس پر ناصر نے خراج کی ادائی پھر روک دی، لیکن توزون اور المستکفی [رک بآں] نیا خلیفہ دونوں اس پر چڑھ آئے اور اسے ادائے زر خراج پر مجبور کر دیا۔ توزون ۳۳۴ھ/۹۴۵ - ۹۴۶ء میں فوت ہوگیا جس پر ناصر نے امارات کا منصب دوبارہ حاصل کرنے کے لیے کوشش کی، لیکن کچھ روز بعد اسی سال بغداد پر احمد بن بویہ معز الدولہ [رک بآں] نے قبضہ کر لیا۔ اس وقت سے ناصر کی تگ و دو کا فقط ایک میدان رہ گیا اور وہ یہ کہ وہ آل بویہ کے اقتدار کے مقابلے میں اپنا اقتدار برقرار رکھے۔

یہ کشمکش فوراً شروع ہوگئی۔ معزالدولہ نے بغداد میں جم کر بیٹھتے ہی حمدانیوں پر حملہ کر دیا۔ اگرچہ ناصر الدولہ نے اسے دارالخلافے کی طرف واپس دھکیل بھی دیا اور مشرقی کنارے پر قبضہ کرکے مدوّر شہر کا راستہ بند کر دیا لیکن بالآخر معز الدولہ نے حمدانیوں کی افواج کو باہر نکال دیا۔ ناصر ہٹ کر عُکبرا میں چلا آیا اور وہاں سے صلح کی درخواست کی کہ اسے تکریت کے شمالی علاقے سمیت شام اور مصر کی باجگزار امارت مل جائے، لیکن اس کے لشکر میں ترکی فوجوں نے بغاوت برپا کر دی اور اس صلح کی تکمیل سے پیشتر ہی اسے راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور اس بغاوت کو وہ المعز کی بھیجی ہوئی فوج کی امداد ہی سے دبا سکا۔ اس کی مدد کرنے سے المعزّ کا مقصد بلاشک یہ تھا کہ حمدانیوں کی مملکت میں کم از کم اس وقت تک کچھ نظم و نسق قائم رہ سکے جب تک وہ اسے خود اپنی مملکت میں شامل کر لینے کے لیے تیار ہو، کیونکہ اس وقت اس نے ناصر کے ایک بیٹے کو بطور یرغمال اپنے پاس رکھ لیا اور دو سال بعد پھر الموصل پر حملہ کر دیا، مگر اس سے حاصل کچھ نہ ہوا؛ کیونکہ المعز کو اپنا مقصد حاصل کرنے سے پہلے ہی صلح کے لیے مجبور ہونا پڑا۔ ہوا یہ کہ ایران میں بغاوت ہوگئی اور وہاں اس کے بھائی کو اس کی مدد کی

ضرورت پیش آ گئی۔ ناصر نے اب دیار ربیعہ، الجزیرہ اور ملک شام کا خراج ادا کرنا منظور کر لیا اور یہ بات بھی مان لی کہ اس کی ساری مملکت میں خلیفہ کے نام کے بعد تین بویہی سرداروں کا نام بھی خطبوں میں پڑھا جایا کرے گا۔

۳۴۵ھ / ۹۵۶ - ۹۵۷ء تک خود مختار حریفوں میں کسی قسم کا فساد نہ ہوا۔ اسی سال المعز کو بغداد سے ایک بغاوت کو فرو کرنے کے لیے باہر جانا پڑا اور موقعہ پا کر ناصر نے اپنے دو بیٹوں کو بغداد پر قبضہ کرنے کے لیے بھیج دیا۔ ادھر المعز باغی امیر کو دبا لینے میں کامیاب ہوگیا اور جب وہ واپس بغداد پہنچا تو حمدانی فرار ہو گئے۔ اس اشتعال انگیزی کے باوجود المعز نے اسی بات پر اکتفا کی کہ وہ ان سے فی الفور تاوان وصول کرے اور ناصر سے ادائے خراج کے معاہدے کی تجدید کرائے، لیکن جب ناصر نے دوسرے سال خراج کی ادائی پھر روک لی تو پھر اس نے اس کے خلاف مزید کارروائی کی، وہ اس کے علاقے میں بڑھ آیا اور موصل اور نصیبین پر قبضہ کر لیا اور آخر میں الرحبہ پر بھی فوجیں بھیج دیں۔ ناصر نے جو پہلے میا فارقین کی طرف بھاگا تھا اور پھر وہاں سے حلب جہاں سیف الدولہ خود مختارانہ طور پر حکومت کرتا تھا، چلا آیا تھا صلح کی کوشش کی، لیکن اس دفعہ المعز نے اس کی درخواست کو رد کر دیا اور معاہدہ صلح پر فقط اس وقت آمادہ ہوا جب سیف الدولۃ نے اپنے آپ کو اپنے بھائی کی جگہ الموصل، دیار ربیعہ اور الرحبہ کا باجگزار امیر بننے کے لیے پیش کیا۔

پانچ سال بعد ۳۵۳ھ/۹۶۴ء میں ناصر نے از سرنو اپنے علاقے کے باجگزار مالک بننے کے لیے گفت و شنید کا سلسلہ شروع کیا، لیکن اس نے اپنے مطالبات میں ایک زائد مطالبہ یہ بھی شامل کر دیا کہ اس کے بیٹے ابو تغلب الغضنفر [رک باں] کو اس کا جانشین تسلیم کر لیا جائے۔ اس مطالبے کو ماننے کے لیے المعز آمادہ نہ تھا۔ اس نے حمدانیوں پر پھر حملہ کرکے الموصل اور نصیبین پر قبضہ کر لیا، لیکن اس موقع پر حمدانیوں کو اس کا مقابلہ کرنے میں زیادہ کامیابی ہوئی اور آخرکار ایک معاہدہ طے پا گیا جس کی رو سے ابو تغلب نے یہ ذمہ لیا کہ وہ اپنے باپ کی سابقہ املاک کا خراج خود ادا کرے گا۔

۳۵۶ھ/۹۶۷ء میں المعز اور سیف الدولہ دونوں وفات پا گئے۔ ناصر کا آخری کارنامہ جس کا وقائع نگاروں نے ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں کو یہ مشورہ دیا کہ وہ المعز کے بیٹے بختیار پر اس وقت تک حملہ کرنے سے باز رہیں جب تک اس کے وہ تمام اموال و ذرائع ختم نہ ہو جائیں جو اسے باپ سے ورثے میں ملے ہیں [دیکھیے ابن الاثیر: الکامل، مطبوعہ قاہرہ، ۸: ۲۲۸-۲۲۹]۔ اس وقت اس کو اس کے بیٹے ابو تَغلب نے قلعہ میں نظر بند کر دیا، کیونکہ سیف الدولہ کی موت کے بعد جس سے ناصر کو بے حد محبت تھی، ناصر کو زندگی میں کوئی دلچسپی نہ رہی تھی۔ مزید برآں اس نے لالچ کی وجہ سے اپنے خاندان والوں کو اتنا مخالف کر لیا تھا کہ انھوں نے سارے معاملات کو براہ راست اپنے ہاتھوں میں لے لینے کا فیصلہ کر لیا۔ ابو تغلب جو اس کی جگہ باجگزار مقرر ہو چکا تھا اور اس کی 'والدہ' یعنی ناصر کی کُرد بیوی فاطمہ بنت احمد نے اس کا مال و متاع اور قلعوں پر قبضہ کر لینے کی تجویز کی اور جب ناصر نے اپنے ایک اور بیٹے کی مدد حاصل کرنے کی کوشش کی تو انھوں نے اس کو السلامۃ کے قلعہ میں جو اردمشت کے قلعوں میں سے تھا، قید کر دیا وہ قید ہی کی حالت میں اس کے دوسرے سال یعنی

[illegible] ایک سال بعد فوت ہو گیا.
ناصر الدولہ کی حکومت اس علاقے کے لیے جو اس کے زیر اقتدار تھا ایک مصیبت تھی۔ ابن حوقل [رک بآں] جو اسی زمانے کا آدمی ہے متفرق مقامات پر اس کے تباہی خیز استحصال، خراج بزور اور ظالمانہ ضبطی املاک (دیکھیے اس کا تذکرہ بذیل الموصل، بلد، سنجار اور نصیبین) کا ذکر کرتا ہے۔ مسکویہ لکھتا ہے کہ زمینداروں کے خلاف فرضی دعاوی تیار کر کے وہ انھیں اس بات پر مجبور کر دیا کرتا تھا کہ وہ اپنی اراضی اس کے ہاتھ سستے داموں فروخت کر دیں تاآنکہ وہ الموصل کا فقط جاگیردار ہی نہ رہا بلکہ اس علاقے کے اکثر حصے کا مالک بھی بن گیا.

مآخذ: (۱) مسکویہ: تجارب الامم، (در Amedroz و Margoliouth: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*)؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، (طبع Barbier de Meynard)، ج ۸؛ (۳) ابن حوقل (طبع دخویہ)؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، جلد ۶ و ۷، سنہ ۳۱۷ تا ۳۵۸ھ، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۵) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۲: ۱۱۳ تا ۱۱۷، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۶) ابن خلدون: ج ۴؛ (۷) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ (طبع Juynboll، ج ۲)؛ (۸) التنوخی: نشوار المحاضرہ (طبع Margoliouth، ج ۱)؛ (۹) Freytag: *Geschichte der Dynastiender Ham-daniden*.

(HAROLD BOWEN)

* **ناصر الدین:** رک بہ محمود اوّل، محمود ثانی محمود، محمود ثالث.

* **ناصر الدین قُباچہ:** رک بہ سندھ.

⊗ **ناصر علی سرہندی:** علی تخلص، والد کا نام رجب علی تھا۔ سادات کے ایک نجیب خاندان میں سے تھے۔ ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء کے قریب سرہند [رک بآں] میں پیدا ہوئے۔ مغل شہنشاہ شاہجہان کا زمانہ تھا۔ شیخ احمد سرہندیؒ (م ۱۶۲۴ء) کے فرزند شیخ محمد معصوم (م ۱۶۶۸ء) سرہند میں رہ کر تحریک تجدید کو بلاد و امصار میں پھیلا رہے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس زمانے میں شیخ ناصر علی نے تعلیم و تربیت حاصل کی وہ مسلمانان ہند کے سیاسی تفوق اور دین و فقر میں نئی زندگی کا زمانہ تھا۔ حسین قلی خان نشتر عشق (مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری برگ، ۶۳۱) میں لکھتے ہیں کہ ناصر علی شاہجہان آباد میں رشد و تمیز کو پہنچے۔ لازماً ان حالات کے اثرات ان کی سیرت و شخصیت پر پڑے۔ جب ان کا شعور پختہ ہو چکا تھا تو شیخ محمد معصوم کے ہاتھ پر بیعت کی اور سلسلہ نقشبندیہ سے منسلک ہو گئے۔ شیخ موصوف کی تعریف میں ان کے متعدد اشعار ہیں۔ ان کی آزاد مشربی آخری دم تک قائم رہی.

ناصر علی نے بچپن ہی میں مشق سخن شروع کر دی۔ محمد افضل سرخوش مؤلف تذکرہ کلمات الشعرا کے ہم صحبت تھے۔ لوگوں نے جب کم عمری میں ناصر علی کی مضمون آفرینی اور بلند خیالی کو دیکھا تو کہنا شروع کر دیا کہ مُلّا ندیم کا مسودۂ اشعار کہیں سے مل گیا ہے اور اس کے اشعار اپنے نام پر پڑھ دیتا ہے۔ محمد افضل سرخوش نے اس بات کا ذکر ناصر علی سے کیا؛ چنانچہ طے پایا کہ دونوں امتحان کے طور پر آب استادہ است، آفتاب استادہ است والی زمین میں طرحی غزلیں کہیں (کلمات الشعراء، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۴۷ و ۷۵)۔ ناصر علی نے معترضین کا جواب اس شعر سے دیا:

اہل ہمت را نباشد تکیہ بر بازوی کس
خیمۂ افلاک بی چوب و طناب استادہ است

سرہند میں رہتے ہوئے ناصر علی کے تعلقات

شیر خاں لودھی مولف تذکرہ مرآۃ الخیال اور اس عہد کے ایک مشہور علم دوست نواب شکر اللہ خاں خاکسار سے بھی قائم ہوئے اور ان دونوں سے خط و کتابت بھی ہوئی ۔ (دیکھیے مرآۃ الخیال ، طبع منشی سلیم اللہ ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء ، ص ۲۶۸ تا ۲۷۸ ، ۳۵۳ ، ۳۵۴) ۔ ان باتوں سے پتا چلتا ہے کہ اپنے زمانے کے اہل کمال ناصر علی کی عظمت کے قائل تھے ۔ مشہور تذکرہ نگار غلام علی آزاد بلگرامی [رک باں] بھی ناصر علی کے قریب تر زمانے میں گزرے ہیں ۔ ۱۱۱۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۰۰ھ میں وفات پائی ۔ انہوں نے اپنے دونوں تذکروں سرو آزاد اور خزانۂ عامرہ میں ناصر علی کا ذکر کیا ہے ۔ وہ ناصر علی کی فصاحت لفظی اور معنی آفرینی کی بڑی تعریف کرتے ہیں ۔

ابتداء میں ناصر علی نے سیف خاں بدخشی کی ملازمت اختیار کی اور جب ۱۰۸۶ھ کے بعد اورنگ زیب عالمگیر نے سیف خاں کو الہ آباد کی حکومت تفویض کی تو ناصر علی بھی ساتھ گیا اور ۱۰۹۵ھ میں نواب موصوف کی وفات تک ساتھ رہا (دیکھیے سرو آزاد، ۱۲۹، ۱۳۰) ۔ سیف خاں کی تعریف میں دیوان ناصر علی میں کئی اشعار موجود ہیں ۔ محمد افضل سرخوش لکھتے ہیں (کلمات الشعراء ، ص ۴۷، حاشیہ ۳) کہ ایک روز ناصر علی سیف خاں کے ہمراہ نواب کو کلتاش عالمگیری کے گھر گیا اس کا ایک شعر سن کر نواب نے از راہ قدر دانی ایک ہزار روپے پیش کیے لیکن ناصر علی نے قبول نہ کیے اور سیف خاں کی طرف رخ کرکے کہا "ما بخدمت ایں بزرگ می باشیم هر گاه گرسنه میشوم از مطبخش شوربای میرسد" ۔ یہ اس درویش صفت شاعر کا استغنا تھا ۔

سیف خاں کی وفات کے بعد کچھ عرصہ تک ناصر علی کا قیام سر ہند میں رہا ۔ لیکن ۱۱۰۰ھ میں دکن کا سفر اختیار کیا اور وہاں اورنگ زیب کے سالار لشکر نواب ذوالفقار سے روابط قائم ہوئے ۔ نواب موصوف کی مدح میں ناصر علی نے غزل کہی جس کا مطلع تھا :

اے شان حیدری زجبین تو آشکار
نام تو در نبرد کند کار ذوالفقار

ذوالفقار خان نے اس سے آگے نہ بڑھنے دیا اور ایک زنجیر فیل اور تیس ہزار روپے نقد دیے جو ناصر علی نے اپنے مکان تک پہنچنے سے پہلے لوگوں میں بانٹ دیے ۔

۱۱۰۳ھ میں ذوالفقار خان کرناٹک کی تسخیر پر مقرر ہوا اور ناصر علی بھی ساتھ گیا ۔ وہاں کنجی کے ایک مجذوب شاہ حمید الدین سے عقیدت پیدا ہوگئی جس کا ذکر ناصر علی نے اپنی مثنوی میں بڑی نیاز مندی کے ساتھ کیا ہے ۔ نواب غضنفرخان حاکم کنجی سے بھی وہاں ربط قائم ہوا ۔ ناصر علی کا ایک اور ممدوح شاہ عادل بھی تھا ۔

آخرکار ناصر علی دکن سے واپس ہوا اور شاهجہان آباد میں قیام پذیر ہوا اور زندگی کے باقی ایام بے نیازی اور وارفتگی سے قلندرانہ انداز میں بسر کیے ۔ ۲۰ رمضان المبارک ۱۱۰۸ھ/۱۲ اپریل ۱۶۹۷ء کو ساٹھ سال کی عمر میں وفات پائی اور خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے جوار میں قبر بنی ۔ ناصر علی کے لڑکے کا نام علی عظیم تھا ۔ وہ بھی شاعر تھا ۔

دیوان غزلیات کے علاوہ ناصر علی کی مثنویوں کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ ایک مثنوی پدماوت اور رهمالت کے متعلق تھی ۔ یہ هندی زبان کا ایک قصہ تھا جسے انہوں نے فارسی میں منتقل کیا ۔ عاقل خان رازی (م ۱۱۰۸ھ) نے بھی اس قصے کو فارسی نظم کا جامہ پہنایا (دیکھیے کلمات الشعراء، ص ۴۰ ، حاشیہ ۳) ۔ چونکہ دونوں معاصر تھے

اس لیے ممکن ہے عاقل خان رازی نے ناصر علی کا ہی تتبع کیا ہو۔ یوسف زلیخا کی زمین میں بھی ایک مثنوی ہے ۔ بقول محمد افضل سرخوش مثنوی بڑی رنگین اور طرز نو میں ہے ۔ خان آرزو مجمع النفائس (ورق ۶۲۹ - ۳۰) میں اسے شور انگیز قرار دیتا ہے ۔ آزاد بلگرامی نے خزانۂ عامرہ (ص ۳۰۸) میں لکھا ہے کہ اہل بغداد عربی اور فارسی دونوں زبانیں جانتے ہیں اور ذوق و سماع کی مجالس میں اکثر اس مثنوی کو پڑھتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے، ناصر علی اسلوب تازہ رکھتے ہیں، لیکن مثنوی میں انہوں نے غزل میں بھی یدبیضا دکھایا ہے ۔ خان آرزو نے ناصر علی کی اس کے علاوہ ایک عارفانہ مثنوی کا بھی ذکر کیا ہے جس میں متعدد بحور ہیں ۔ رباعیات اور پرکیف غزلیں بھی ہیں (مجمع النفائس، ورق ۶۳۰) ۔ خان آرزو کا بیان ہے کہ اس کا آغاز اس طرح ہوا ہے : ایں دوم دفتر کہ معجون میشود ۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری نے اپنے مخطوطہ عدد ۶۹ Api VI، میں آخر الذکر دونوں مثنویوں کو یکجا کر دیا ہے ، لیکن دوسری مثنوی ناقص الآخر ہے اور اس میں شاہ حمید الدین کے علاوہ بو علی قلندر (م - ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء) کا ذکر ملتا ہے جن سے زندگی کے آخری ایام میں ناصر علی کی عقیدت بڑھ گئی تھی ۔

ناصر علی کا دیوان غزلیات محمد افضل سرخوش مؤلف کلمات الشعراء نے مدوّن کیا تھا ۔ اس میں تقریباً دو ہزار ابیات ہیں، جن میں بیس رباعیات، چند چھوٹے چھوٹے قصائد و قطعات اور کچھ فرد شامل ہیں ۔ دیوان مطبع نول کشور میں تین بار اور مرتضوی و مطبع حسنی میں ایک ایک بار چھپ چکا ہے ۔ اندر من مراد آبادی نے بہار باغ کے نام سے اس کی شرح لکھی ہے جس کا ایک قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے ۔

اپنے زمانے میں ناصر علی کی شہرت ہر طرف پھیل گئی تھی ۔ محمد افضل سرخوش اُنہیں آبروئے ہندوستان کہتا ہے ۔ میرزا معز فطرت ، سر خوش وغیرہ شعراء نے اُن کی پیروی کی ۔ آزاد بلگرامی اور خان آرزو جیسے نقادان سخن نے ان کی تعریف کی ہے ۔ آزاد بلگرامی مجدّد طرز الفاظ و معانی کہہ کر ناصر علی کو داد دیتا ہے ۔ خان آرزو کہتا ہے کہ ان کے اشعار شوخ اور شور انگیز ہیں اور مضامین پیچیدہ اور نازک ۔ جہاں تک ناصر علی کے موضوعات کا سوال ہے وہ زیادہ تر متصوفانہ اخلاق مثلاً توکّل ، ترک و استغناء ، عجز و انکسار، تواضع وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں وہ عام طور پر مثالیے کے ذریعے ذہن نشین کراتے ہیں جن میں کسی دعوے کی تائید میں کوئی برمحل مثال ہوتی ہے ، لیکن ان کے اشعار میں حقائق عالم کے متعلق ایسے بصیرت افروز افکار نہ ہونے کے برابر ہیں جو ان کے معاصر میرزا عبدالقادر بیدل (رگ باَں) کے ہاں بکثرت پائے جاتے ہیں اور جن کی بناء پر شاعر مشرق علامہ اقبال (رگ باَں) نے بیدل کو "ہمارا عظیم مفکّر شاعر" کہا تھا ، دیکھیے : *Reconstruction* : Iqbal *of Religious Thought in Islam* ، ص ۱۱ ، ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ نے اپنی کتاب فارسی زبان و ادب میں ناصر علی کی مضمون آفرینی کا تجزیہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی اس کی حقیقی خصوصیّت ہے ۔ خیال آفرینی ، نازک خیالی ، معنی یابی ، بلند خیالی اور معانیٔ تازہ سب اسی ایک طرز کے مختلف نام ہیں ۔ سید صاحب نے بتایا ہے کہ جب ناصر علی کے مضمون کو سمجھنے کے لیے دور کی مناسبتیں تلاش کرنی پڑتی

ہیں تو اس کی شاعری چیستان نظر آنے لگتی ہے (دیکھیے: فارسی زبان و ادب، ص ۲۱۲ تا ۲۲۵)۔ بہرحال فصاحت زبان، شوخی بیان اور معنی آفرینی کی وجه سے ناصر علی بڑی شہرت رکھتے تھے اور حافظ، رومی، فغانی اور نظیری کو اپنا استاد تسلیم کرتے تھے۔ ابتداء میں صائب تبریزی کے مداح تھے لیکن بعد میں کہا:

علی شعرم بایران می برد شهرت ازاں ترسم
که صائب خوں بگرید آب در دفتر شود پیدا

اور معاصرین میں سے وہ کسی کو اپنا همسر نہیں سمجھتے تھے۔

مآخذ: (۱) محمد افضل سرخوش: کلمات الشعراء، طبع دلاوری، لاہور ۱۹۱۲ء بمدد اشاریه؛ (۲) شیر خان لودھی: مرآۃ الخیال، طبع منشی سلیم الله ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء، ص ۳۵۲ تا ۳۶۱؛ (۳) آزاد بلگرامی: سرو آزاد، حیدر آباد دکن، ۱۹۱۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲؛ (۴) وہی مصنف: خزانهٔ عامره، کان پور ۱۸۷۱ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۳؛ (۵) حسین قلی خان: نشتر عشق، قلمی پنجاب یونیورسٹی لائبریری APFI ۱۵، ورق ۳۴۵ ب تا ۳۴۹ ب؛ (۶) خان آرزو: مجمع النفائس، قلمی پنجاب یونیورسٹی لائبریری، عدد PFI ۲۴، ورق ۶۲۹ تا ۶۳۹؛ (۷) قدرت الله گوپاموی: تذکره نتائج الافکار، بمبی ۱۳۲۶ھ، ص ۵۷۴ تا ۵۸۳؛ (۸) صدیق حسن خان: شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ ۳۰۳ تا ۳۰۵؛ (۹) شبلی نعمانی: شعر العجم، ج ۳، علی گڑھ ۱۹۱۰ء ص ۱۹۸؛ (۱۰) سید عبد الله: فارسی زبان و ادب، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۲ تا ۲۲۵، (۱۱) عبدالغنی: ناصر علی سرہندی، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب، ج ۲، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۳۸۵ تا ۳۹۳؛ (۱۲) دیوان ناصر علی، مطبع حسنی؛ (۱۳) مثنویات ناصر علی قلمی، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، عدد ۶۹، APL VI؛ (۱۴) H. Ethe : *G, I, Ph* : ۲۵۲، ۳۱؛ (۱۵) Ivanow : *Descxiptive Catal : of the Persien Mss.*، *Asiatic Society of Bengal*، عدد ۲۷۸، ۲۸۹؛ (۱۶) Muhammad : *Collection*/عدد ۸۱۳ تا ۸۱۷؛ (۱۷) Iqbal : *Reconstruction of Religious throught in Islam*، ص ۱۱، ترجمه از نذیر نیازی (تشکیل جدید الہیات اسلامیه) لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۲؛ (۱۸) Abdul Ghani : *Life & Wosks of Abdul Qadir Bedil*، لاہور ۱۹۳۰ء بمدد اشاریه، (عبدالغنی، رکن اداره نے لکھا)۔

(اداره)

* **ناصر عندلیب**: رک به درد (خواجه میر)۔

* **النّاصر الدین الله**: متعدد زیدی اماموں کا تکریمی لقب۔

بحیرۂ خزر کے زیدیوں میں سے یه لقب (۱) النّاصر الکبیر الأُطْرُوش [رک باں] اور اس کے پوتے اور (۲) النّاصر الصّغیر الْحُسَیْن بن الْحَسَن بن الْحَسَن بن علی نے اختیار کیا۔ مؤخّر الذکر نے مملکت بھی حاصل کر لی، جس کی ابتداء ہَوسَم سے ہوئی، جہاں اسے زیدیوں کی سابقه سلطنت سے متعلق بعض چیزیں دستیاب ہوئیں۔ وہ زیدیت کے مذہبی کردار پر بہت زور دیتا تھا۔ اس نے خزانهٔ سلطنت میں سے کچھ رقم ان لوگوں کی امداد کے لیے مخصوص کر رکھی تھی جو قرآن پاک حفظ کیا کرتے تھے۔ وہ شاعر بھی تھا، اس کی وفات (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) کے بعد ہَوسَم میں اس کا مقبره زیارت گاہ خاص و عام بن گیا جس کی زیارت کو لوگ بڑی ارادت سے دور دور سے آتے تھے۔

(۲) ائمه یمن میں سے یه لقب مندرجه ذیل اماموں نے استعمال کیا ہے:

(۱) النّاصر احمد جو الہادی یحیٰی اور بنت عمّ فاطمه کے بطن سے تھا جو یحیٰی کی زوجه تھی۔ اس خونریز لڑائی میں جو اس کے باپ کو ایک

نئی سلطنت کی بنیاد رکھنے کے لیے لڑنا پڑی ، احمد نے اپنے بڑے بھائی محمد کے مقابلے میں زیادہ ممتاز خدمات انجام دی تھیں ۔ یہ درست ہے کہ الہادی کی وفات (۲۹۸ھ/۹۱۱ء) کے کچھ روز بعد پہلے پہل بیعت محمّد ہی نے لی اور المرتضیٰ کے لقب سے وہی فرمانروا ہوا ، لیکن چھ ماہ کے بعد ہی وہ تخت سے دست بردار ہو گیا کیونکہ وہ قرامطی علی بن فضل کے مقابلے میں کچھ کام کرکے نہ دکھا سکا، لہذا اس نے خود اپنی جگہ اپنے طاقتور بھائی احمد کا نام تجویز کیا جسے بنو خوّلان خاص طور پر پسند کرتے تھے ۔ صفر ۳۰۱ھ/ اگست ستمبر ۹۱۳ء میں جب لوگوں نے احمد کی عام بیعت کی اور حلف وفاداری اٹھایا ، اس وقت ایک قصیدے میں پر زور تحریص کی گئی تھی کہ وہ قرامطہ کے خلاف سخت کارروائی کرے ، اس لیے اس نے قرامطہ کے خلاف جہاد کرنا اپنا اوّلین فریضہ قرار دیا اور نہایت جدوجہد اور کامیابی کے ساتھ یمن کو اسماعیلی مذہب اختیار کرنے سے بچا لیا ۔ اس کا انتقال بمقام صَعدہ غالباً ۳۱۵ھ/۹۲۷ء میں ہوا ، چنانچہ اس کا مقبرہ وہاں موجود ہے ۔ اس کے بعد جس کسی نے بھی النّاصر کا لقب اختیار کیا، وہ اسی کے خاندان کا یا اس کی کسی شاخ کا رکن تھا ۔ اس کے فوراً بعد اس کا جانشین : (۲) ابو الفتح النّاصر الدَّیلمی ہوا جو اس کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا ۔ اس کا یہ لقب علاقہ خزر میں فوجی سرگرمیوں کی وجہ سے پڑا تھا ۔ یمن میں اپنے پیش رووں کے طریقے کے خلاف اس نے اپنی فوجی نقل و حرکت صنعاء کے جنوب میں شروع کی، جہاں ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں وہ علی الصُّلَیحی کے مقابلے میں لڑتا ہوا مارا گیا اور ذمار کے قریب دفن ہوا ۔

(۳) النّاصر صلاح الدین کی زندگی نمایاں طور پر اندرونی جنگ و جدل ہی میں گزری اور اسی وجہ سے بالآخر اس کی موت واقع ہوئی ۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں کئی اماموں نے امامت کے استحقاق کا دعوے کیا اور اسی صدی کے وسط میں اس کے والد المہدی علی بن محمّد نے خاصا اثر و رسوخ حاصل کر لیا ۔ ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء یعنی اس کی موت کے زمانے تک جو ذَمّار میں ہوئی ، یہ رسوخ بہت کچھ کم ہو چکا تھا ۔ اس کے بعد صلاح الدّین پورا امام بن گیا اور رسولیوں [رَک باں] کے خلاف تہامہ تک بڑھ آیا ، لیکن جب ۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء میں وہ صنعاء میں فوت ہو گیا تو اس کی موت عام بدامنی کے خیال سے دو ماہ تک خفیہ رکھی گئی اور اس کی لاش کو ایک تابوت میں بند کر کے اوپر سے پلاستر چڑھا کر قلعے میں رکھ دیا گیا ۔ جب اس کی موت کی افواہ قاضی الدّواری نے صَعدہ میں سنی تب کہیں جا کر اس نے صنعاء میں اس کے دفن کا انتظام کیا ۔ اس کے بیٹے علی بن صلاح الدّین کو صرف "امام جہاد" ہی تسلیم کیا گیا اور وہ ۸۴۰ھ/۱۴۳۶ء - ۱۴۳۷ء میں بعارضہ طاعون فوت ہو گیا جس کے اور بھی بہت سے لوگ شکار ہوئے ۔ جب سخت مخالفت کے باوجود ایک زیدی سلطنت دوبارہ قائم ہوئی تو تہامہ کے نوخیز طاہریہ خاندان (۸۵۰ تا ۹۲۳ھ/ ۱۴۴۶ء تا ۱۵۱۷ء) نے اسے تباہ کر دیا ، بالخصوص اس خاندان کے دوسرے بادشاہ عبدالوہّاب بن داؤد نے جو ۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء میں بادشاہ ہوا ، اس تباہی میں بڑی سرگرمی دکھائی تا آنکہ نویں صدیھ / پندرھویں صدیء میں الہادی عزّالدّین بن الحسن نے پھر زیدیوں کی سلطنت کو بحال کر کے اس کے حدود کو وسیع کیا ۔ (۴) اس کا بیٹا النّاصر الحَسَن بن عزّالدّین

(حدود ۹۰۰ھ تا ۹۲۹ھ/۱۴۹۴ء - ۱۵۲۲ء) جس نے شروع ھی سے علم و فضل کی محبت اپنے باپ سے ورثے میں پائی تھی، صرف شمالی علاقے میں اپنی محدود طاقت کو برقرار رکھ سکا۔ اسے ایک طویل مدت تک ایک منکر امامت المنصور محمّد بن علی السّراجی کے پاس صنعاء میں عمر گزارنا پڑی؛ (۵) النّاصر اَلْحَسَنْ بن علی بن داؤد نے دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی میں ترکوں کے خلاف شمال میر ایک مرکز مقاومت و مقابلہ قائم کیا، جو ۹۲۷ھ/۱۵۲۱ء سے اور ۹۴۳ھ/۱۵۳۶ء سے اس ملک میں گھستے چلے آ رہے تھے، لیکن ترکوں نے اسے ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء - ۱۵۹۶ء میں قید کر لیا۔ المنصور بن القاسم (م ۱۰۲۹ھ/۱۶۲۰ء) کے خاندان میں بہت سے مدعیان امامت گذرے ہیں۔ ان میں سے ترکوں کی پہلی فتح کے اثرات سے رہائی دلانے والا؛ (۶) النّاصر محمد بن اسحق بن المہدی احمد تھا۔ اس نے پہلے پہل ۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء - ۱۷۲۴ء میں شمالی علاقے میں سفیان کی پہاڑیوں کے درمیان بنو بکیل میں اپنا مستقر قائم کیا پھر ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۶ء - ۱۷۲۷ء میں جنوب کی جانب ظُفار کے مقام پر ٹھکانا بنایا، لیکن آخرکار اسے اپنے برادر عمزاد کے بیٹے المنصور الحُسَینْ بن القاسم بن اَلْحَسَنْ بن المہدی احمد کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ اس نے ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ء میں ایک معمولی آدمی کی حیثیت سے صنعاء میں وفات پائی؛ (۷) النّاصر عبداللہ بن حُسن جسے ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء میں ان بد دل فوجوں نے جنہیں حد سے زائد فضول خرچ امام المنصور علی بن المہدی عبداللہ نے برطرف کر دیا تھا، امامت کے لیے طلب کیا۔ اس نے پختہ اعتقادات اپنے دادا اَلْمُتَوَکِّل احمد اور اپنے پر دادا المہدی عباس سے ورثے میں پائے تھے، لہذا وہ مصر ہوا کہ شریعت پر جس میں لوگ سستی اور سہل انگاری سے کام لینے لگے تھے، سخت پابندی کے ساتھ عمل کیا جائے۔ اس غرض کی تکمیل کے لیے اسے نماز تک کے سکھانے کے لیے معلم مقرر کرنا پڑے۔ وہ ایک پرامن دورے پر وادیٔ ضہر کی طرف جو صنعاء کے شمال مغرب میں ہے، جا رہا تھا تو بنو ھمدان کے لوگوں نے ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں اسے اور اس کے چھ ساتھیوں کو کمین گاہ میں چھپ کر قتل کر دیا۔ اس کی جگہ اس کے پیش رَو کا بھائی الہادی محمّد بن المہدی عبداللہ جانشین ھوا جسے مدت دراز سے عبداللہ بن حسن نے قید کر رکھا تھا۔ جیسا کہ امام کے لیے ضروری ہے مذکورہ بالا ائمہ میں سے اکثر نے بہت کچھ لکھا لکھایا؛ بہت سی تصانیف جو فقہ کے متعلق ھیں، محفوظ رہ گئی ہیں، یہ زیادہ تر ابتدائی یمنی ائمہ نے لکھی ھیں.

مآخذ: دیکھیے مادہ زیدی.

(R. STROTHMANN)

* **الناصر لدین اللہ**: ابو العباس احمد بن المستضیٔ بِاَمْر اللہ، چونتیسواں عباسی خلیفہ (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ/۱۱۸۰ء تا ۱۲۲۵ء)، جس کی والدہ زُمرّد نامی ایک ترکی کنیز تھی.

وہ اس خلافت کے آخری عہد کا ایک اکیلا خلیفہ تھا جو محکم طرز عمل پر کاربند رہ سکا۔ اس کا مطمح نظر معیّن تھا، یعنی یہ کہ خلافت کو بحال کیا جائے۔ خلیفے کو اس واقعے سے بھی بہت کچھ مدد ملی کہ سلجوقیوں کی سلطنت کی دنیوی طاقت آہستہ آہستہ زوال پذیر ھو رہی تھی۔ ان اضطراب خیز ہنگاموں کے درمیان جو اس سلطنت کی قطعی تباہی کا باعث ھوئے خلیفہ نے بھی حتی المقدور اس کے جلد سے جلد ختم کر دینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا،

سلجوقیوں کے نسبت سے زیادہ طاقت ور حریف خوارزم شاہ تکش کی جب نیم جان سلطنت سلجوق کے آخری بادشاہ طغرل ثانی سے جنگ ہوئی تو خلیفہ نے بلا تامل خوارزم شاہ کی طرفداری اور مدد کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس لڑائی میں سلجوقیوں کو رَے کے مقام پر شکست ہوئی؛ طغرل لڑتا ہوا مارا گیا اور سلجوقیوں کی سلطنت ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی (ربیع الاوّل ۵۹۰ھ/مارچ ۱۱۹۴ء) ۔

دونوں خلیفوں کے سیاسی اغراض میں سخت اختلاف تھا؛ چنانچہ خلیفہ اور خوارزم شاہ کے درمیان سلجوق علاقے کی تقسیم کا معاملہ پیش ہوا تو ایک جھگڑا پیدا ہو گیا ۔ خلیفہ چاہتا تھا کہ موقع سے فائدہ اٹھا کر ایرانی صوبوں کو اپنی ذاتی اسلاک میں شامل کر لے؛ خوارزم شاہ کا مقصد یہ تھا کہ اپنے شاہی جاہ و جلال کی بدولت سلجوقیوں کی ساری مملکت کا وارث قرار پائے ۔ جس وقت تکَش مشرقی ممالک میں مصروف جنگ و پیکار تھا خلیفہ کے وزیر ابن القصّاب نے موقعہ کو غنیمت جان کر خوزستان اور دیگر ولایات ایران کو فتح کر لیا (آغاز ۵۹۱ھ/۱۱۹۵ء)؛ لیکن تکش نے اپنی واپسی پر اس کی افواج کو شکست فاش دی (شعبان ۵۹۲ھ/جولائی ۱۱۹۶ء)؛ چنانچہ خلیفہ کو اپنی فتوحات سے دست بردار ہونا پڑا فقط خوزستان اس کے لیے چھوڑ دیا گیا ۔

سالہائے آیندہ میں عراق عجم کے مقامی حکمرانوں کی سازشوں میں خلیفہ کا بھی ہاتھ تھا جو عام طور پر خوارزم شاہ علاءالدینؒ محمدؐ (۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء) کے خلاف تھیں ۔ آخر (۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء) میں خوارزم شاہ کے ساتھ اختلاف بہت زیادہ بڑھ گیا؛ چنانچہ اسی سال خلیفہ نے خوارزم شاہ کے ایک حامی اوغلمش Oghalmish ، یعنی عراق عجم کے حاکم کے وزیر کو اسمٰعیلی گماشتوں کے ہاتھوں قتل کرا دیا؟ اس پر خوارزم شاہ نے خلیفہ کے خلاف ایک فیصلہ کن معرکے کا ارادہ کیا اور لڑائی کی تیاری شروع کر اور ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء میں عراق عجم پر حملہ کر دیا ۔ یہاں پہنچ کر اس خیال سے کہ خلیفہ کی سیاسی طاقت کا خاتمہ بھی ساتھ ہی ساتھ کر دیا جائے اس نے اپنے علما سے اس مضمون کا فتویٰ حاصل کر لیا کہ النّاصر، عہدۂ خلافت کے لیے نا اہل ہے اور اس کے بجائے ایک علوی علاء الملک باشندۂ ترمذ کو امام مقرر کر دیا ۔ خلیفہ نے بذریعہ گفت و شنید اس بات کی کوشش کی کہ خوارزم شاہ واپس چلا جائے، لیکن یہ کوشش بے سود رہی ۔ واپس چلے جانے کے بجائے وہ ہمذان سے بغداد پر چڑھ آیا، لیکن ایک غیر متوقع واقعہ کی وجہ سے خلیفہ پر کاری ضرب نہ لگا سکا ۔ قصّہ یہ ہوا کہ سخت موسم سرما کا آغاز بہت جلد ہو گیا جس سے خوارزم شاہ کی فوج تباہ ہو گئی اور اسے مجبوراً اپنی پیش قدمی روک کر اپنے مستقر کی طرف واپس ہونا پڑا اور اس ارادے سے کہ بغداد پر اگلے سال حملہ کیا جائے گا واپس چلا گیا ۔

خلیفہ کو اس حملے کا خوف لگا ہوا تھا؛ چنانچہ اس کا سدّباب کرنے کے لیے اس نے اس فرصت میں چنگیز خان مغول سے گفت و شنید شروع کی اور اسے ترغیب دی کہ خوارزم شاہ پر حملہ کرے ۔ چنگیز خان نے ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں خوارزم شاہ پر حملہ کر کے قبل اس کے کہ وہ بغداد پر اپنا تجویز کردہ حملہ کر سکے اسے فیصلہ کن شکست دے دی ۔ مغول کے سامنے سے فراری ہونے کی حالت میں وہ بحیرہ خزَر کے ایک جزیرے میں فوت ہو گیا (۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء) ۔

اس طریقے سے خلیفہ کے فوری مقصد کی

تکمیل تو ہو گئی اور وقتی طور پر اسے ایک نہایت خطرناک دشمن سے نجات مل گئی؛ لیکن خود مغول اب پر خطر طور پر اس کے قریب آ رہے تھے، خاص طور پر جب کہ مراغہ کو فتح کر لینے کی (۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء) کی وجہ سے آذربایجان میں ان کے قدم جم چکے تھے؛ تاہم شروع میں محض معمولی سی جھڑپیں ہوئیں.

دوسری جانب مغول کی عارضی واپسی کے بعد نوجوان خوارزم شاہ جلال الدین منکو برنی نے جو محمد کا بیٹا اور جانشین تھا، الناصر پر حملہ کر کے اس سے خوزستان کا علاقہ چھین لیا.

چونکہ الناصر نے اپنی تمام تر توجہ مشرق کی جانب مبذول کر رکھی تھی جہاں وہ اپنی املاک کی توسیع و ترقی میں منہمک تھا، اس نے مغرب کی جانب کوئی توجہ نہ کی جہاں صلاح الدین اپنی عظیم صلیبی جنگوں میں مصروف تھا اور اس نے صلاح الدین کو باوجود اس کی متواتر درخواستوں کے بہت ہی کم امداد پہنچائی.

الناصر کی تدبیر میں ظاہراً یہ بھی داخل تھا کہ اسلام کے اندرونی اتحاد کو خلافت کے دنیوی اقتدار کے بحال کرنے کے ساتھ ساتھ پھر قائم کیا جائے۔ اس کا اپنا رجحان فرقۂ امامیہ (اثنا عشریہ) کی طرف تھا؛ چنانچہ اس نے علویوں کو اپنے دربار میں جگہ دی۔ معلوم ہوتا ہے وہ یہ چاہتا تھا کہ عباسیوں اور علویوں کے مطالبات کو اپنی شخصیت میں جمع کر کے ان میں موافقت پیدا کر دے۔ اس نے ان کے غالی گروہ یعنی اسمٰعیلی فرقے کے حشیشیوں سے بھی ایک معاہدہ کر لیا اور ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء - ۱۲۱۲ء میں حشیشیوں کا بڑا امام حسن ثالث اپنے دعوے امامت سے دست بردار ہو گیا اور اس نے عباسی خلیفہ کی بیعت کر لی۔

الناصر کی یہ کوشش کہ وہ فتوۃ کی تحریک کو بھی اصلاح یافتہ شکل میں اپنے ہی گرد مرکوز کر لے غالباً سیاسی اغراض پر ہی مبنی تھی۔ ۵۷۸ھ/۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں اسے شیخ عبدالجبار بن صالح نے بیعت کے بعد سلسلہ فتوہ میں داخل کر لیا۔ اس پر اس نے اس تحریک کے صرف ان اداروں کو برقرار رہنے دیا جو اس کے ذاتی اقتدار کو تسلیم کرتے تھے۔ اس سلسلے میں داخل ہو جانے کی وجہ اس کے تعلقات اسلامی دنیا کے دوسرے شاہزادوں سے بھی قائم ہو گئے جو اب اسے اپنے سلسلے کا شیخ سمجھتے تھے (وقائع نویس اس کا ذکر سال ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں کرتے ہیں)۔ ابن الفرات نے اس سلسلے میں داخلے کی ظاہری رسم کے طور بیان کیا ہے کہ ایک بادشاہ کو خلیفہ کے نمایندے کی موجودگی میں جبہ و خلعت پہنائے گئے (یہ حکایت V. Hammer نے *J.A.*، سلسلہ ۳، ج ۶، ۱۸۵۵ء: ص ۲۸۵ ببعد میں نقل کی ہے)۔ خلیفہ نے سلسلہ فتوہ کے بارے میں جو سخت ضوابط جاری کیے ان کی صاف صورت ۹ صفر ۶۰۴ھ (۴ ستمبر ۱۲۰۷ء) کے فرمان میں نظر آتی ہے جو P. Kahle نے *Oppenheim - Festschrift* میں شائع کیا ہے اور جسے خلیفہ نے اس سلسلے کے ایک رکن کے قتل ہو جانے کے موقع پر جاری کیا تھا.

الناصر کا انتقال رمضان ۶۲۲ھ/۴ اکتوبر ۱۲۲۵ء کی آخری شب کو ستر سال کی عمر میں ہوا۔ ابن الاثیر لکھتا ہے کہ وہ اپنی رعایا پر سختی کیا کرتا تھا اور اس کے افعال باہم متضاد تھے۔ سلسلہ فتوہ اور اس کے تفریحی پہلو (تیر اندازی اور پیامبر کبوتروں کی تربیت) کے ساتھ اسے بہت شغف تھا، اور ابن الاثیر کو اس میں خلیفہ کی عجیب تلون مزاجی نظر آتی تھی۔ ابن الطقطقی کی

رائے [illegible] ہے [illegible] کہ وہ ہمیشہ فرائض حکومت کے سر انجام دینے میں منہمک رہتا تھا، وہ اس کے فیاضانہ عطیات پر بھی بڑا زور دیتا ہے اگرچہ یہ بھی کہتا ہے کہ اسے مال و زر سے بہت محبت تھی۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ قرون وسطیٰ کے کسی مسلم حکمران پر جب کبھی حرص و آز کا الزام لگایا گیا تو عام طور پر اس کا مطلب یہی رہا ہے کہ وہ شخص امور مالیہ میں زیادہ حزم و احتیاط سے کام لینے کی کوشش کرتا تھا ۔ الناصر پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ اس نے مغول سے رابطہ اتحاد قائم کیا اور اسی وجہ سے اس عظیم آفت کا سبب بنا جو اسلامی ممالک پر مغول کے ٹڈی دل کے ہاتھوں نازل ہوئی .

ان عمارتوں میں سے جن کی تعمیر کتبوں کی رو سے الناصر کی طرف منسوب ہے بغداد کا طلسمی دروازہ (۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء)، اور سامرا کا مأمن غیبۃ المہدی ہیں ۔ یہ دونوں عمارتیں دلچسپ اور اور اس کی سیاسی اغراض کی آئینہ دار ہیں، آخری عمارت تو صاف طور پر ایک شیعی مقدس مقام ہے جس سے اس کے شیعی رجحانات مترشح ہوتے ہیں اور طلسمی دروازہ اپنی شاندار تمثالی نقاشی کی وجہ سے مشہور تھا جس کے نشانات ایک زمانے میں دروازے پر نظر آتے تھے : اس تمثال میں خلیفہ کو دو اژدہاؤں کے درمیان دکھایا گیا ہے۔ اس طرح کہ خلیفہ اژدہاؤں کے جبڑوں کو چیر کر ان کی زبانوں کو پکڑے ہوئے ہے۔ V. Berchem کی لطیف تاویل کے مطابق گویا خلیفہ کو اپنے دو دشمنوں پر جنہوں نے اس کی دینی خلافت کا انکار کیا تھا غالب و فاتح دکھایا گیا ہے، یعنی ایک حشیشیوں کے امام حسن ثالث پر جو کہ خاصے عرصے تک عباسی خلافت کا بڑا زبردست بنیادی دشمن رہ چکا تھا اور بالآخر ۶۰۸ھ میں اسی خلیفہ کا مطیع فرمان ہو کر ۶۲۸ھ میں فوت ہوا؛ دوسرے خوارزم شاہ پر جس نے ۶۱۴ھ میں خلیفہ کے خلاف سر اٹھانے کی جرأت کی تھی اور آخر کار ۶۱۷ھ میں مغلوب ہو کر ایک فراری کی حیثیت سے راہی ملک عدم ہوا ۔ اس سلسلے میں اس کا کتبہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس میں الفاظ الدعوۃ الہادیہ استعمال کیے گئے ہیں۔ رمز اس میں یہ ہے کہ حشیشی بھی اپنی خلافت کو انہیں الفاظ سے ملقب کیا کرتے تھے (دیکھیے M. van Berchem، در J.A.، Ser ۹، ج ۹، ۱۸۹۷ء: ص ۴۵۶ و ۴۶۲)!

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، ۱۲ ؛ (۲) ابوالفداء : ۳؛ (۳) ابن الطقطقی : الفخری ؛ (۴) ابن خلدون : العبر : ۳؛ (۵) طبقات ناصری، انگریزی ترجمہ از Raverty، نیز (دیکھیے اشاریے)؛ (۶) G. Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۳۶۴ ببعد؛ (۷) W. muir : *The Caliphatecits Rise Decline and Fall* ؛ (۸) Sarre-Herzfeld : *Archäologische Rise in Euphrat-und Tigris. Gebiet* : ۱ : ۳۴ ببعد ؛ ۲: ۱۴۶ ببعد، و ۱۷۱؛ (۹) Taeschner، در *Islamica* : ۵ (۱۹۳۲ء)، ۲۸۹ ببعد بالخصوص ۲۹۴ ببعد و در *ZDMG* : ۸۷ (۱۹۳۳ء)، ۳۲ ببعد؛ (۱۰) Barthold : *Turkestan* (*GMS*)، ص ۳۷۳ تا ۳۷۵، ۴۰۰ .

(F. TAESCHNER)

النّاصرہ : (Nazareth) حضرت عیسیٰؑ کا * وطن ، ایک نشیب میں واقع ہے جس کا ڈھلان جنوب کی طرف ہے اور ایک زرخیز علاقے میں پہاڑیوں سے گھرا ہوا ہے ۔ گو شمال اور شمال مشرق کی جانب کی پہاڑیاں بہت زیادہ بلند نہیں ہیں، لیکن شمال مغرب میں جبل السّیخ سمندر کی سطح سے کوئی ۱۶۰۰ فٹ اونچا ہے ۔ اس شہر کا نام جس کا ذکر بائیبل کے عہد عتیق میں نہیں

ملتا ، عہد جدید میں موجود ہے اور کلیسا کے آیامی یونانی کے ہاں بھی نزارا ، نزارت ، نزارتھ NASAPET NASAXA اور Nasape ، کی مختلف شکلوں میں مذکور ہے ، یعنی S ، کے ساتھ ، لیکن بقول جیروم Jeromc عبرانی زبان میں یہ لفظ صاد کے ساتھ تھا ، جس کی توثیق آرامی شکل ناصرت اور عربی ناصرہ اور نیز اس کی تالمودی شکل سے بھی ہوتی ہے جو نوصری (جمع: نوصرية) (Nasapyros) سے مشتق ہوتی ہے بحالیکہ مسیحی عربی میں "ز" و ، کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ ان تمام شکلوں میں اور نیز انجیل مرقس کا نزآریوئس Nasapyios، مرقس : ۱ : ۲۴ حرف الف سے ہے ، یعنی لفظ کے پہلے حصے میں الف ہے جس کا تالمود میں واو کی طرف امالہ کیا گیا ہے ۔ عرب مصنفین کے نزدیک عربی زبان کا لفظ نصارٰی ، "نصران" اور "نصرانیہ" اسی نام کے شہر سے نکلے ہیں .

ناصرہ Nazareth (حضرت) عیسی کے زمانے میں ایک بالکل معمولی چھوٹا سا قصبہ تھا (دیکھیے یوحنا ، ۱ : ۴۷) ، "کیا ناصرہ سے بھی کوئی اچھی چیز پیدا ہو سکتی ہے" ؛ جوزیفس نے اس کا ذکر تک بھی نہیں کیا) یہ ابتدائی مسیحی زمانہ کے ان انجیل میں مذکورہ مقامات میں سے نہ تھا جہاں زائروں کی کثیر تعداد جایا کرتی تھی۔ بقول Epiphanius اس مین قسطنطین اعظم کے عہد تک خالص یہودی آبادی تھی؛ تاہم مسیحوں کی تعداد آہستہ آہستہ بڑھتی رہی اور اسلامی فتح (٦٣٦ء) کے بعد بھی یہ تعداد برقرار رہی۔ امرکلف (Arculf) تقریباً ٦٧٠ء) کے عہد میں یہاں دو کلیسا تھے اور المسعودی ٣٣٢ھ/٩٤٣ء میں ایک کلیسا کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا بے حد احترام کیا جاتا تھا جو بلا شک و شبہ سینٹ میری St. Mary کا گرجا تھا ۔ اس سے بیشتر الجلیل کو Tancred اور صلیبی محارب فتح کریں ناصرہ کو مسلمان عربوں نے ویران کر دیا تھا ۔ مسیحی عہد حکومت میں اس کو از سر نو بسایا گیا، خصوصاً جب ستھو پولس Scythopolis کی اسقفیہ کو وہاں منتقل کیا گیا ۔ روسی پادری ، دانیال (Daniel نے ١١١٣، ١١١٥ء)ھمیں اس زمانے کے وہاں کے کنیسہ بشارت(Annunciation)اور چاہ مریم کی بہت اچھی لفظی تصویر دی ہے ۔ ١١٨٧ء میں صلاح الدین نے ناصرہ پر قبضہ کر لیا اور اس صلح کی رو سے جو اس کے اور شاہ رچرڈ کے درمیان (١٢٩٢ء) میں ہوئی یہ شہر اسی کے قبضے میں رہا ۔ ١٢٥١ء میں آخری ناکام صلیبی جنگ کے بعد ، لوئیس نہم عکہ سے ناصرہ کی زیارت کے لیے گیا ۔ یاقوت (٦٢٣ھ - ١٢٢٥ء) جس کا اسلامی روایات سے زیادہ انجیل پر مدار ہے ناصرہ کو ایک گاؤں بتاتا ہے جس کا محل وقوع طبریہ سے ١٣ میل کے فاصلے پر ہے۔ ٦٦١ھ/١٢٦٣ء میں مملوک سلطان بیبرس نے امیر علاء الدین کو حکم دیا کہ وہ ناصرہ کو اور بالخصوص کنیسہ مریم کو مسمار کر دے ۔ دمشقی (تقریباً ١٣٠٠ء) اسے ایک یہودی شہر کہتا ہے جو صوبہ صَفَد میں واقع ہے اور اس میں یہنی آباد ہیں اور خلیل الظاہری (م ٨٧٢ھ / ١٤٦٨ء) اسے ولایت صَفَد کے شہر سے شمار کرتا ہے؛ تاہم سیاح ناصرہ کو ایک حقیر گاؤں لکھتے ہیں جس میں گنتی کے عیسائی آباد ہیں اور ایک برباد شدہ کلیسا ۔ یہ سیاح مسلمان آبادی کے معاندانہ رویے کی شکایت بھی کرتے ہیں ۔ ١٦٢٠ء میں کہیں جا کر اس کے پہلے دن آنے جب دروز کے سردار فخر الدین (رک باں) نے اس شہر میں فرانسسکی مسیحی درویشوں کو داخلے کی اجازت دے دی ۔ رومن کیتھولک کی خانقاہ اور کنیسہ بشارۃ کو دوبارہ تعمیر کیا گیا اگرچہ اس کی تکمیل

ایک صدی بعد یہاں کو [illegible] مسیحی درویشوں کے علاوہ یہاں صرف تھوڑے سے عیسائی آباد تھے تاآنکہ اٹھارویں صدی کے وسط میں عکہ کے شیخ ظاہر العمرو نے اس کی خوشحالی میں اضافہ کیا۔ اس کے بعد یہاں نصرانیوں کی تعداد بتدریج بڑھتی گئی۔ ۱۸۹۰ء میں G. Schumacher کے قول کے مطابق ۷،۴۱۹ باشندوں کی آبادی تھی، جن میں سے ۱،۸۲۵ مسلمان تھے، ۲،۸۷۲ یونانی کیتھولک اور باقی دوسرے عقائد والے عیسائی تھے۔ بعد میں تعداد اور بھی بڑھ گئی ہے۔ یہودیوں کو یہاں رہنے کی اجازت نہیں تھی۔ جنوب مشرق حصے میں بڑی مسیحی خانقاہ اور کنیسہ بشارت رومن کیتھولک عیسائیوں کے قبضے میں ہے اور شمال مشرق حصے کا کنیسہ بشارہ یونانی کلیسے کے ماتحت ہے۔ مسلمانوں کی بھی یہاں ایک عظیم الشان مسجد ہے اور پانچ درگاہیں ہیں۔ چاہ مریم میں، جس کے اوپر گنبد ہے اور صرف ایک طرف سے کھلا ہے، یونانی کنیسہ بشارۃ کے نیچے کے چشمے سے پانی آتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، طبع Sachau، ۱ : ۲۶؛ (۲) المسعودی، مطبوعہ پیرس، ۱ : ۱۲۳؛ (۳) یاقوت، طبع وستنفلٹ، ۴ : ۷۳۹؛ (۴) الدمشقی طبع Mehren، ص ۲۱۲؛ (۵) R. Hartmann: زبدۃ کشف الممالک للخلیل الظاہری، ۱۹۰۷ء، ص ۴۷ ببعد؛ (۶) *Die Pilgerfahrt des Russischen Abtes Daniel*، ترجمہ Leskien در *Z.D.P.V.*، ۷ : ۱۷ ببعد؛ (۷) Propst: *Die geogr. verhältnisse Syriens und Palastinas Bie Wilherm Tyr.*، ۱ : ۵۵؛ (۸) Röhricht: *Geschichte des Königr Jerusalem*، ص ۳۳۱، ۳۳۳، ۸۸۵، ۹۲۰ و مواضع کثیرہ؛ (۹) Robinson: *Palästina*، ۳ : ۴۱۹ ببعد؛ (۱۰) Sir George Adam Smith, *Historical Geography of the Holy land*، اشاریہ بذیل مادہ: (۱۱) Tobler: *Nazareth in Palästina*، ۱۸۶۸ء؛ (۱۲) G.Schumacher در *Z.D.P.V*، ۱۳ : ۲۳۵ ببعد (مع نقشہ عکسی تصویر)۔

(FR. BUHL)

* **ناصیف الیازجی**: رک بہ الیازجی۔

* **ناطق**: رک بہ سبعیۃ۔

⊗ **ناطق مکرانی**: ناطق کی صحیح تاریخ پیدایش کا علم نہیں، صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ ناطق نے اپنی ابتدائی عمر کا حصہ مکران ہی میں گزارا اور وہ بھی بے کسی اور غربت میں۔

مخدوم محمد ابراہیم نے ناطق کے بارے میں لکھا ہے کہ گل محمد ناطق مکرانی جامع کمالات تھے۔ انہیں شرح و قایہ نصف سے زیادہ اور ہدایہ ایک چوتھائی یاد تھی۔ فارسی کلام بھی بڑی مقدار میں از بر تھا۔

اپنے وطن میں جوہر خدا داد کی قدر نہ پا کر ناطق نے سندھ کا رخ کیا اور وہاں میر صوبیدار خان ٹالپور کی سرپرستی حاصل کی۔ میر صاحب نے انہیں "دلخوش" (بلوچی میں اس کا مترادف دلوش ہے) تخلص عطا کیا اور روزینہ بھی مقرر کیا، لیکن ناطق نے وہاں سے ہندوستان کا رخ کیا اور ناطق تخلص اپنایا۔ وہاں اودھ کے شہزادوں (محمد علی شاہ، امجد علی شاہ اور واجد علی شاہ) کے دربار سے متعلق ہو گئے۔ لکھنو ہی سے انہوں نے مرزا غالب کو خط لکھا، جس میں اپنی زندگی کے حادثات کا ذکر کیا اور مرزا غالب کی مثنوی درد و داغ پر تبصرہ کیا، جس میں مرزا نے "خوک کے پنجہ زدن" کا محاورہ استعمال کیا تھا۔ ناطق نے اسے موزوں خیال نہ کیا۔ غالب نے ان کے اس اعتراض کو معقول سمجھ کر مصرعہ اس طرح بدل دیا:

خوک شد و بد نفسی ساز کرد

علاوہ ازیں ناطق کے مزید رقعات بھی ملتے ہیں۔

جن میں انھوں نے ”آپ بیتی“ بیان کی ھے ۔

کل محمد ناطق مکرانی نے ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ھ میں وفات پائی ۔ ان کے شاگرد منشی جواھر سنگھ جواھر نے ان کے اشعار کو یک جا کیا اور تاریخی نام جوھر معظم (۱۲۶۹ھ) رکھا، جو ۴۶ صفحات پر مشتمل ھے ۔ اشعار کی تعداد قریباً ۱۱۴۵ ھے ۔ اسے نولکشور والوں نے ۱۲۷۷ھ میں لکھنو سے شائع کیا ۔ اسے دوبارہ بلوچی اکیڈمی کوئٹہ نے مقالہ نگار کے ایک طویل اور مبسوط مقدمے کے ساتھ ۱۹۶۹ھ میں چھاپا ۔ جوھر معظم قصیدوں (اشعار کی تعداد ۶۸۲) غزلوں (اشعار کی تعداد ۴۴۰) رباعیوں (تعداد ۹) اور نثری رقعوں (۹ صفحات) پر مشتمل ھے ۔ قصائد زیادہ تر اودھ کے شہزادوں کی تعریف میں رقم کیے گئے ھیں ۔ غالب کی طرح ان کی زندگی کا اصل رنگ غم ھی تھا ۔ ان کی زندگی میں مسرت اور اس کے زمزمے موجود نہیں ۔ ان کے یہاں غم مستقل اور عمیق ھے اور ان کی زندگی کا محاصرہ کیے ھوے ھے ، لیکن ناطق غم کو مسخر کرنا بھی جانتے ھیں ۔ بعض غزلوں میں ناطق مرزا غالب کی زمیں میں طبع آزمائی کرتے ھیں ۔ یہ مقام انھیں بقاے دوام عطا کرنے کے لیے کافی ھے ۔

جس طرح ایک تذکرہ نگار نے بابا فغانی شیرازی (م ۔ ۹۲۵ھ) کو حافظ کوچک لکھا تھا ، اسی طرح ہم ناطق کو ”غالب کوچک“ کہہ سکتے ھیں ۔ بیساختگی ، سادگی ، رس اور لوچ ، جذبے کی شدت اور احساس کی پختگی ناطق کے کلام کا لازمہ ھیں ۔ ان کے یہاں فکر و خیال کی بلندی بسااوقات عروج پر ھوتی ھے ۔ کلام ناطق کے مطالعے کے بعد ہم بآسانی کہہ سکتے ھیں کہ وہ ایسے شاعر نہیں، جن کو واجبی سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے ۔ ان کا یہ معیار خطوط میں بھی قائم رھتا ھے ۔ غالباً معاصرین کی نظروں میں ان کا شمار اساتذہ کی صف میں ھوتا تھا ۔

مآخذ : (۱) انعام الحق کوثر : بلوچستان میں فارسی شاعری ، کوئٹہ ۱۹۶۸ء ؛ (۲) وھی مصنف : منتخباتی ز شعرای فارسی گوی بلوچستان ، لاھور ، ۱۹۷۱ء ؛ (۳) وھی مصنف : ارمغان کوثر (مقالات فارسی) لاھور، ۱۹۷۳ء ؛ (۴) وھی مصنف : شعر فارسی در بلوچستان ، لاھور ، ۱۹۷۵ء ؛ (۵) کلیات نثر غالب بار سوم ، لکھنو ۱۸۸۷ء ؛ (۶) لیوی : *Persian Literature*، لنڈن ، ۱۹۲۳ء ؛ (۷) محمد ابراھیم مخدوم خلیل : تکملہ مقالات الشعرا، لنڈن، ۱۹۲۳ء، طبع سید حسام الدین راشدی، کراچی ۱۹۵۸ء ؛ (۸) محمد صدیق حسن خان : شمع انجمن ، بھوپال، ۱۲۹۳ھ ؛ (۹) ناطق مکرانی : جوھر معظم، لکھنؤ ، ۱۲۷۷ھ، طبع دوم مع مقدمہ انعام الحق کوثر، کوئٹہ، ۱۹۶۹ء ۔

(انعام الحق کوثر)

ناظر المظالم : (ع) ”مظالم“ [شکایات کی]* نگرانی کرنے والا ۔ [یہ منصب بالعموم قضاۃ کے سپرد ھوا کرتا تھا]۔ یہ وہ عہدہ تھا، جس میں قاضی کا عدل و انصاف اور حکمران کا اقتدار ھر دو جمع ھو جاتے ھیں [الماوردی : الاحکام السلطانیہ] ۔ یہ عہدہ آخری اموی خلفا نے قائم کیا تھا، جب کہ مظالم کی داد خواھی کے سلسلے میں [حکمران کے ھاں] باریابی کے خواھاں لوگوں کی تعداد ضرورت سے زیادہ بڑھ گئی ۔ ابتدائی عباسی خلفا ، مہدی سے مہتدی تک ، سابقہ مثال کی پیروی کرتے رھے (الماوردی ص ۱۲۹ ؛ البیہقی : المحاسن و المساوی ، طبع Schwally ، ۵۷۷ ؛ المسعودی : مروج، ۸/۲۱ ؛ الطبری: تاریخ، سلسلہ سوم ، ص ۱۷۳۶)؛ لیکن ان کے بعد یہ اختیار وزیر کی طرف منتقل ھو گیا اور اگر وہ اسے خود استعمال نہ کرتا تو اس کی کوتاھی خیال کی جاتی تھی (دیکھیے

عرنب، طبع Amedroz، ص ۲۵)۔ بغداد میں خلیفہ المقتدر نے صاحب الشرطه کو حکم دیا که هر محلے میں فقہا نامزد کیے جائیں، جو شکایات سنیں ، ناظر المظالم کی عدالت میں حسب ذیل مسائل پیش هوتے تھے : (ا) ملازمین خلیفه کے مظالم؛ (ب) محاصل کی وصولی کی ناانصافیاں؛ (ج) وہ ناجائز حرکات جن کا ارتکاب کاتب سرکاری دفاتر میں کریں ۔ اس محکمے میں پیش ہونے والے دیگر مسائل میں وہ شکایتیں بھی شامل تھیں، جو ملازمین اپنی تنخواہ کی عدم ادائی ، یا حد سے زیادہ تخفیف کے خلاف کرتے ، یا جو اوقاف کی آمدنی کے متعلق اور قاضیوں کے ان فیصلوں کے متعلق هوتیں، جن کی تعمیل قاضی اپنی کمزوری کے باعث نه کرا سکتے۔ ناظر کے اختیارات قاضی سے کہیں زیادہ وسیع ہوتے تھے ۔ بوقت ضرورت وہ اپنا فیصله ملتوی کر سکتا تھا، تاکہ کسی گواہ کی جانچ پڑتال کرے یا کوئی گواہ تلاش کرے (قاضی اس بات پر مجبور تھا که قطعی فیصله صادر کرے)؛ وہ اِرهاب (دھمکانے) کا استعمال کر سکتا تھا، تاکہ مدعیٰ علیه کو اعتراف پر آمادہ کرے : اور وہ فریقین مقدمه کو ذمے دار اشخاص کے پاس ، جنہیں وہ بطور حکم نامزد کرتا ، بھیج سکتا تھا ۔ جو مجسٹریٹ ناظر المظالم کی عدالت میں اجلاس کرتا ، چاہے وہ وزیر هو یا کوئی اور اعلی عہدہ دار (جو حکمران کے نائب کی حیثیت سے ناظر کے فرائض انجام دینے پر مامور هوا هو) مظالم کی تحقیق کے لیے ایک یا زیادہ دن مقرر کرتا ۔ نظام الملک (سیاست نامه ، ص ۱۰) کا خیال تھا که حکمران پر لازم هے که اس فریضے کی انجام دهی کے لیے هفتے میں دو دن اجلاس کرے ۔ مصر میں فاطمیوں کے زمانے میں وزیر یا صاحب الباب هفتے میں دو دن قاهره میں قصر شاهی کے باب الذهب میں اجلاس کیا کرتا تھا ۔ اگر مستغیث فسطاط یا مصر کا باشندہ هوتا تو بالمشافه شکایت پیش کرتا اور هر ایک وصول شدہ شکایت پولیس کے نائب افسر یا متعلقه محله کے قاضی کے پاس ضروری تفتیش کے لیے بھیج دی جاتی تھی ۔ اگر مدعیٰ علیه مذکورہ بالا دو شہروں کے باهر سکونت پذیر هوتا تو درخواست تحریری طور پر پیش هوتی .

مآخذ : (۱) الماوردی : الاحکام السّلطانیه، طبع Enger، ص ۲۹ ببعد؛ (۲) المقریزی : خطط، ۱ : ۲۰۲ ببعد ؛ (۳) الحریری : مقامات مطبوعه، قاهره، ۱۳۰۰ھ، ۲ : ۴۲ (مع شرح الشریشی، بر "والی الجرائم" و بر "الحاکم فی المظالم") .

(R. LEVY)

* **ناظم فرخ حسین** : ایران کا ایک شاعر ، ملا ناظم ابن شاہ رضا سبزواری کا بیٹا، جو هرات میں تقریباً ۱۰۱۶ھ / ۱۶۰۷ء میں پیدا هوا اور جس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصه وهیں گزارا ، اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم هیں ، هاں یه پته چلتا هے که اس نے هندوستان کا سفر کیا اور جهانگیر نگر میں کئی سال تک مقیم رهنے کے بعد اپنے وطن مالوف کو لوٹ آیا اور وهیں ۱۰۸۱ھ / ۱۶۷۰ - ۱۶۷۱ء میں وفات پائی ۔ وہ هرات کے بیگلر بیگیوں کا درباری شاعر تھا اور اس کی سب سے بڑی تصنیف یوسف و زلیخا، جو ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں شروع هو کر ۱۰۷۲ / ۱۶۶۱ - ۱۶۶۲ء میں ختم هوئی ۔ انهیں حاکموں میں سے ایک عباس علی خاں شاملو کے نام هے ۔ یه ایک نظم هے جو فردوسی کی اسی نام کی تصنیف کے تتّبع میں لکھی گئی هے اور اصل کتاب سے بہت کچھ ملتی جلتی هے ، اگرچه فصیح ترین زبان استعمال کرکے اس بات کی کوشش کی گئی هے که فردوسی کی کتاب سے بڑھ جائے ۔ Ethé ناظم کی تصاویر کی زبان

کو بگڑی ہوئی زبان بتاتا ہے ، اس کے خیال میں بعض واقعات کی جو تفاصیل اس نے دی ہیں ان کا اثر ناظرین پر محض مضحکہ انگیز ہو سکتا ہے ، لیکن اس بات سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ ناظم نے اپنے دور کے ذوق کو بہت اچھی طرح سمجھ لیا تھا، کیونکہ اس کی یہ تصنیف بے حد مقبول ہوئی، بالخصوص وسط ایشیامیں، بحالیکہ فردوسی کی نظم سے اب چند پر جوش طلبہ کے سوا کوئی شخص آشنا نہیں رہا ۔ ناظم کی یوسف و زلیخا کے قلمی نسخے اب بھی وسط ایشیا کے بڑے شہروں کے بازاروں میں عام طور پر ملتے ہیں ۔ جس طرح اسی اسی موضوع پر جامی کی اس سے بھی زیادہ مشہورو معروف تصنیف کے نسخے عام ہیں ۔ اس کا دیوان غزلیات اس سے کم معروف ہے، لیکن اس میں بہت سی بلند پایہ نظمیں ہیں (بالخصوص غزلیات) جن میں سے بعض اب تک بخارا اور سمرقند کے ماہر قوال گاتے ہیں .

مآخذ : (۱) H. Ethé : *C.I, Ph.*، ۲ : ۲۳۱ تا ۲۳۲ ؛ (۲) Rieu : *Catalogue*، ص ۶۹۲ - ب اور ۳۷۰ - الف ؛ (۳) یوسف و زلیخا ، مطبوعہ لکھنو ۱۸۷۰ء .

(E. BERTHELS)

* **ناظم مصطفی** : پورا نام مصطفی بن اسمعیل، ایک مشہور عثمانی مذہبی شاعر ۔ وہ ایک ینی چری (یکیچری) کا بیٹا تھاجس کا نام انسپکٹر ینی باغچہلی اور دِک اسمعیل آغا تھا ۔ اس کی ولادت قسطنطینیہ میں ہوئی اور اپنے باپ کے عہدے پر ینی چری [رکّ بآں] کے تمام مراتب خدمت طے کرنے کے بعد فائز ہوا ۔ یعنی پہلے شاگرد ، پھر خلیفہ ، اس کے بعد باش خلیفہ اور بالآخر ۱۱۰۸ھ / ۱۶۹۶ء میں ینی چری کاتبی ہوا اور اسی سال بلغراد کی مہم میں فوت ہوا .

ناظم نے ایک مبسوط دیوان یادگار چھوڑا ہے، جس کی قدر و قیمت فن شعر و سخن کے اعتبار سے کچھ زیادہ نہیں ہے، مگر اس کی ۵۵۰ غزلیات میں مذہبی اور متصوفانہ رنگ کے مضامین بکثرت ہیں اور تقریباً پچاس تاریخیں [سلطان] محمود چہارم کے عہد حکومت کی ہیں .

مآخذ : (۱) ثریا : سجل عثمانی، ۴ : ۵۳۴؛ (۲) Hammer: *G O D*، ۳: ۵۷۲ تا ۵۷۶؛ (۳) Basmadjian: *Essai sur l' histoire de la litterature ottoman*، قسطنطنیه ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۷ : (۴) Flugel : *Wiener Handschriften Katalog*، ۱ : ۶۶۴ تا ۶۶۵ .

(MENZEL)

* **ناظم یحیی** : اپنے دور کا بہترین اور اہم ترین عثمانلی مذہبی شاعر تھا ۔ وہ ۱۰۵۹ھ / ۱۶۴۹ء میں قسطنطنیہ کے محلہ قاسم پاشا میں پیدا ہوا اور لڑکپن ہی میں سرائے [محل سلطانی] میں داخل ہو گیا جہاں اس نے "اندرون" کی تعلیم حاصل کی اور اسے عربی اور فارسی زبان میں خاص مہارت حاصل کرنے کا موقع مل گیا ۔ اسے شعر و سخن کا ملکہ حاصل تھا اور موسیقی میں بھی مہارت حاصل تھی۔ اس کی خوش الحانی ، شاعرانہ قابلیت اور موسیقی کی دھنیں بنانے کی مہارت نے سلطان مراد رابع کو اس کی طرف متوجہ کیا ، چنانچہ وہ اس کا منظور نظر ہو گیا ۔ اسے دربار میں اعلٰی مناصب عطا ہوئے، مثلاً کار خاصہ کا "قوغوش آغاسی"۔ اس کے بعد نوبت جی باشی اور قورویمشی جی باشی ۔ اس طرح اس نے بڑی عظمت اور وقعت حاصل کر لی ۔ اس کے بعد وہ اپنی خوشی سے دربار سے کنارہ کش ہو گیا ۔ اور بازار باشی بن گیا ۔ بعد ازاں وہ حج بیت اللہ کے لیے چلا گیا اور مدینہ منورہ میں مجاور بن گیا اور وہیں ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۶ء میں اسی برس کی عمر میں وفات پائی ۔

ایک اور بیان (بروسہ محمد طاہر) کے مطابق وہ ادرنہ میں فوت ہو گیا۔

(سلطان) محمد رابع کے عہد حکومت میں اسے اہمیت حاصل رہی، جو احمد ثالث کے عہد تک برقرار رہی۔ وہ سلسلۂ مولویہ میں داخل تھا۔ شیخ نشاطی مولوی شعر و سخن میں اور غالباً موسیقی میں بھی اس کا استاد تھا۔ ناظم نے اپنا سارا زور کلام نعت گوئی اور حمد و ثنا کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ اس لحاظ سے اس کا دیوان حکمنامہ عفو (برات غفران) کا ہم شکل ہے۔ اس نے توحید، تحمید اور مناجات وغیرہ میں خاص عقیدت اور دینی جذبے کا اظہار کیا ہے۔

اس کا ضخیم دیوان، جو ۱۲۵۷ھ / ۱۸۴۱ء میں قسطنطینیہ میں طبع ہوا، ۵۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا ایک تہائی حصہ نعت کے لیے وقف ہے، اس میں بصورت نعت ٦۰ قصیدے، سیکڑوں غزلیں، قطعات، ترجیع بند، ترکیب بند، مسدس اور مخمس، رباعیات اور ایک نعتیہ مثنوی ہے۔ دیوان کے پانچ حصے ہیں، جن میں سے ہر ایک بجائے خود ایک دیوان ہے۔ اس نے مراد رابع، مصطفی ثانی، احمد ثالث، سلیم گرامے خاں، مصاحب مصطفی پاشا اور وزیر احمد پاشا کے مدحیہ قصائد بھی لکھے اور نفعی اور ناجی کے تتبع میں تاریخیں کہیں اور ندیم کی تقلید میں شرقیات بھی کہیں۔

ناظم ایک نہایت قابل فن کار تھا جس نے اپنے تنوع اور تفنن کی کوشش کا اظہار موضوعات میں نہیں، بلکہ اسالیب بیان میں کیا ہے؛ تاہم اس کا سارا کلام گہرے مذہبی عقیدے سے لبریز ہے، یہاں تک کہ متقشفانہ خیالات کی جھلک بھی پائی جاتی ہے، اس کا کلام اس زمانے کے مذہب اور تصوف کے میلانات و تصورات کا

مآخذ: (۱) فطین: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۱۵۴ تا ۴۱٦؛ (۲) طیّار زادہ احمد عطا: تاریخ، قسطنطینیہ، ۱۲۹۳ھ، ۴: ۱۵۱ تا ۱۹٦؛ (۳) خزینہ فنون، استانبول ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۴۵ تا ۲۴۷ (اسلاف، عدد ۷۲)؛ (۴) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۴۵۲؛ (۵) کوپرولوزادہ محمد فؤاد و شہاب الدین سلیمان: ینی عثمانلی تاریخ ادبیات، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۳۷۱ تا ۳۷۴؛ (٦) آئی نجمی: تاریخ ادبیات درسلری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۱: ۱۷۰ تا ۱۷۱؛ (۷) ابو اسحاق اسماعیل افندی زادہ اسعد محمد آفندی: اَطربُ الآثار فی تذکرۃ عرفاء ادوار، (ماہرین موسیقی کا تذکرہ)۔

(MENZEL)

⊗ **ناعُورہ:** (ع؛ ج: نواعیر؛ بمعنی چرخ، رہٹ، دولاب، جس کے ذریعے سے کنوئیں، یا چشمے سے پانی نکالا جاتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ ن ع ر؛ المعجم الوسیط)۔ عام طور پر یہ رہٹ مویشیوں کی مدد سے چلتے ہیں اور عام استعمال خاص کر آبپاشی کے کام آتے ہیں۔ ان کی آواز بڑی دل کش ہوتی ہے۔ حلب اور حماۃ کے نواعیر کا ذکر عرب شاعروں اور سیاحوں کے ہاں آتا ہے۔

برصغیر پاکستان و بھارت کے دیہی علاقوں میں یہ رہٹ (ناعورہ) بکثرت نظر آتے ہیں۔ پاکستان میں عام طور پر دو قسم کی کھیتی باڑی ہوتی ہے، بارانی اور نہری۔ بارانی علاقوں میں یہ رہٹ زیادہ مفید اور اہم کردار ادا کرتے ہیں اور پیاسی زمینوں کو سیراب کرتے ہیں [مگر آج کل ان کا استعمال بہت کم رہ گیا ہے۔ اب آبپاشی کے دوسرے طریقے (نہر اور ٹیوب ویل وغیرہ) زیادہ مقبول ہو رہے ہیں]۔ [نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا]۔

⊗ **النافع** : رک بہ الاسماء الحسنی .

⊗ **نافع بن الازرق** : ابو راشد نافع بن الازرق بن قیس بن نہار بن انسان بن اسد بن صبرہ بن ذھل بن الدُّول بن حنیفہ ، البکری، الوائلی (جمهرة انساب العرب ، ص ۳۱۱) ، خوارج کے فرقہ الازارقہ [رک بآں] کا بانی اور سرراہ ، **ایک انتہاپسند** اور متشدد خارجی ، وہ اپنی قوم کا سردار (امیر) اور فقیہ تھا ۔ اول اول وہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ میں شامل ہوا اور بہت سے مسائل بصورت سوالات (اسئلہ) اپنے استاد سے روایت کیے، جو کتب ادب و حدیث میں محفوظ ہیں ۔ اس مختصر سی علمی اور فقہی زندگی کے بعد نافع بن الازرق نے سیاسی معاملات میں عملی حصہ لینا شروع کر دیا ۔ وہ خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کرنے والوں میں شامل ہو گیا ۔ پھر کچھ عرصے تک خلیفہ چہارم حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ساتھ دیا، لیکن جنگ صفین کے بعد "تحکیم" کے معاملے پر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی اور ان خوارج کے ساتھ شریک ہوگیا، جو مقام حروراء پر ہزاروں کی تعداد میں جمع ہو گئے تھے ۔ نافع نے بھی قتل و غارت گری میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا اور مسلمان بچوں اور عورتوں کا خون بہانے میں بھی دریغ نہ کیا ۔ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں والی کوفہ عبیداللہ بن زیاد نے "حروریوں" کی شورش کو سختی سے کچلنا شروع کیا تو نافع بن الازرق اپنے ساتھیوں سمیت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس مکہ مکرمہ جا پہنچا ۔ اس وقت عبداللہ بن زبیرؓ بنو امیہ کے خلاف برسرپیکار تھے ؛ چنانچہ نافع اور اس کے ساتھیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کے لشکر میں شامل ہو کر شامی افواج کے مقابلے پر داد شجاعت دی ۔ جب ۶۴ھ / ۶۸۳ء میں یزید بن معاویہؓ کی وفات ہوئی اور شامی افواج واپس دمشق لوٹ گئیں تو اس موقع پر عبداللہ ابن زبیرؓ کی بیعت خلافت شروع ہوئی ۔ نافع اور اس کے ساتھیوں نے مکہ مکرمہ میں ان کی بیعت کرنے سے پہلے حضرت عثمانؓ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا ضروری سمجھا ۔ جب ابن زبیرؓ نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ برحق قرار دیا تو یہ لوگ بڑے مایوس ہوے اور مکہ مکرمہ چھوڑکر بصرے کی طرف کوچ کر گئے ۔ وہاں پہنچ کر بزعم خود جہاد کے لیے نکل پڑے ۔ عبداللہ بن اباض اور اس کے ہم خیال لوگوں نے نافع کا ساتھ نہ دیا بلکہ اس کے عمل اور طریق کار سے بیزاری کا اظہار کیا [رک بہ اباضیہ] .

مُہلَّب بن ابی صُفرہ نے نافع اور اس کے ساتھیوں کو خونریز لڑائی کے بعد بصرے سے مار بھگایا ۔ اس نے بھاگ کر اہواز میں پناہ لی ۔ نافع جہاں کہیں بھی گیا اس نے قتل و غارت کا میدان گرم کیا ۔ بقول ابن حزم دینی رشتوں کو بالائے طاق رکھتے ہوے اس نے مسلمانوں کا بے دریغ خون بہایا اور عورتوں اور بچوں کا قتل عام کیا اور اس طرح دین اسلام سے اپنا رشتہ منقطع کر لیا (جمهرة انساب العرب، ص ۳۱۱)؛ **بالآخر ۶۵ھ/ ۶۸۵ء میں نافع بن الازرق اہواز کے قریب جنگ دولاب میں اپنے دشمنوں کے ہاتھوں مارا گیا ۔**

[نافع بن الازرق کے عقائد کے لیے رک بہ ازارقہ] .

مآخذ : (۱) الطبری : تاریخ ، ۷ : ۶۵ : (۲) ابن الاثیر : الکامل ، ۴ : ۶۵ ، ۶۶ ، ۷۶ ؛ (۳) الذہبی: لسان المیزان ، ۶ : ۱۴۴ ؛ (۴) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ، ص ۳۱۱ ؛ (۵) ابوحنیفہ الدینوری : الاخبار الطوال ، (برل)، ص ۲۷۸ تا ۲۸۴ ؛ (۶) المبرد : الکامل، ۲ : ۱۷۸ تا ۱۸۸ ؛ (۷) المرصفی : رغبة الامل، ۷ : ۱۰۳ تا ۱۵۶، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۶ ؛ (۸) الزرکلی ،

الاعلام ، بذیل مادہ ؛ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

⊗ **نَافِلَة** : (ع ؛ ج : نوافل) ؛ [مادہ ن ف ل ، نفل نفلاً ، بمعنی عطیہ ، زائد کام کرنا] اسم فاعل ، واحد مؤنث ؛ اس کے اصطلاحی معنی ہیں : فرض سے زائد یا فرض کے علاوہ کوئی کام (یا عبادت) .

(۱) قرآن کریم میں یہ لفظ دو مقام پر آیا ہے : [وَ وَهَبْنَا لَهٗٓ اِسْحٰقَ ط وَ يَعْقُوْبَ نَافِلَةً ط] (۲۱ [الانبیاء] : ۷۲) ، [یعنی اور ہم نے اسے (ابراہیمؑ کو) اسحاق عطا کیا اور یعقوبؑ بطور پوتا ؛ اسی بنا پر بعض اہل لغت پوتے کو نافلہ بھی کہتے ہیں (ابن منظور ؛ لسان العرب ، بذیل مادہ)] ؛ (۲) [وَ مِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ] (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۷۹) ، [یعنی اور رات کے کچھ حصے میں بیدار ہو کر تہجد کی نماز پڑھا کرو ، یہ آپ کے لیے زائد عمل ہے] ۔ یہاں یہ لفظ شب بیداری [تہجد] سے متعلق استعمال ہوا ہے .

احادیث میں یہ لفظ اسی مضمون میں کثرت سے استعمال ہوا ہے ۔ مسند احمد بن حنبل (۶ : ۲۵) میں ہے کہ آپؐ کو اگلے پچھلے تمام گناہوں کی معافی دے دی گئی اور آپ کے کام اب فرض کے علاوہ (نوافل) شمار ہوں گے ۔ ایک اور حدیث میں فضائل رمضان کے ضمن میں کہا گیا ہے : اللہ تعالی اس کی اجرت اور اس کے نوافل اس کے آغاز سے پہلے ہی لکھ لیتا ہے (احمد بن حنبل : مسند ، ۲ : ۵۲۴) ۔ ایک اور پہلو سے ذیل کی حدیث قدسی خصوصی اہمیت رکھتی ہے : "میرا بندہ زائد از فرض کاموں (= نوافل) کے ذریعے میرا قرب حاصل کرنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے ، یہاں تک کہ میں انجام کار اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو اس کے کان بن جاتا ہوں ، جس کے طفیل وہ سنتا ہے ، اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جس کے ذریعہ وہ دیکھتا ہے ، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ چیزوں کو پکڑتا ہے ، اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے (البخاری : الصحیح ، کتاب الرقاق ، باب ۳۸ ، ۴ : ۳۳۱) ؛ ایک اور حدیث میں ہے : جو کوئی وضو [رک بآں] مسنون طریقے پر کرتا ہے اس کے سابقہ گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں اور اس کی نماز اور مسجد کی طرف اس کا جانا نوافل شمار کیے جاتے ہیں (مسلم: الصحیح، ۱ : ۲۰۷ ، کتاب الطہارۃ ، حدیث ۲۲۹ ، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ مالک بن انس : موطأ، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۰) ۔ اس کے متوازی حدیث (مسلم : کتاب مذکور، حدیث ۲۲۸) میں وضو کرنے اور مسجد کی طرف چل کر جانے کے لیے کفارۃ (= تلافی) کا لفظ استعمال ہوا ہے ۔ اس لفظ سے نوافل کے اس اثر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نوافل ذنوب [صغائر] کے لیے کفارہ ہو جاتے ہیں (دیکھیے النووی : شرح صحیح مسلم ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ ، ۱ : ۳۰۸) .

مزید براں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ دینی مصطلحات میں نافلہ کا لفظ اکثر ان کاموں کے لیے استعمال ہوتا ہے، جو سیدھے سادے معنوں میں زائد از فرض ہوں ۔ اس طرح نوافل کو ان دوسری چیزوں سے ممتاز کیا جاتا ہے ، جن کی ادائی میں باقاعدگی اور مواظبت پائی جاتی ہے ۔ مؤخر الذکر قسم سنت مؤکدہ اور اول الذکر نافلہ یا سنتِ زائدہ کہلاتی ہے [دیکھیے تعلیقہ] .

فقہ میں نوافل کے مقام کی صحیح تعریف وصیة ابی حنیفہؒ (مقالہ ۷) میں اس طرح کی گئی ہے : ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اعمال تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) فریضة ؛ (۲) فضیلة ؛ اور (۳)

معصية - پہلی قسم کے کام اللہ تعالیٰ کے ارادہ ، مشیت ، رضا ، حکم ، قضا ، خلق ، علم ، ھدایت اور لوح محفوظ کی تحریر کے مطابق ھوتے ھیں ؛ دوسری قسم کے کام اللہ تعالیٰ کے امر سے تو نہیں مگر اس کے ارادہ اور رضا کے مطابق ھوتے ھیں الخ "اس بیان میں زائد از فرض کاموں کے لیے نافله کے بجائے "فضیله" کا لفظ استعمال ھوا ھے .

(۲) حدیث میں نافله کا لفظ خاص طور پر ایسی نمازوں کے لیے آیا ھے جو فرض نہیں (البخاری : الصحیح، کتاب العیدین ، باب ۱۱ ؛ کتاب التہجد ، باب ۵ ، ۲۷) ؛ بعض اوقات یه ذیل کی ترکیبوں میں استعمال ھوا ھے : الصلوٰة النافله (ابن ماجه ، کتاب الاقامه ، باب ۲۰۳) اور صلوٰة النوافل (البخاری، کتاب التہجد، باب ۳۶).

فقه میں اکثر یہی اصطلاح زائد از فرض عبادت کے لیے رائج ھے - زائد از فرض نماز کے لیے دوسرا لفظ صلوٰة التّطوع بھی آتا ھے (مثلاً "ابواسحٰق الشیرازی : کتاب التنبیه ، طبع A.W.T. Juynboll، ص ۲۶) اور اس کا استعمال قرآن سے ثابت ھے : [وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَیْرًا فَاِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِیْمٌ] (۲ [البقرة]: ۱۸۵) ، [یعنی اور جو کوئی خوشی سے کوئی نیک کام کرے گا پس بیشک اللہ تعالیٰ اس کی قدر دانی کرنے والے اور جاننے والے ھیں] ؛ [فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْرًا فَهُوَ خَیْرٌلَّه] (۲ [البقرة] : ۱۸۴) [یعنی جو کوئی شوق سے نیک کام کرے گا تو وہ اسی کے لیے بہتر ھوگا] .

احادیث میں یه لفظ انھی معنوں میں استعمال ھوا (سنن ابی داود کی ایک کتاب کا نام ھی کتاب التطوع ھے) - زائد از فرض نمازوں کی پوری قسم نوافل بھی کہلاتی ھے اور سنن بھی ؛ زائد از فرض نماز کے عمومی نام کی حیثیت سے نوافل تین

یہاں یه ذکر کرنا ضروری ھے که ان زائد از فرض نمازوں کے لیے جو مکتوبه یعنی فرض نمازوں کے متصل پہلے یا پیچھے پڑھی جاتی ھیں، بالخصوص لفظ رواتب استعمال ھوتا ھے .

شیعی فقه میں نوافل کی اصطلاح بہت وسیع معانی رکھتی ھے اور روزمرہ یا کبھی کبھار کی زائد از فرض نمازوں کے لیے ان کے یہاں "مرغّبات" کا لفظ مستعمل ھے .

مآخذ : (۱) وصیة ابی حنیفه ، مطبوعه حیدر آباد (دکن) ، ۱۳۲۱ھ، ص ۸ تا ۱۰ : (۲) Wensinck : *The Faith of Islam*، مطبوعه لنڈن ۱۸۸۸ء ص ۱۹۹ : (۳) Wensinck : *The Muslim Creed*، مطبوعه کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۱۲۶، ۱۴۲ : (۴) Th. W. Juynboll : *Handleiding tot de kennis V. D. Moh. Wet*، لائیڈن، ۱۹۲۵ء، ص ۳۸۲، ببعد : (۵) الغزالی: احیاء علوم الدین، مطبوعه قاھرہ ، ۱۳۰۲ھ، ۱ : ۱۴۷، ببعد : (۶) النووی : منہاج الطالبین ، بٹاویا ۱۸۸۲ء ۱ : ۱۲۱، ببعد: (۷) خلیل بن اسحق : المختصر ، ترجمه از Guidi، ۱ ، میلان ۱۹۱۹ء ، ص ۲۰ ، ف ۵۵ ، ص ۹۵ : (۸) Fagnan : *Additions aux dictionnaires araes*، الجزائر و پیرس، ۱۹۲۳ء، بذیل ماده:(۹) ابوالقاسم المحقق: کتاب شرائع الاسلام ، کلکته ۱۲۵۵ھ، ۱ : ۲۵ ، ۵۱ : (۱۰) ترجمه Querry ، ۱ : ۴۹ ببعد ، ۵۲ ببعد ، ۱۰۰ ببعد [نیز رک به "خطیئة" "صلوٰة"] .

(A. J. WENSINCK)

[تعلیقه] : نَافِلَة ماده (ن ـ ف ـ ل) نَفَلَ نفلاً ، بمعنی غنیمت ، ھبه ، بخشش ، سے اسم فاعل (= ج : نوافل) ھے - ابو منصور کے مطابق نفل اور نافله اس مقدار (عمل ، اجر) کو کہتے ھیں ، جو مقررہ تعداد (= فرض) سے زیادہ ھو، چونکه نفلی عبادت کا اجر فرض نمازوں کے علاوہ

جو شارع نے مقرر کی ہے، اسی لیے اس کو نافلہ کہا جاتا ہے: كل عطية تبرع بها معطيها من صدقة او عمل خير فهي نافلة (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ).

امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک سنّت [رک باں] مندوب، مستحب اور تطوع کے الفاظ باہم مترادف ہیں، ان کی ادائیگی کی صورت میں ثواب تو ہے، مگر ترک کی صورت میں عذاب نہیں۔ اس کی مزید دو اقسام میں سے سنتِ عین سے مراد وہ اعمال ہیں جن کا فرداً فرداً ہر شخص سے مطالبہ ہو، جب کہ دوسری قسم سنت کفایہ ہے، جس کا مطالبہ بحیثیت اجتماعی ہوتا ہے (دیکھیے الجزیری: الفقه على المذاهب الاربعه، ۱: ۱۰۴) امام شافعی کے نزدیک کسی نفل کو شروع کرنے سے اس کا وجوب لازم نہیں آتا (الشافعی: کتاب الام، مطبوعہ بولاق ۱۳۲۱ھ، ۲: ۲۴، ۲۵)۔ حنابلہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے۔ البتہ وہ سنتوں میں احناف (کے مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کی طرز پر) راتبہ اور غیر راتبہ کی تفریق کے قائل ہیں مالکیہؒ کے نزدیک سنت اور دیگر الفاظ باہم مختلف ہیں (دیکھیے الجزیری، ۱: ۱۰۵).

احناف کے نزدیک نوافل کی دو اقسام ہیں: (۱) مؤکدہ: جن کی ادائیگی پر آپؐ نے خود بھی مواظبت فرمائی ہو اور دوسروں کو بھی تاکید فرمائی ہو؛ (۲) غیر مؤکدہ: ان سے مراد ایسے امور ہیں جن کو آپؐ نے گاھے بگاھے ادا کیا ہو اور ان کی ادائیگی پر اجر و ثواب کا وعدہ بھی فرمایا ہو، مگر ان کی تاکید نہ ہو۔ ایسے افعال مندوب اور تطوع بھی کہلاتے ہیں (حوالۂ مذکور)؛ البتہ احناف کے نزدیک نوافل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتے ہیں۔ عمداً توڑ دینے کی صورت میں ان کی قضا (دوبارہ پڑھنا) ضروری ہے (المرغینانی: ہدایہ، ۱: ۱۲۸، مطبوعہ دہلی ۱۲۸۹ھ).

حکمت و مصلحت: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (حجة الله البالغه، ص ۳۶۸، مطبوعہ کراچی) کے مطابق جس شفقت و رحمت کا اللہ تعالی نے تمام شریعت اسلامیہ میں لحاظ رکھا ہے (۲ [البقرة]: ۱۸۵)، اس کا تقاضا تھا کہ یہ بھی بیان کر دیا جائے کہ شریعت میں ضروری امور کون سے ہیں اور نفلی امور کون سے؛ تاکہ اگر کوئی شخص مقررہ حد سے زیادہ ثواب حاصل کرنا چاہے تو وہ کر سکے اور پھر نمازوں میں نوافل یا تو نماز سے قبل پڑھے جاتے ہیں یا نماز کے بعد۔ نماز سے قبل نوافل کی حکمت دل سے اس قساوت کو دور کرنا اور دل کے آئینے کو پاک و صاف کرنا ہے، جو مشاغل دنیوی کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے، تاکہ فرض نماز صحیح طریقے سے کامل خشوع و خضوع سے ادا کی جا سکے؛ بعض اوقات نمازی اپنی نماز سے پورا فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اس کے ازالے کے لیے نماز کے بعد نوافل کو مشروع کیا گیا.

مؤکدہ و غیر مؤکدہ نوافل: دن اور رات میں نوافل کی بارہ رکعتیں، سنت مؤکدہ ہونے کی بناء پر، بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کی بابت ارشاد نبوی ہے، جو کوئی دن اور رات میں بارہ رکعت پر مواظبت کرے گا، اللہ تعالی اس کا گھر جنت میں بنائیں گے، (الترمذی: سنن، ۲: ۲۷۲، عدد ۴۱۴، مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۳۷ء) ان میں دو رکعت نماز فجر کے فرضوں سے قبل، چار رکعت نماز ظہر کے فرضوں سے پہلے اور دو رکعت اس کے بعد، نماز مغرب اور نماز عشا کے فرضوں کے بعد دو دو رکعت شامل ہیں (حوالۂ مذکور)۔ ان کے علاوہ کچھ نوافل غیر مؤکدہ بھی ہیں۔ تہجد [رک باں] کے نوافل ثواب اور اصلاح نفس کے اعتبار سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں، (دیکھیے الترمذی، ۲:

۳۰۷ تا ۳۱۲)، ان کی مواظبت سے قرب خداوندی کا شرف حاصل ہوتا ہے۔ (شاہ ولی اللہؒ : حجة اللہ البالغہ ، ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) وتروں کو بھی احناف کے سوا دیگر ائمہ نے نوافل قرار دیا ہے [رک باں] رمضان المبارک میں صلوٰة اللیل ، یعنی نماز تراویح [رک باں] بھی سنت مؤکدہ ہے .

نوافل معینہ مثلاً صلوٰة الکسوف، صلا الاستسقاء، صلوٰة التراویح وغیرہ تعییناً نیت ضروری ہوتی ہے۔ دیگر نوافل مثلاً رات کے نوافل میں محض نماز پڑھنے کی نیت کافی ہوتی ہے (معجم، ۶۰۸، ک ۲).

نوافل میں مداومت ضروری ہے تاکہ انسان صحیح طرح اس کی برکات سے مستفید ہو سکے (معجم ، ۱ : ۶۰۸) نوافل اکیلے پڑھنا اولی ہے مگر بعض نوافل مثلاً نماز تراویح جماعت سے پڑھنا افضل ہے۔ اگر متنفل چاہے تو بیٹھ کر نوافل پڑھ سکتا ہے : آتے جاتے سواری پر بیٹھ کر بھی نوافل پڑھنا جائز ہے ، چاہے سواری کا رخ کسی بھی طرف ہو (ہدایة، ۱ : ۱۳۰؛ معجم، ۶۱۰، ک ۲)۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق فجر کی سنتیں اس سے مستثنی ہیں (ہدایہ)۔ احناف کے نزدیک دن کے نوافل چار چار رکعات پڑھنا بہتر ہیں اور رات کے دو دو (ہدایہ)؛ امام شافعیؒ کے نزدیک دن ہو یا رات دو دو رکعات پڑھنا افضل ہے۔ یہی مسلک حنابلہ کا ہے (معجم ، ۶۱۰)۔ نوافل کی ادائیگی گھر میں بہتر ہے۔ (الترمذی ، ۲ : ۳۱۲ ، عدد ۴۵۰) .

مآخذ : (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، ۱۳۷۸ھ ، بذیل مادہ ؛ (۲) راغب الاصفہانی : مفردات ؛ (۳) تاج العروس، بذیل مادہ ؛ (۴) البخاری : الجامع الصحیح (لائیڈن) ، ۱ : ۱۴۱ تا ۱۶۰، ۲۵۲ تا ۲۵۴، ۲۵۵ تا ۲۶۴؛ (۵) مسلم : الجامع الصحیح (قاہرہ ۱۳۳۰ھ)، ۲ : الفقہ علی المذاهب الاربعہ ، اردو ترجمہ (لاہور ۱۹۷۱ء) ۱ : ۱۰۳ تا ۱۲۰، ۵۱۸ تا ۵۲۲؛ (۷) المرغینانی : ہدایہ، دہلی ۱۲۸۹ھ ، ۱ : ۱۲۵ تا ۱۲۷ ببعد ؛ (۸) معجم الفقہ الحنبلی، (مطبوعہ وزارت اوقاف کویت، ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۲ء)، ۶۰۸ تا ۶۱۰ ؛ (۹) الشافعی : کتاب الام ، (قاہرہ ۱۳۲۱ھ) ، ۲ : ۲۴، ۲۵) ؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ دہلوی : حجة اللہ البالغہ ، اردو ترجمہ از عبدالحق ، کراچی ، ص ۳۶۸ تا ۳۷۳ ؛ (۱۱) ابن منظور : لسان العرب ، بذیل مادہ ؛ عبدالشکور ، علم الفقہ ، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۵ء ، ص ۱۶۶ تا ۱۸۳ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

ناقُوس : (ع؛ جمع : نواقِیس) ؛ ایک قسم * کا آلہ جس کے بجانے سے ایک خاص قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ مشرق میں عیسائی اپنی جماعت کے لوگوں کو عبادت کے لیے بلانے کے لیے (گرجوں میں) استعمال کرتے ہیں؛ [لوہے یا پیتل تانبر وغیرہ کا] یہ ایک تختہ ہوتا ہے۔ جس پر ایک ڈنڈے سے چوٹ لگائی جاتی ہے۔ [اسے عام طور پر گھڑیال یا گھنٹا کہا جاتا ہے]۔ آرامی زبان میں اس لفظ کا قائم مقام ناقوشا ہے۔ اسے ضرب یا ضک کے لفظ کے ساتھ قدیم عربی شعرا نے بھی استعمال کیا ہے بالخصوص جب صبح سویرے یا نور کے تڑکے کا اظہار مطلوب ہو، مثلاً عنترہ (تتمہ) لبید، عدد ۱۹ : ۹ ؛ ZDMG ، ۳۳ : ۲۱۵ ؛ متلمس ، طبع Vollers ، ص ۱۷۸، ۵ : ۶ ؛ الاعشی ، در Noldeke : *Delectus*، ص ۲۶؛ الاغانی ، ۱۹ : ۹۲- احادیث کے مطابق حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس آلے اور یہودیوں کے بگل کو نماز کی دعوت کے لیے استعمال کرنے میں تأمل فرمایا ، تاآنکہ یہ فیصلہ ہوا کہ مؤذن اذان دیا

ماخذ : Payne Smith : *Thesaurus Syriacus*، عمود ۲۳۶۶ ؛ (۲) Fraenke : *Die aramaischen Fremdworter*، ص ۲۷۶؛ (۳) G. Jacob : *6. Jahres-bericht d. geagr, Gesellsch. zu Greifswald*، ۱۸۹۶ء، ص ۳: (۴) وهی مصنف: *Altarabisches Beduinenleben*، ۱۸۹۷ء، ص ۲۲ و ۲۳۳ ؛ (۵) ابن هشام، طبع Wusten-feld، ص ۳۴۶ ببعد ؛ (۶) ابن سعد، طبع Saehau، ۲/۳ : ۸۷ ؛ [(۷) لسان العرب، بذیل ماده نقس ؛ (۸) تاج العروس، بذیل ماده نقس ؛ (۹) البخاری : الصحیح، کتاب الاذان، باب ۱ ؛ نیز دیگر کتب حدیث، کتاب الاذان و کتاب الصلوة] .

(FR BUHL)

* **ناگپور** : سابق صوبہ مدھیا پردیش (بھارت) اور اب مہاراشٹر کے ایک شہر، تحصیل، ضلع اور قسمت کا نام۔ شہر ۲۱ درجے، ۹ ثانیے عرض بلد شمال اور ۹۷ درجے، ۷ ثانیے طول بلد مشرق میں واقع ہے ؛ جس کی آبادی ۱۹۵۱ء میں ۴۴۹۰۹۹، [۱۹۷۱ء کی مردم شماری میں ۸۶۶۱۴۴] تھی۔ کل ضلعے کا رقبہ ۳۸۴۰ مربع میل اور آبادی (۱۹۵۱ء میں) ۱۲۳۴۵۵۶ ہے۔ یہ شہر "ناگ" نامی ایک چھوٹی سی ندی کے کنارے آباد ہے اور یہی اس کی وجہ تسمیہ ہے۔ یہ شہر ثقافتی اور معاشرتی مرکز ہونے کے علاوہ صنعت و حرفت اور تجارت کا مرکز بھی ہے۔ جن میں کپڑا بننے اور چھاپنے کی صنعتیں خاصی ہیں۔ پیداوار جوار اور کپاس ہے ؛ بعض نفع بخش سبزیوں اور پھلوں کی کاشت بھی ہوتی ہے، مثلاً سنگترے، سرخ مرچ ارلڈی یا ہرنولی، تمباکو اور املی وغیرہ .

پہلے زمانے میں یہ شہر بھونسلا (مرہٹہ) راجوں کا پائے تخت تھا، اب بھارتی ریاست مدھیا پردیش کا صدر مقام ہے .

اس علاقے کی تاریخ

کی تاریخ کے مماثل ہے، ست پڑا کے طویل سلسلہ کوہ کا بہت اثر پڑا ہے جس میں برہان پور اسیر گڑھ کے درے ہیں جو ہندوستان اور دکن کے درمیان خاص راستے ہیں۔ جب مسلمان حکمرانوں نے گونڈوانہ کی طرف توجہ کی تو اس وقت گونڈوں کی سلطنت میں چار خود مختار ریاستیں تھیں، شمال میں گڑھ منڈل کی سلطنت تھی، وسط میں دو ریاستیں تھیں جن کے پای تخت علی الترتیب دیو گڑھ اور کھیرلا تھے، جنوب میں ایک اور ریاست تھی جس کی راجدھانی چاندہ تھی۔ اکبر کے عہد حکومت میں شمالی سلطنت نے خراج دینا منظور کیا۔ اس کے بعد گونڈ سرداروں کا سیاسی اقتدار دیو گڑھ میں منتقل ہو گیا، لیکن اورنگ زیب کے عہد کے شروع ہی میں ایک تعزیری دستہ دلیر خان کی قیادت میں چاندہ اور دیو گڑھ دونوں شہروں میں پہنچ گیا اور دیوگڑھ کے راجا نے اسلام قبول کر لیا (عالمگیر نامہ، ص ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۷)۔ یہ دونوں ریاستیں شہنشاہ کو ایک مسلمان مختار کار کے ذریعے جو ناگپور میں رہا کرتا تھا، خراج ادا کیا کرتی تھیں۔ یہ پہلا موقع نہیں جب تاریخ میں ناگپور کا ذکر آیا ہو بلکہ بادشاہ نامہ، میں [عبدالحمید] لاہوری لکھتا ہے کہ خان دوران نے ۱۶۳۷ء میں اس شہر پر قبضہ کیا تھا۔ (اس سے بھی پہلے کے حوالے کے لیے دیکھیے ہیرا لال، ص ۱۰) .

دیوگڑھ کا سب سے زیادہ مشہور راجا نومسلم سردار بخت بلند بدربار عالمگیر (مآثر عالمگیری، ص ۲۷۳) میں کچھ عرصے تک شاہی ملازمت سے وابستہ رہا، لیکن اس نے ایک دفعہ پھر دیوگڑھ میں علم بغاوت بلند کیا (خافی خان: منتخب اللباب، ۲ : ۳۶۱)۔ اورنگ زیب نے دیو گڑھ کو دوبارہ

اس نے صحیح معنوں میں اطاعت قبول نہ کی ۔ اس کے ماتحت دیو گڑھ کی ریاست کے علاقے میں آج کل کے یہ اضلاع شامل تھے : چند واڑہ ، بیتول بشمول حصہ ضلع ناگپور ، سیونی، بھنڈارہ اور بالا گھاٹ۔ گونڈوں کا آخری نامور بادشاہ چاند سلطان تھا جو ۱۷۳۹ء میں فوت ہوا ۔ اس بادشاہ نے ناگپور کو اپنا پاے تخت بنا کر اس شہر کے گرد فصیل تعمیر کرائی ۔

باہمی جھگڑوں کی وجہ سے راگھوجی بھونسلا نے یہاں کے معاملات میں دخل دیا ۔ اس وقت راگھوجی مرہٹہ پیشوا کی جانب سے برار کا حاکم تھا ۔ اس نے ۱۷۴۰ء میں ناگپور کو فتح کرکے ۱۷۴۳ء میں اس علاقے کا نظم و نسق سنبھال لیا ۔ اب صورت حال یہ ہو گئی کہ گونڈ راجا برہان شاہ اور اس کے جانشینوں کو برائے نام اختیارات دے دیے گئے اور بھونسلا خاندان کے راجا وقت ضرورت جب کبھی مناسب سمجھتے ، پیشوا کے حقوق کو نظر انداز کر دیتے ، لیکن اہم معاملات سے پونا کی حکومت کو برابر باخبر رکھتے تھے ، مثلاً مسائل جانشینی وغیرہ ؛ برہان شاہ کے جانشینوں کی حیثیت شاہی وظیفہ خواروں کی تھی اور اس خاندان کا نمائندہ ناگپور میں راجا یا سنستھالیک کے لقب سے وہاں رہتا تھا ، راگھوجی کے عہد میں ناگپور میں کُنبی اور دوسرے مرہٹوں کی بھرمار ہو گئی ، اس کے جانشین جانوجی کے غدّارانہ رویے کا یہ نتیجہ نکلا کہ نظام اور پیشوا کی متحدہ فوجوں نے اسے شکست دی اور اسے مجبوراً پیشوا کی اطاعت قبول کرنا پڑی ۔

راگھو جی ثانی کے عہد میں ریاست ناگپور کو بڑی وسعت حاصل ہوئی ، یعنی اس کی حدود تقریباً وہی ہو گئیں جو موجودہ زمانے کے مدھیا پردیش بشمول اوڑیسہ و چھوٹا ناگپور کی ہیں ۔ بدقسمتی یہ ہوئی کہ اس ریاست کے استحکام کو اس لیے بڑا دھکا لگا کہ یہ ریاست انگریزوں کے خلاف ریاست گوالیار سے مل گئی اور ۱۸۰۳ء میں آسّے اور ارگاؤں کی جنگوں کے بعد اس ریاست کو دیوگاؤں کا عہدنامہ کرنا پڑا ، جس کی رو سے اسے اپنے مقبوضات کے ایک تہائی حصے سے دست بردار ہونا پڑا (Aitchison ، ۱ : ۱۵م تا ۱۷م) ۔ ۱۸۱۶ء میں اس کا بیٹا پرسوجی اس کا جانشین ہوا ۔ یہ بے چارہ بالکل ناکارہ تھا ۔ اسے اگلے ہی سال بدنام آپا صاحب نے قتل کرا دیا ۔ ۱۸۱۷ء میں جب انگریزوں اور پیشوا کے درمیان جنگ شروع ہوئی تو آپا صاحب نے انگریزوں کی ریذیڈنسی پر حملہ کر دیا ، لیکن اس کی فوج کو سیتا بلدی کے معرکے میں شکست ہوئی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپا صاحب کو معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ راگھو جی ثالث تخت پر بیٹھا ۔ ۱۸۵۳ء میں اس کی وفات ہو گئی اور اس نے چونکہ کوئی وارث نہ چھوڑا تھا اس لیے لارڈ ڈلہوزی نے اس ماتحت ریاست کو سلطنت برطانیہ میں شامل کر لیا ۔

پہلے تو ناگپور کا نظم و نسق ایک کمیشن کے ہاتھوں میں رہا ۔ پھر ۱۸۶۱ء میں ”صوبہ جات وسط ہند“ کے نام سے اسے ایک علیحدہ صوبہ بنا دیا گیا ۔

مآخذ : Hira Lal : *Descriptive Lists of Inscriptions in the Central Provinces* ، ۱۹۱۶ء ؛ (۲) محمد کاظم : عالمگیر نامہ ، در *Bibl. Ind.* ، ۱۸۶۸ء ؛ (۳) محمد ساقی مستعد خان : مآثر عالمگیری ، در *Bibl. Ind* ، ۱۸۷۰ء تا ۱۸۷۳ء ؛ (۴) R. Jenkins : *Report on the Territories of the Raja of Nagpur* ، (۵) C. U. Aitchison : *Treaties & Engagements, Sanads* ، ج ۱ ، ۱۹۰۹ء ؛ (۶) *Sibcubalati of Documents etc.* 1917 ؛ (۷) *Nagpur Distt. Gazetteer* ،

Central Provinces and Berar Decennial : ۱۹۰۸ء
Story of : E. Chatterton (۸) ؛ ۱۹۲۲ء ، *Report*
،*Imperial Gezetter of India* ، ۱۹۱۹ء ، *Gondwana*
۱۹۱۶ء .

(C. Collin Daives)

⊗ تعلیقہ : یہ شہر بمبئی سے تقریباً ۴۴۰ میل شمال مشرق اور کلکتہ سے ۶۰۰ میل جنوب مغرب میں واقع ہے - ۱۹۴۷ء سے یہ بھارت کے صوبہ مدھیا پردیش کا صدر مقام تھا ، لیکن چونکہ اس کی آبادی کی زبان زیادہ تر مرہٹی ہے اور مدھیا پردیش والوں کی سرکاری زبان ہندی ہے اس لیے ۱۹۵۶ء میں جب لسانی بنیادوں پر ریاستوں کی نئی تنظیم ہوئی تو اسے بمبئی کے ساتھ شامل کر دیا گیا - اس ریاست میں دو زبانیں بولی جاتی تھیں: مرہٹی اور گجراتی؛ اس لیے ۱۹۶۰ء میں اس کے دو حصے کر دیے گئے - گجراتی زبان والے علاقے کا نام گجرات رکھا گیا اور جہاں مرہٹی بولی جاتی ہے اس ریاست کا نام مہاراشٹر پڑا اور ناگپور کو اس میں شامل کر دیا گیا .

ناگپور وسطی ہند میں ریلوں کا اہم جنکشن ہے اور بہت بڑا تجارتی اور صنعتی مرکز ہے - ۱۹۷۱ء میں شہر کی آبادی ۸۶۶۱۴۴ تھی - یہاں بمبئی ہائی کورٹ کا بنچ ہے اور اس کا علیحدہ پولیس کمشنر ہے - ناگپور میں ۱۹۲۳ء سے یونیورسٹی قائم ہے جو تعلیم و تدریس کا کام سنبھالنے کے علاوہ کالجوں کا الحاق بھی کرتی ہے - ۱۹۷۰-۷۱ء میں اس کے اپنے کالج ۳۰ تھے اور اس سے الحاق یافتہ کالجوں کی تعداد ۹۶ تھی - ان میں کل ۷۳۹۸۸ طالب علم تھے .

مآخذ : (۱) *The Statasman's Year-Book*
،1975-1976 بمدد اشاریہ؛ (۲) *Colhier's Encyclopae-*
dia، لنڈن - نیویارک ۱۹۷۹ء ، بذیل مادہ .

(ادارہ)

* **نامق کمال بے** : رک بہ کمال محمد نامق.

* **نـاموس** : (ع)، اس لفظ کے کئی معنی ہیں [جارج پوسٹ نے ناموس کے معنی حضرت موسٰی علیہ السلام کی شریعت اور دستور عبادت کے لکھے ہیں" (قاموس الکتاب المقدس، ۲ : ۴۳۳ تا ۴۳۴، بیروت ۱۹۰۱ء) - انجیل یوحنا (۱۵ : ۲۵) میں لفظ ناموس قانون یا احکام شریعت (Laws) کے معنوں میں آیا ہے .

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی تو حضرت خدیجہؓ آپ کو اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں جو انجیل کا عالم تھا اور اسے عبرانی زبان میں لکھا کرتا تھا - اس نے وحی کی کیفیت سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کو بتلایا کہ یہی ناموس ہے جو حضرت موسیٰ کے پاس آتا تھا - ابن حجر نے ناموس کے معنی جبریل علیہ السلام لکھے ہیں (فتح الباری ، ۱ : ۲۶، مطبوعہ لاہور).

عربی زبان میں ناموس کے معنی مخزن علم ؛ حضرت جبریل علیہ السلام ؛ بادشاہ کا راز دان اور رازدار وغیرہ آئے ہیں (لسان العرب ، بذیل مادہ ن م س)، [لیکن اس کے مقبول عام معنی قانون الٰہی یا احکام شریعت کے ہیں] - تھانوی نے علم نبوت و شریعت کو علم النوامیس لکھا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون ، ۱ : ۴۰ ، مطبوعہ بیروت) - القلقشندی نے علوم شرعیہ کے ذکر میں علم النوامیس المتعلق بالنبوۃ کو پہلا درجہ دیا ہے - ابو حیان توحیدی المقابسات کے چوتھے باب میں صرف ناموس الٰہی کے موضوع پر بحث کرتا ہے (ص ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، قاہرہ ۱۹۲۹ء) - ابن مسکویہ دینار کے متعلق اس امر پر بحث کرتے

ہوئے کہ وہ خدمت اور معاوضے کی تعدیل کا پیمانہ ہے، ارسطو کے حوالے سے لکھتا ہے کہ دینار ایک منصفانہ ناموس ہے اور یونانی زبان میں ناموس کے معنی سیاست اور تدبیر کے ہیں، ارسطو نے *Eth. Nic*، میں لکھا ہے کہ ناموس اعظم کا منبع تو ذات باری ہے، دوسرا ناموس جج یا حاکم انصاف ہے اور تیسرا دینار ہے اور اوّل الذکر کی تقلید باقی دو کرتے ہیں (تہذیب الاخلاق، ص ۱۱۱، بیروت)۔ ان نظریات کی صدائے بازگشت نصیر الدین طوسی کی اخلاق ناصری اور قینالی زادہ کی اخلاق علائی میں کسی قدر تغیر لیکن تفصیل کے ساتھ سنائی دیتی ہے۔ ان تشریحات کے نتیجے میں الطوسی نے اپنی کتاب کے حصہ اقتصادیات میں سونے کو سب سے چھوٹا ناموس لکھا ہے (۲: ۲۵۴).

اخوان الصفاء کی جماعت نے ناموس کی تعریف مملکت روحانیہ بتائی ہے (رسائل، ۱ : ۵۶، مطبوعہ بمبئی)۔ جسے آٹھ قسم کے انسان قائم و برقرار رکھتے ہیں۔ اللہ تعالی کو واضع الناموس قرار دیا گیا ہے۔ رسائل کے سیاق و سباق سے پتا چلتا ہے کہ ان کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صاحب الناموس ہیں۔ چند صفحات کے بعد آپ کو "واضع الناموس" قرار دیا ہے اور ملائکہ کو اصحاب النوامیس کے معلم کہا گیا ہے وغیرہ .

عربی زبان کے تراجم کے ذریعے ناموس کا لفظ قرون وسطی کی عبرانی ادبیات میں داخل ہو گیا، اس کے معنی قانون، احکام شریعت، حسن اخلاق اور تہذیب تھے۔ مؤخرالذکر معنوں میں یہ لفظ اب بھی مقامی عبرانی زبان میں مستعمل ہے۔ مکہ کی روزمرہ کی زبان میں اس کے معنی "بے داغ معزز نام" ہیں (Snouck Hurgronje : *Mekkanische Sprichwater*، عدد ۱۰۰)۔ ناموس کا لفظ کتابوں کے ناموں میں بھی اکثر استعمال ہوا ہے.

مآخذ : مقالے میں مذکور ہیں .

(N. Plessner و [ادارہ])

نانا صاحب، میاں عبدالحکیم :

بلوچستان کے ایک نامور بزرگ، والد کا نام سکندر شاہ تھا۔ خانو زئی گاؤں میں ۱۰۹۰ھ / ۱۶۷۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابھی شیر خوار ہی تھے کہ والدہ وفات پا گئیں۔ والد نے دوسری شادی کر لی، سوتیلی ماں کی وجہ سے انہیں تکالیف کا سامنا کرنا پڑا۔ گاؤں کے مکتب میں انھوں نے گلستان، بوستان اور شروط الصلوۃ پڑھیں۔ پھر پشین کے گرد و نواح کے مختلف دیہات میں فارسی، کتب صرف و نحو اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد قندھار چلے گئے اور وہاں منطق، بدیع، معانی، بیان، اصول اور حدیث و تفسیر کی تعلیم مکمل کی۔ ازاں بعد انہوں نے باطنی تعلیم کی طرف توجہ کی۔ پہلے میاں سید لعل کے مرید ہوئے۔ ان کے ذوق و شوق اور صلاحیتوں کا اندازہ لگا کر میاں سید لعل صاحبؒ نے انھیں اپنے مرشد شیخ عبدالغفور نقشبندی کے پاس پشاور بھیج دیا۔ شیخ صاحب نے کچھ عرصہ اپنے پاس زیر تربیت رکھ کر انھیں اپنے روحانی پیشوا میاں اللہ یارؒ کے پاس لاہور روانہ کر دیا۔ روحانی تعلیم کی تکمیل کے بعد خرقۂ خلافت عطا ہوا اور حکم ملا کہ قندھار جا کر خلق خدا کو مستفیض کریں۔ انہیں قادری اور نقشبندی دونوں طریقوں میں بیعت کرنے کی اجازت تھی۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد سکھوں کی وجہ سے بالخصوص مشرقی پنجاب کے حالات مخدوش ہو چکے تھے، مگر قندھار میں سکون تھا، جہاں پہنچنے کے بعد میاں عبدالحکیم نانا صاحب نے درس و تدریس اور

وعظ و تذکیر کے ساتھ تزکیۂ باطن کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ ان کی مقبولیت میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا گیا اور پچیس سال سے زیادہ عرصہ وہاں گزار چکے تھے کہ حاکم وقت شاہ حسین ہوتک نے ان کے اثر و رسوخ سے خوفزدہ ہو کر انھیں قندھار چھوڑنے پر مجبور کیا ۔ اس لیے ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں اپنے آبائی گاؤں خانو زئی میں پہنچے ۔ وہاں بھی قیام نہ ہو سکا اور آخر چوٹھالی تھل کی ترین قوم نے انھیں اپنے ہاں جگہ دی جہاں کوئی چار سال تبلیغ و ارشاد کا فریضہ انجام دینے کے بعد ۱۱۵۳ھ / ۱۷۴۰ء میں وفات پا گئے ۔ "دادا" ان کا احترامی لقب تھا جو "بابا" کے مترادف ہے ۔ ان کے بہت سے خلفا تھے ۔ سردار حاجی صورت خان ترین ان کے سجادہ نشین بنے، جنھوں نے ان کا مزار تعمیر کرایا ۔ تصوف سے متعلق مجموعۂ رسائل، مقامات تصوف، رسائل حکیمیہ اور حصن الایمان، ان کی چار کتابیں ہیں ۔

مآخذ : (۱) انعام الحق کوثر : تذکرہ صوفیائے بلوچستان ، لاہور ۱۹۷۶ء ، ص ۱۶۶ تا ۱۷۱ ؛ (۲) (۲) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند ، ۱۳ ، ۱۴ ، لاہور ۱۹۷۱ء (عبد الغنی رکن ادارہ نے لکھا) ۔

ادارہ)

⊗ **نانک (گرو)** : (سوانح عمری) گرو بابا نانک سکھ مذہب (سکھ پنتھ) کے بانی تھے ۔ ان کے حالات ضبط تحریر میں لانے کے لیے ان جنم ساکھیوں یعنی سوانح عمریوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے جو بابا نانک کی زندگی اور وفات کے بعد تحریر میں آئیں ۔ ان کی سب سے پہلی جنم ساکھی پورا تن یعنی قدیم جنم ساکھی کے نام سے مشہور ہے ۔ اس کے علاوہ بھائی بالا کی جنم ساکھی بھی بڑی اہم ہے ۔ پورا تن جنم ساکھی کے مؤلف

گرو نانک جی کے ہم سفر رہے اور وہ ان کے حالات زندگی کے چشم دید گواہ ہیں ۔ بابا نانک کے ساتھیوں میں بھائی مردانہ (مسلمان) اور بالا سندھو جاٹ مشہور ہیں ۔ بھائی بالا تلونڈی کے رہنے والے تھے ۔ انھوں نے دوسرے گرو (انگدجی) کی فرمائش پر جنم ساکھی تحریر کروائی ۔ بھائی بالا چونکہ گورو بابا نانک کے ہم عمر تھے ، اس لیے گرنتھ صاحب کے بعد پوراتن جنم ساکھی اور جنم ساکھی بھائی بالا سب سے زیادہ اہم کتابیں مانی جاتی ہیں ۔ ایک اور اہم جنم ساکھی ولایت والی جنم ساکھی کہلاتی ہے جو مبینہ طور پر ۱۵۸۸ء میں ایک شخص سیوا داس نے تحریر کی ۔ ایک اور اہم سوانح عمری کا نام حافظ آباد والی جنم ساکھی ہے ، جو ولایت والی جنم ساکھی کی نقل ہے ۔ ایک سوڈھی مہربان کی جنم ساکھی ہے ۔ اس میں مرتب نے اپنی طرف سے کئی نظمیں شامل کیں ۔ ان جنم ساکھیوں کے علاوہ ایک سکھ مورخ کرم سنگھ کی تحقیق کے مطابق نصف درجن دیگر جنم ساکھیاں بھی معرض تحریر میں آ چکی ہیں ۔ بابا گرو نانک کے حالات سکھوں کی مقدس کتاب گرنتھ میں بھی ملتے ہیں ۔ تیسرے گرو امر داس کے رشتہ دار بھائی گرو داس نے ان کے انتقال کے پچاس سے ستر سال کے درمیان ۳۹ نظمیں تحریر کیں ۔ جن کو "واریں" کہا جاتا ہے ۔ ان میں بھی گرو بابا نانک کے حالات کسی حد تک ملتے ہیں ۔ آخری گرو گوبند سنگھ کے ایک مرید منی سنگھ نے ایک کتاب گیان رتناولی تحریر کی ۔ یہ ایک طرح سے بھائی گورو داس کی پہلی نظم کی توضیح ہے ۔ اس کتاب میں بابا نانک کے مریدوں اور چیلوں کے نام دلیے گئے ہیں ۔ فہرست میں بالا

محسن فانی کاشمیری میں بھی بابا نانک اور سکھ مذہب کے حالات ملتے ھیں ۔

گرو بابا نانک کا نام نانک چند ولد مہتہ کلیان چند، مذہب ھندو، ذات کھتری، گوت بیدی ، والدہ کا نام تریتا دیوی ، دایہ دولتان ، ھمشیرہ نانکی ، چچا لال چند ، نانا رام داس ، نانی بھرائی دیوی ، ماموں کرشن چند ، بیوی سلکھنی دیوی عرف چند و رانی سسر مولا مل چونا ، بہنوئی جے رام ، بیٹے شری چند اور لکھمی داس تھے ۔ ۱۵ اپریل ۱۴۶۹ء (سمت ۱۵۲۶ء) کو بہلول لودھی کے عہد حکومت میں پیدا ھوئے اور ۲۲ دسمبر ۱۵۳۹ء کو فوت ھوئے ۔ ان کے مولد کا قدیمی نام تلونڈی رائے بھوئے ھے ۔ آج کل اسے ننکانہ صاحب کہا جاتا ھے ، جو کچے گھروندوں کے غیر معروف گاؤں سے اب عالمی شہرت کا قصبہ بن چکا ھے اور ضلع شیخوپورہ (پنجاب) پاکستان میں واقع ھے ۔ بابا نانک کا یوم ولادت ھر سال ماہ نومبر میں ماہ کامل کی رات (کاتک کی پورن ماشی) کو منایا جاتا ھے ۔

بابا نانک کے والد مہتہ کالو کو پیشے کے اعتبار سے محصل ، منیم ، دھڑئی (= وزن کرنے والا) دکاندار اور پٹواری بیان کیا گیا ھے ۔ مہتہ کالو تلونڈی رائے بھوئے اور قرب و جوار کے چند دیہات میں پٹواری تھا ۔ تلونڈی (ننکانہ صاحب) کا نمبردار رائے بھوئے کی اولاد میں سے ایک شخص رائے بلار تھا ، وہ مسلمان تھا اور اس کی ذات راجپوت تھی ۔ وہ خدا دوست درویشوں کی خدمت اپنا فریضہ تصور کرتا تھا ۔ وہ نانک سے عہد طفلی ھی سے پیار اور شفقت سے پیش آتا تھا ۔ اور جب نانک نے درویشی اور خدا دوستی اختیار کی تو رائے بلار کے دل میں بابا کی عقیدت بڑھ گئی اور اس خاندان

چڑھ کر حصہ لیا ۔ اب بھی بابا نانک کے یوم ولادت پر جب ننکانہ صاحب میں جلوس نکلتا ھے تو سکھوں کی طرف سے اس جلوس کی قیادت کے لیے رائے بلار کے گھرانے کے افراد کو شرکت کی دعوت دی جاتی ھے ۔

بابا نانک نے ھندی ایک پنڈت گوپال سے پڑھی ۔ ۱۴۷۸ء میں ان کو سنسکرت کی تعلیم کے لیے برج ناتھ شرما کے پاس بھیجا گیا ۔ فارسی ایک مسلمان عالم نے پڑھائی ۔ غلام حسین مصنف سیر المتاخرین کے مطابق اس عالم کا نام سید حسن تھا ۔ بابا نانک کے سکھ سوانح نگار مولوی کا نام قطب الدین لکھتے ھیں ۔ بابا نانک کے والد نے ان کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی ۔ تمام واقعات سے اندازہ ھوتا ھے کہ بابا نانک یقیناً ایک مثالی طالب علم تھے ۔ ۱۴۸۰ء میں ان کے والدین نے انھیں زنار پہنانے کی کوشش کی لیکن انھوں نے زنار پہننے سے انکار کر دیا ۔ اور پنڈت جی سے کہا کہ اسے رحمدلی اور طمانیت قلبی کا دھاگا پہنایا جائے ۔ اب نانک خدا کی یاد میں مصروف رھنے لگے ۔ تلونڈی کے قریب گاؤں کے جنگل میں چلے جاتے واپس آتے تو گاؤں کے لڑکوں بالوں کو ساتھ لے کر خدا کی حمد الاپتے ۔ گھر کے چھوٹے بڑے کام کرتے ۔ مدرسے سے جو کام ملتا اسے مکمل کرتے اور مدرسے میں اللہ تعالی کی ذات کے متعلق اساتذہ سے سوال اور گفتگو کرتے ۔ مہتہ کالو بیدی نے بیٹے کا یہ وطیرہ دیکھا تو اسے سکول سے اٹھا لیا اور دکانداری کی طرف مائل کرنا چاھا اس نے بیٹے کو روپے دیے کہ اشیائے خوردنی خرید کر لائے ۔ لیکن نانک جی کو راستے میں جنگل کے قریب کئی دن کے بھوکے فقیروں کا گروہ ملا ۔ انھوں نے ان روپوں سے اشیائے خوردنی

لوٹ آئے ۔ جب پوچھا گیا کہ یہ کیا کیا، تو انھوں نے جواب دیا ، میں نے سچا سودا کیا ہے ۔ بابا نانک نے جس جگہ فقیروں کی دعوت کی وہاں کے ایک خوبصورت گوردوارے کو "سچا سودا" کہا جاتا ہے ۔

"سچا سودا" کے واقعے کے بعد گھریلو لوکر نے انھیں پٹائی سے ڈرایا تو وہ گاؤں تلونڈی کے قریب درختوں کے ایک جھنڈ میں چھپ کر بیٹھ گئے ۔ کہا جاتا ہے جس درخت کے نیچے بیٹھے تھے اس کی شاخیں زمین کو یوں چھوتی تھیں جیسے خیمہ (تنبو) تنا ہو۔ اس لیے اسے تنبو صاحب کہا گیا ۔ یہ درخت اب بھی ننکانہ صاحب میں موجود ہے اور یہاں ایک گوردوارہ ہے جسے "گوردوارہ تنبو" صاحب کہا جاتا ہے ۔ ۱۴۸۴ء میں بابا نانک گاؤں کے مراسی مردانہ کے ساتھ پاک پتن (ضلع ساہیوال) بابا فرید گنج شکرؒ کے عرس پر گئے ۔ ۱۴۸۷ء میں ان کی شادی موضع پکھو کی تحصیل بٹالہ ضلع گورداسپور (مشرق پنجاب ۔ انڈیا) میں مولا کھتری کی بیٹی سلکھنی سے ہوئی ۔ والدین کا خیال تھا کہ شادی کے بعد ان کا بیٹا ٹھیک ہو جائے گا اور اسے جوگیوں سادھوؤں اور فقیروں سے ملنے اور گفتگو کرنے کا جو چسکا پڑا ہے ، ختم ہو جائے گا اور دکانداری کرے گا لیکن نانک پہلے کی طرح پیروں، فقیروں، جوگیوں سنتوں اور سادھوؤں کے شیدا رہے اور ان سے گفتگو کرکے خوش ہوتے ۔

آخر طے ہوا کہ انھیں نوکری دلوائی جائے ۔ چنانچہ ان کے بہنوئی جے رام نے سلطان پور کے نواب اور بادشاہ وقت بہلول لودی کے رشتہ دار نواب دولت خاں کے ہاں ملازمت دلوا دی اور وہ نواب موصوف کے گودام کے محافظ بن گئے ۔ شروع شروع میں وہ اپنی بہن کے ہاں قیام پذیر

پھر جب ان کی بیوی سلطان پور آ گئی تو وہ دوسرے گھر میں چلے گئے ۔ جنم ساکھی بھائی بالا میں لکھا ہے کہ سلکھنی نے اپنی نند نانکی سے کئی بار شکایت کی کہ اس کا بھائی اس کی طرف ملتفت نہیں ہوتا ۔ یہ شکایت درست تھی ۔ نانک خدا سے محبت کرتے تھے اور شب و روز خدا کی یاد میں مصروف رہتے تھے ۔ ایک بار نانک اناج تول کر حاجت مندوں کو دے رہے تھے ۔ جب بارہ دھڑی (ڈھائی سیر دھڑی) کے بعد تیرہ دھڑی کا ہندسہ پکارا تو تیرا تیرا ہی پکارتے رہے اور اناج تول کر دیتے رہے ۔ ظاہر ہے خدا پرستی میں ان کو اپنی بھی سدھ بدھ نہ رہی تھی ۔ ان کا لڑکا شری چند ۱۴۹۴ء میں پیدا ہوا اور دوسرا بیٹا لکھمی داس ۱۴۹۶ء میں ۔ لکھمی داس ابھی شیر خوار ہی تھا کہ بابانک نے گھر بار چھوڑ دیا اور مکمل طور پر فقیری اختیار کر لی ۔ ان کی بیوی سلکھنی شری چند اور لکھمی داس کو لے کر تلونڈی آ گئیں ۔

بابا نانک نے اپنی زندگی کے دوران چار سفر کیے ۔ جملہ کوائف کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ۱۴۹۹ء سے ۱۵۲۱ء تک سفر میں رہے اور ۱۵۲۱ء سے ۱۵۳۹ء تک نو تعمیر شدہ گاؤں کرتار پور میں قیام پذیر رہے اور یہیں وفات پائی ۔ وہ سفر کرتے ہوئے متعدد شہروں میں ٹھیرے اور چالیس سال تک سکھ مذہب کا پرچار کیا ۔

ان کا پہلا باقاعدہ سفر شروع ہوا تو وہ ۱۴۹۹ء سے ۱۵۰۱ء تک پنجاب کے مختلف شہروں میں گھومتے رہے ۔ امین آباد (ضلع گوجرانوالہ) میں ایک ہندو جاگیردار ملک بھاگو کو انھوں نے ایک خدا کا درس دیا ۔ سیالکوٹ میں اب بھی بیری

انہوں نے پرچار کیا - ۱۵۰۱ء میں وہ چونیاں کے راستے ہندوستان کے مذہبی مرکزوں اور تیرتھوں کی طرف تبلیغ کی خاطر روانہ ہوئے اور بنارس میں ایک بزرگ کبیر سے ملے - اس سفر کے دوران میں بابا نانک بنگال، موجودہ بنگلہ دیش اور آسام بھی گئے اور بیسیوں شہروں میں اپنا پیغام پہنچایا - اس سفر میں انہوں نے پانچ سال صرف کیے اور سفر کے اختتام پر سلطان پور آئے - دوسرا سفر انہوں نے اسی سال اختیار کیا اور پھر بہت سے شہروں میں گئے - یہ سفر جنوبی اور مغربی ہند کی طرف تھا - چنانچہ دیگر مقامات کے علاوہ بابا نانک اجمیر، پٹن، ناسک، راس کمار، چتوڑ، سومنات اور اچ شریف بھی گئے - اس سفر کے دوران میں وہ تلونڈی آئے اور اپنے والدین سے ملے - اس کے بعد سلطان پور بہن کو ملنے کے لیے گئے - ۱۵۱۲ء میں وہ تحصیل شکر گڑھ (ضلع سیالکوٹ کی ایک تحصیل) کے ایک گاؤں کاھنور میں آئے اور ایک ہندو دودھا جٹ کے مشورے سے یہاں دریائے راوی کے بائیں کنارے ایک نئے گاؤں کرتار پور (تحصیل شکر گڑھ ضلع سیالکوٹ پاکستان) کی بنیاد رکھی اور اپنے بیوی بچوں کو یہاں لے آئے - یہاں کچھ عرصہ رہنے کے بعد انہوں نے ۱۵۱۴ء میں تیسرا سفر اختیار کیا - یہ سفر کلو اور چنبہ کے پہاڑی علاقے کشمیر، نیپال، سکھم اور بھوٹان کی طرف تھا - حسب دستور بہت سے شہروں میں پہنچے اور دشوار گزار رستے طے کیے - اپنے مشن کی ایسی لگن تھی کہ کسی مشکل کو خاطر میں نہیں لاتے تھے - اس سفر سے ۱۵۱۸ء میں کرتار پور آئے - یہاں کچھ عرصہ قیام کیا اور پھر ۱۵۱۸ء میں چوتھا سفر اختیار کیا - اس سفر کے دوران ڈیرہ اسماعیل خان، ڈیرہ غازی خان، جام پور، شکار پور اور حیدر آباد سندھ ہوتے ہوئے سورت گئے اور کہا جاتا ہے کہ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ بھی پہنچے - واپسی بغداد، توران، جلال آباد، پشاور اور کشمیر کے راستے ہوئی - وہ ۱۵۲۱ء میں ایمن آباد آئے اور بیان کیا جاتا ہے کہ یہاں پر انہوں نے ظہیر الدین بابر سے ملاقات کی لیکن توزک بابری میں اس کا کوئی ذکر نہیں البتہ بابا نانک کے اپنے کلام میں بابر کا ذکر ملتا ہے۔

بابا نانک ۱۵۲۲ء میں ایمن آباد سے کرتارپور آ گئے اور پھر ۱۵۳۹ء تک یہیں رہے - اس دوران میں پاکپتن اور ہردوار جانے کا اتفاق ہوا - یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بابا نانک نے لنکا، تبت، لداخ کا سفر بھی اختیار کیا - ۲۲ ستمبر ۱۵۳۹ء کو ان کا انتقال ہوا - مرنے سے پہلے اپنے ایک خادم اور مرید لہنا کھتری کو انگد کا نام دے کر اپنا گدی نشین بنایا اور گورو‌یائی سونپی - انہوں نے ۶۹ سال ۷ ماہ اور دس دن عمر پائی۔

باباجی موحد تھے بت پرستی کے خلاف تھے اور انسانی مساوات پر یقین رکھتے تھے - مسکین اور نادار لوگوں سے زیادہ میل جول رکھتے تھے۔

مآخذ : (۱) Ganda Singh : *Sources on the life & teachings of Guru Nanak - Spacial Issue of Half-yearly Periodical' The Puujab Past and Present* ' پٹیالہ ۱۹۶۹ : (۲) Khushwant Singh : *A history of the Sikhs*، ج ۱، دھلی ۱۹۷۷ء؛ (۳) جے ایس: باوا نانک، امرتسر : (۴) G. S. Sidhu : *The Sikh Temple*، کینٹ (*U. K*) : (۵) Sangat Singh : *Japji (English)*، دھلی ۱۹۷۳ء : (۶) Joginder Singh Kang: *Three prayers of Sikh world*، انگلینڈ ۱۹۷۷ء؛ (۷) M.Gobind Singh Mansukhani : *Guru Nanak as world Teacher*، لیڈز ۱۹۶۹ء : (۸) Teja Singh : *Guru Nanak & his Mission*، امرتسر ۱۹۳۳ء؛ (۹)

، *The religion of the sikh gurus* : M. Teja Singh
امرتسر ۱۹۷۵ء ؛ (۱۰) Ganda Singh : *A Brief*
Account of the Sikh People ، دهلی ۱۹۷۱ء ؛ (۱۱)
Baisakhi, The Birth of : Surjit - Singh Kalra
Khalsa، برمنگهم ۱۹۷۹ء ؛ (۱۲) J.D. Cunningham :
History of the Sikhs ، لنڈن ۱۹۱۸ء ؛ (۱۳) John
The Sikhs : Arcber ، پرسٹن ۱۹۳۶ء ؛ (۱۴) Sayyed
History of the Punjab : Mohammad Latif ، لاہور؛
Gospel of Nanak in his own : Jodh Singh (۱۵)
Words، پٹیاله ۱۹۶۹ء ؛ (۱۶) Dr.M. Mohan Singh :
A History of Punjahi Lilerature ؛ (۱۷) Khushwant
Sikhism- Article in Encyclopaedla : Singh
Brittanica ؛ (۱۸) Ernest Trump : *The Adi Granth* ؛
Sacred writings of the Sikhs : Uneseo (۱۹) ، لنڈن
۱۹۶۰ء ؛ (۲۰) Khan M. Wali Ullah Khan : *Sikh*
Shrines in west Pakistan ، کراچی ۱۹۶۲ء ؛ (۲۱)
Sikhs : A. H. Bingley ، پٹیاله ۱۹۷۰ء ؛ (۲۲)
کرپال سنگھ کیسل : پنجابی ساهت دا اتهاس ، پٹیاله ،
۱۹۷۱ء ؛ (۲۳) عباد الله گیانی : همارا نانک ، لاهور
۱۹۷۲ء ؛ (۲۴) ابو الامان امرتسری : گرو گرنتھ صاحب
اور اسلام ، لاهور ۱۹۶۹ء ؛ (۲۵) اقبال صلاح الدین :
تاریخ پنجاب ، لاهور ۱۹۷۷ء ؛ (۲۶) بھائی بالا : حکیم
ساکھی ، اردو ترجمه از بھائی دیا رام عاکف لاهور ،
۱۹۳۰ء ؛ (۲۷) حسن نظامی دهلوی : نانک واش مقاله
مطبوعه ماهنامه آج کل، دهلی نومبر ۱۹۴۴ء ؛ (۲۸)
عین الحق فرید کوٹی: اک اکیلا نانکا کسے نه هوے محتاج
پنجابی مقاله، مطبوعه روز نامه امروز لاهور اشاعت ۱۱
جولائی ۱۹۷۶ء ؛ (۲۹) محمد اقبال : "سکھ" مقاله
مطبوعه اردو دائره معارف اسلامیه لاهور ، بذیل ماده ؛
(۳۰) بھائی گور داس : واران انگریزی ترجمه متعلقه
حیات نانک از ڈبلیو ایچ میکلوڈ ؛ (۳۱) گیانی گیان سنگھ :
تواریخ گرو خالصه

پوراتن جنم ساکھی گورو نانک ۱۸۸۵ء .

(سلیم خان گمی)

نانو توی : رک به محمد قاسم نانوتوی . *

نواس دے تلوسا : (Navas de Tolosa las) *
رک به العقاب . *

ناول : رک به حکایه ۔ (لیکن مسلم ادبوں ⊗
میں، اپنے جدید اصطلاحی معنوں میں یه لفظ ، انیسویں صدی اور بیسویں صدی میں آیا ہے اور خالص مغربی فن ہے ، اس کے لیے جو مقالے مختلف زبانوں کے ادب پر لکھے گئے ہیں انھیں دیکھنا چاهیے) .

(اداره)

نائب : (ع) لغوی معنی/قائم مقام ، نمائنده * (اسم فاعل ، از ماده ن ۔ و ۔ ب یعنی دوسرے کی جگه لینا) ۔ یه اصطلاح عام طور پر اس شخص کے لیے استعمال ہوتی ہے جو کسی منصبدار کے ساتھ اس کے قائم مقام یا معاون کے طور پر کام کرے (مصر کے) مملوک اور دهلی کے سلاطین (غلاموں) کے زمانے میں اس سے بالخصوص مراد (الف) سلطان کا نائب اور (ب) کسی بڑے صوبے کا والی هوتا تها [نیز رک به] مصر ۔ مملوک نظام حکومت میں مقدم الذکر ملقب به نائب السلطنة المعظمة و کافل الممالک الشریفة الاسلامیه در حقیقت نائب سلطان ہوا کرتا تھا جو تمام ممالک محروسه کا انتظام و انصرام کرتا اور سلطان کی طرف سے امور سلطنت کو سر انجام دیتا تھا ، تاهم یه ایک عارضی قسم کا عهده ہوا کرتا تھا ۔ اس نائب کو نائب الغیبه سے ممتاز سمجھنا چاهیے جو سلطان کی عدم موجودگی میں قاهره (یا مصر) اور نائب السلطنة کی عدم موجودگی میں دمشق کا عارضی حاکم ہوا کرتا تھا ۔ ملک شام میں ایوبی مملکتوں کی جگه

طرابلس ، حماۃ ، صَفد اور الکرک (ان کی تعداد میں وقتاً فوقتاً غزّہ اور دوسرے علاقوں کے مختلف صوبے بن جانے کی وجہ سے اضافہ ہوتا رہا) ۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک نائب السلطنۃ (جسے کافل المملکۃ بھی کہتے تھے) حاکم رہا کرتا تھا ۔ وہ ایک ہزار فوجی نفری کا قائد ہوتا تھا ۔ نائب دمشق دوسروں سے فائق و برتر سمجھا جاتا تھا ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں مصر کی تقسیم بھی اسی طرح کی تین نیابتوں میں ہوئی تھی: اسکندریہ (۷۶۷ھ / ۱۳۶۵ء) بالائی مصر (الوجہ البری یا القبلی) اور مصر زیریں (الوجہ البحری) ۔ قاہرہ ، دمشق ، حلب وغیرہ کے قلعہ داروں کا سادہ لقب بھی نائب ہی ہوا کرتا تھا ۔ وہ لوگ اپنے اپنے علاقوں کے حاکموں کے ماتحت نہیں ہوتے تھے ۔ مختلف امیروں کو بھی جو اس سے کم درجے کے رئیس تھے اور افواج کے ادنیٰ افسر ہوا کرتے تھے ، یہ لقب دے دیا جاتا تھا ۔ زمانہ حال کی ایک مثال کے لیے [رکّ بہ شامل] .

سلطنت دہلی میں نائب اس بااقتدار وزیر کو کہتے تھے جو بادشاہ کا براہ راست نائب ہوتا تھا ۔ اس عہدے کا بظاہر قدیم ترین ذکر اختیار الدین آیتکین کے تقرر کے ضمن میں آتا ہے جو سلطان معزالدین بہرام شاہ نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر ۶۳۷ھ / ۱۲۴۰ء میں کیا (منہاج سراج : طبقات ناصری ، مطبوعہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی ، کلکتہ، ص ۱۹۱) ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس شخص کا تقرر امرا کی تائید سے مشروط تھا ۔ اگرچہ یہ عہدہ وزیر کے عہدے سے بالکل مختلف ہوتا تھا، تاہم طاقتور نائبین ، مثلاً علاءالدین خلجی کے دور حکومت میں ملک کافور اور مبارک شاہ کے عہد میں خسرو کا وجود وزیر کے اختیارات میں اضافے کا سبب نہ تھا .

عام ترین مفہوم میں فارسی ، ترکی اور متاخر عربی زبان میں بھی نائب بمفہوم قائم مقام قاضی یا قانون کا نظام چلانے کے لیے قاضی کا ایک نمائندہ سمجھا جاتا تھا ۔ جدید عربی میں عام طور پر پارلیمنٹ کے نمائندہ کو نائب کہتے ہیں اور النائب العمومی "وکیل کار" یعنی النیابۃ العمومیہ (کے رئیس) کے مترادف ہے .

مغلوں کے عہد سے ہندوستان میں کسی صوبے کے والی یا وائسرائے کے لیے استعمال ہونے والی اصطلاح یعنی فقط نَوّاب (بجائے نوّاب) یا تو نائب سے مبالغے کا صیغہ ہے جو عربی میں غیر مستعمل ہے یا نائب کی جمع (= نُوّاب) بضمۂ نون ہے (جمع کا صیغہ برائے تعلیم و تفخیم دیکھیے : لسان العرب، بذیل مادہ) .

یہ معلوم نہیں کہ یہ خطاب کس زمانے میں رائج ہوا ۔ بعض اوقات اسے دوسرے خطابات کے ساتھ ملا کر بھی استعمال کیا جاتا ہے ، مثلاً نواب وزیر اودھ ، نواب ناظم بنگال ، نواب ارکاٹ (کرناٹک) جو نظام حیدر آباد کے ماتحت ایک حاکم تھا .

ایران میں نوّاب (نواب) کا لفظ شہزادگان والا تبار کے لیے بطور ایک اعزازی لقب کے بھی استعمال ہوتا رہا ہے اور ہندوستان میں تو اس اعزازی لقب کا استعمال عام ہے جس کے لیے کوئی منصب یا عہدہ ضروری نہیں .

انگریزی زبان میں نواب کی ایک بگڑی ہوئی صورت (Nabob) بھی ہے جو ہجویہ انداز میں ان32 مالدار اینگلو انڈین اشخاص کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی جو مشرق نو آبادیوں سے واپس آتے تھے ۔ بظاہر انگریزی میں اس اصطلاح کا رواج پہلے پہل اٹھارویں صدی کے دوسرے نصف میں شروع ہوا .

مآخذ: معیاری تواریخ کے علاوہ : (۱) E. Quatremere : Histoire des Sultans Mamelouks، پیرس ۱۸۴۰، ۲: ۹۳ تا ۹۹؛ (۲) M. Van Berohem : Materiaux pour un Corpus Inseriptionum Arabicarum، پیرس ۱۹۰۳، ۱: ۲۰۹ تا ۲۲۸ کتاباتی شہادت کا تجزیہ؛ (۳) Gaudefroy Demombynes : La Syrie Al, epoque des Mamelouks، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۴) Yule and Burndl : Hobson Jobson، لنڈن ۱۹۰۳، بذیل مادہ Nabob؛ (۵) G. Price: The saddle put on the right horse or an ennguiry into the reason why certain persons have been denominated Nabobs، لنڈن ۱۷۸۳ .

(C. COLLIN DAVIES و H.A.R. GIBB)

* **نائلہ :** رکَ بہ اِساف.

* **نائلی :** صحیح نام یکی زادہ مصطفیٰ چلبی، جسے اپنے باپ پیری خلیفہ کی نسبت سے پیری زادہ بھی کہتے ہیں، ایک مشہور و معروف عثمانلی شاعر۔ اسے عام طور پر نائلی قدیم کہتے ہیں تاکہ یکی نائلی، یا نوجوان نائلی شاعرو مولوی نائلی صالح افندی مناستری سے، جو تصوف کی کئی کتابوں کا مصنف ہے اور جس کا انتقال ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں بمقام قاہرہ ہوا، تمیز کیا جا سکے.

نائلی ادبیات قدیم کے دور کے سب سے بڑے عثمانلی شاعروں میں سے ایک تھا۔ یہ زمانہ کمزور سلاطین کا تھا (مراد رابع، ابراہیم اور محمد رابع، ۱۰۵۸ تا ۱۱۱۵ھ/۱۶۴۸ تا ۱۷۰۳ء) جب کہ عورتوں اور خواجہ سراؤں کا راج تھا (کوسم سلطان، بکتاش آغا اور مراد آغا) اور کوپرولو کی وزارت عظمیٰ تھی۔ وہ نفعی اور یحیی اور نابی اور ندیم کے سلسلے کی درمیانی کڑی ہے۔ وہ اور یحییٰ نفعی اور نابی کے درمیان بہترین شاعر ہیں، جنھوں نے عثمانلی ادب کی تجدید کی.

وہ قسطنطینیہ میں پیدا ہوا تھا، اپنی تعلیم ختم کرنے کے بعد اس کا تقرر دیوان ھمایوں میں دبیر (سکرٹری، کاتب) کے عہدے پر ھو گیا اور بالآخر اس نے محکمہ معدنیات (معدن قلمی) میں خلیفہ کے عہدے پر ترقی کی، جیسا کہ اس کے دیوان سے ظاہر ہے۔ وہ سلسلہ خلوتی میں منسلک تھا، وہ ایک کمزور منحنی اور نازک مزاج آدمی تھا، اس کا انتقال ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۷ء میں جلاوطنی کی حالت میں ھوا۔ کہتے ھیں کہ اسے فاضل احمد پاشا کوپرولو نے جلا وطن کر دیا تھا۔ بروسہ‌لی محمد طاہر کا یہ بیان کہ اس کا مزار فندقلی محلے میں سنبل سِنان کی خانقاہ میں تھا اور اس کی لاش کو پِرا Pera کے قبرستان میں منتقل کر دیا گیا تھا کیونکہ سڑک کو وسیع کرنے کی ضرورت پیش آ گئی تھی، اس کی جلاوطنی کی کہانی سے مطابقت نہیں رکھتا.

ترکی شعر و شاعری میں نائلی ایک دلچسپ شخصیت کا مالک ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس نے عثمانلی ادبیات کے ارتقا کے سلسلے میں کسی ٹھوس رجحان کا اضافہ نہیں کیا اور نہ ھی اس نے کوئی نئی تخلیقی تحریک پیش کی، لیکن وہ اسلوب بیان اور زبان کے دائرے میں ایک بڑا مخترع ہے۔ اس نے ادبیات قدیم کے دور مابعد کے دبستان کی قدامت پسندی اور اکتا دینے والی یکسانیت کو ختم کرنے کے لیے پیہم محنت کی۔ اس کا طرز بیان بدرجۂ غایت مصنوعی معلوم ھوتا ہے، اس کی زبان میں فارسی محاورات کی بھرمار ضرور ہے، لیکن اس طرح کی نہیں جیسی کہ اس سے پہلے دور میں پائی جاتی ہے۔ اس کے طرز تحریر میں نادر تراکیب اور استعارات کی کثرت ہے، جن سے اس نے اپنے شاندار اشعار کے ذریعے ترکی زبان کو

مالا مال کر دیا ، لیکن جو کنایات کے ابہام کی وجہ سے کچھ اکتا بھی دیتی ہیں ۔ نئے جملے اور ترکیبیں اگرچہ اس نے خود اختراع نہیں کیں، بلکہ انہیں محض مستعار لیا ہے ، تاہم نائلی اس زمانے کی ادبی زبان کے ثقل و جمود کو دور کرنے میں کامیاب ہو گیا، کیونکہ اس نے فرسودہ اور پرانی قسم کے استعاروں اور انداز بیان کو،جو باقی کے زمانے سے ہر دیوان میں نمایاں تھا، بالکل ترک کرکے فارسی زبان کی نئی بندشوں اور ترکیبوں کو داخل کیا ۔

اگرچہ نائلی ترکی زبان میں شعر کہتا تھا ؛ تاہم اس کا انداز بیان خالص فارسی ہے ۔ وہ فارسی شاعری کا ایسا غلامانہ تتبع کرتا ہے کہ ایک ترک کے لیے، جو فارسی زبان سے نا آشنا ہو، اس کی زبان کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے ، لیکن ترکی شعرا جو کچھ بھی لکھتے تھے، اپنے یا اپنے برابر کے لوگوں کے لیے لکھتے تھے اور عام لوگوں کے مذاق کو نظر انداز کر دیا کرتے تھے ۔

نائلی بہت ترقی یافتہ اور حیرت انگیز طور پر محنت سے پایۂ تکمیل کو پہنچائی ہوئی ادبی زبان کی نمائندگی کا حق ادا کرتا ہے ۔ اس نے بقول گب Gibb اپنے کلام میں ترکی پس منظر پر فارسی کی دلآویز اور نازک حاشیہ آرائی کرکے ہم آہنگی پیدا کی ہے ، اگرچہ دونوں زبانیں پوری وضاحت کے ساتھ ایک دوسرے سے ممیز رہتی ہیں ۔

نائلی کے کلام میں جملوں کی برجستگی اور تازگی ، لطافت خیال ، اور انفرادی طرز ادا ، خوش اسلوبی ، زبان کی صفائی اور پاکیزگی ، اختصار بیان اور منجھا ہوا طرز بیان ایسی نمایاں خصوصیات ہیں کہ اس کے عہد کا کوئی شاعر اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا بقول معلم ناجی کوئی ترک ایسا نہیں جو اس کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کی تقلید کی سرگرمی سے کوشش نہ کرے، لیکن ایسا کرنا تقریباً نا ممکن ہے ۔ اس کی زبان تو صاف ہے، لیکن بعض اوقات معانی مبہم اور نا قابل فہم ہو جاتے ہیں ، تاہم اس کے کلام میں بہت سی خوبیاں ایسی ہیں جو پڑھنے والے کے لیے بڑی دلکش ہیں ، بالخصوص اس لیے کہ اس کی زبان شیریں اور سریلی ہے ۔

فکر کے لحاظ سے اس میں وہ کمالات نہیں پائے جاتے جو زبان اور اسلوب بیان میں مہارت تامہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کے کلام میں موجود ہیں ۔ اس کی بہترین خصوصیت اس کی زبان ہے نہ کہ شاعرانہ تخیل ۔ وہ یحیٰی کی طرح اپنے ماحول سے نہیں بلکہ فارسی شاعری سے فیض حاصل کرتا ہے ۔

نائلی کی ادبی تصنیف صرف ایک دیوان ہی ہے جو بولاق میں ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں طبع ہوا (تاہم صرف مخطوطے کا تہائی حصہ چھپ سکا)۔ اس دیوان میں حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی شان میں چار عمدہ نعتیں ہیں ، کوئی بیس قصیدے ہیں ، جن کی زبان نفعی سے ملتی جلتی ہے اور ان میں وہی مبالغہ آمیزی نمایاں ہے ، قصائد مراد رابع ، محمد رابع ، وزراے اعظم: قرہ مصطفیٰ پاشا (۱۰۴۸-۱۰۵۳ھ) محمد پاشا(۱۰۵۳ - ۱۰۵۵ھ)، صالح پاشا (۱۰۵۵ - ۱۰۵۷ھ)، صوفی محمد پاشا (۱۰۵۸ - ۱۰۵۹ھ)، اور شیوخ الاسلام بہاء آفندی ، یحیٰی آفندی ، حافظ محمد آفندی ، دفتر دار اور دوسرے لوگوں کی مدح میں ہیں ۔ دیوان میں ایک درد انگیز مرثیہ بھی ترجیع بند کی شکل میں موجود ہے جو اس نے اپنے جوان بھائی کی موت پر لکھا تھا اور

اپنے مؤثر ترجیع بند کی شہرت کی وجہ سے حد سے زیادہ مبالغہ آمیز ہے : ایک مخمّس اور ترجیع و ترکیب بند کی طرز پر چند مسدس ہیں .

اس کا سب سے زیادہ اہم اور بے حد مخصوص کلام تقریباً دو سو غزلیات پر مشتمل ہے، جن میں اس نے فضولی کا تتبع کیا ہے ۔ ان میں وہ برابر نئے خیالات ، نئے تصورات اور الفاظ و اظہار خیالات کی نئی بندشیں پیش کرتا ہے ۔ جذبات کے ہیجان کو قدرتی حدود میں محدود رکھتے ہوے، جس سے ندیم کے کلام کی یاد تازہ ہوتی ہے، اس کا کلام اپنا گہرا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ اس میں نا قابل انکار قنوطیت پائی جاتی ہے جو نابی کی یاد تازہ کرتے ہوے زندگی کے متعلق اس کے مطمح نظر کو پیش کرتی ہے ۔ اس میں غالباً اس زمانے کے سیاسی حالات اور اس کی اپنی کمزور صحت کا اثر غالب ہے ۔ بعض اوقات اس کے اشعار میں کمزوری اور تکلیف کے آثار بھی نظر آتے ہیں ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کی روح بے چین اور مضطرب ہے .

نائلی نے ثابت اور نظیم کو بے حد متاثر کیا ۔ اس کے بڑے بڑے جانشینوں میں سے ہرسکلی ، عارف حکمت اور یکی شہرلی عونی تھے .

مآخذ : (۱) نائلی پر مستجابی زادہ عصمت نے ایک رسالہ موسومہ نائلی قدیم کے نام سے لکھا ہے جو ۱۳۱۸ھ میں استانبول سے شائع ہوا : (۲) وہی مصنف : نائلی قدیم درخزینہ فنون، ج ۲ ، ۱۳۱۲ھ ، ۳۲۰ تا ۳۲۳ ، ۳۲۶ تا ۳۲۹ (اسلاف ، عدد ۷۶) : (۳) رضا : تذکرہ، استانبول ۱۳۱۶ھ، ص ۹۵، ۹۶ : (۴) ایم جلال: عثمانلی ادبیات نمونہ لری ، استانبول ۱۳۱۲ھ، ص ۵۶۵ تا ۵۶۷ : (۵) معلم ناجی : اسامی ، استانبول ۱۳۰۷ھ ، ص ۳۱۲ ، ۳۱۳ : (۶) وہی مصنف : مجموعہ، ۱۳۰۶ھ عدد ۲۷ ، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹: (۷) شہاب الدین سلیمان : عثمانلی تاریخ ادبیات ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۳۶۹ تا ۳۷۱ : (۸) ابراھیم نجمی : تاریخ ادبیات درس لری ، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۱ : ۱۵۷ تا ۱۵۹ : (۹) ثریا : سجل عثمانی ، ۴ : ۵۲۹ : (۱۰) بروسہ‌لی محمد طاھر : عثمانلی مؤلفری ، ۲ : ۴۴۳ تا ۴۴۵ سروت [ثروت] فنون، ۱۶ ، ۷۱ : (۱۱) Hammer-Purgstall : *GOD*، ۳ ۳۶۷ تا ۳۶۹ : (۱۲) Kunos : *Oszman török nyelokōnyv*، بوڈاپسٹ ۱۹۰۵ء، ص ۸۰: (۱۳) Gibb : *Hist. of Ott. Poetry* ، ۳ : ۳۰۴ تا ۳۱۱ : (۱۴) Basmadjian : *Essai sur l' histoire de la littérature Turque*، قسطنطینیہ ۱۹۱۰ء ، ص ۱۱۸ : (۱۵) فہرست ھاے مخطوطات از Rieu و Flügel .

(MENZEL)

اَلنَّبَأ : (ع) قرآن مجید کی ایک مکّی سورۃ ⊗ کا نام ، عدد تلاوت ۷۸ ، عدد نزول ۸۰ ۔ اس سورۃ میں دو رکوع ، چالیس آیات ، ایک سو تہتر کلمات اور آٹھ سو سولہ (۸۱۶) حروف ہیں (الخازن، ۷ : ۱۶۶ ؛ فتح البیان ، ۱۰ : ۱۸۹ ؛ بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۴۹۷) ۔ اس کا نام سورۃ کی دوسری آیت سے ماخوذ ہے (اسے سورہ عم یتساءلون بھی کہتے ہیں) ۔ نَبَا مصدر ، بمعنی خبر دینا، آگاہ کرنا ، لیکن الف لام کے ساتھ یہ بڑی اور عظیم الشان خبر کے لیے استعمال ہوتا ہے ، یعنی ایسی خبر جس میں کذب کا احتمال نہ ہو ۔ نَبَأ ہر قسم کی خبر کو نہیں، بلکہ مہتم بالشان خبر کو کہا جاتا ہے ۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک نبا عظیم سے مراد قرآن کریم ہے ، کیونکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالٰی ہے: قُلْ هُوَ نَبَؤٌا عَظِيمٌ ○ اَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُوْنَ (۳۸ [صٓ] : ۶۷، ۶۸)، یعنی آپؐ فرما دیجیے یہ ایک عظیم الشان مضمون ہے جس سے تم (بالکل) بے پرواہ ہو رہے ہو ۔ گویا

قرآن ہی عظیم الشان خبر ہے ۔ بعض نے اس سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی نبوت اور بعثت بھی مراد لی ہے ۔ حضرت قتادہؒ کہتے ہیں کہ نبأ عظیم سے مراد قیامت اور بعث بعد الموت ہے اور یہی معنی یہاں زیادہ بر محل اور مناسب ہیں ، کیونکہ اہل مکہ خبر قیامت اور بعث و معاد کے بارے ہی باہم گفتگو کر رہے تھے (دیکھیے الجامع لا حکام القرآن ، ١٠ : ١۷٠ ؛ الخازن ، ۷ : ١٦٦ ؛ الدرالمنثور ، ٦ : ٣٠٥ ؛ فی ظلال القرآن ، ٣٠ : ١١) .

زمانۂ نزول : ابو القاسم ہبۃ اللہ (کتاب الناسخ و المنسوخ، ص٣٢٢) کے مطابق سورۃ النبا ہجرت سے قبل مکی دور کی سب سے آخری سورۃ ہے ۔ سورۂ قیامۃ سے سورۃ النّٰزعٰت تک سب کا مضمون ایک دوسرے سے مشابہ ہے اور یہ سب مکی دور میں نازل ہوئی تھیں (تفہیم القرآن ، ٦ : ٢٢٠) ۔ ابن حزم (معرفۃ الناسخ و المنسوخ ، ص ٣٨٦) رقم طراز ہیں کہ سورۃ النبا قرآن مجید کی ان محکم سورتوں میں سے ایک ہے جس میں نہ تو کوئی آیت ناسخ ہے اور نہ ہی منسوخ (دیکھیے کتاب مذکور، ٣٨٦، برہامش تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس) ؛ کتاب الناسخ 'المنسوخ' ص ٣٢٣، برہامش اسباب النزول) ۔ قاضی ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ٢٩٥) نے لکھا ہے کہ سورۂ نبأ میں صرف دو آیتیں ایسی ہیں جن سے کوئی فقہی حکم مستنبط ہوا ہے .

اسباب نزول کے ضمن میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ جب قرآن مجید نے کفار قریش کو بعث و معاد ، حشر و نشر سے آگاہ کیا تو انہوں نے اپنی مجلسوں میں اس پر رائے زنی شروع کر دی ۔ ان کے نزدیک گویا قیامت کا

میں، جس پر انکاری رنگ غالب ہوتا، بار بار یہ سوال کرتے کہ قیامت کب آئے گی؛ چنانچہ اس سورۃ میں اس بارے میں آگاہ کیا گیا (دیکھیے تفسیر المراغی ، ٣٠ : ٦ ؛ فتح البیان ، ١٠ : ١٩٨ ؛ الجامع لا حکام القرآن ، ١٠ : ١۷٠ ؛ معارف القرآن ؛ تفہیم ، ٦ : ٢٢٠) .

سورۃ کا اپنے ما قبل سے ربط : گذشتہ سورۃ میں ارشاد باری ہے : لِاَیِّ یَوْمٍ اُجِّلَتْ ؕ لِیَوْمِ الْفَصْلِ (۷۷ [المرسلٰت] : ١٢ تا ١۴)، یعنی بھلا (ان امور میں) تا خیر کس لیے کی گئی ؟ فیصلے کے دن کے لیے ۔ گویا اجمالی طور پر واقعہ قیامت کا ذکر کیا گیا ہے ، جبکہ سورۂ نبأ میں اس کی تفصیلات فراہم کی گئی ہیں ۔ ارشاد ہے: اِنَّ یَوْمَ الْفَصْلِ کَانَ مِیْقَاتًا (۷٨ [النبا] : ١۷)، یعنی بے شک فیصلے کا دن مقرر ہے ۔ نیز سورۂ المرسلت میں مکذبین بعث و معاد کی مذمت کا بیان سورۃ النّبا میں بھی جاری رہا (تفصیل کے لیے دیکھیے: روح المعانی، ٣٠ : ٣ ؛ تفسیر المراغی ، ٣٠ : ٣ ؛ فتح البیان ، ١٠ : ١١٨) .

موضوع : بنیادی طور پر اس سورۃ میں وقوع قیامت ، تخلیق ارض و سما، بارش کے فوائد، کیفیت حشر و نشر ، مومنین کے لیے جزا و ثواب اور کفار کے لیے سزا و عقاب کا بیان ہے (بصائر ذوی التمییز، ١ : ۴٩۷ ؛ تفسیر المراغی ، ٣٠ : ٦) جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدا میں آیت ١ سے ٥ تک منکرین قیامت کے لیے زجر ہے ، کہ منکرین حشر بطور طنز و تعریض کس چیز کے بارے میں باہمی پوچھ گچھ کر رہے ہیں؟ پھر خود ہی جواب بھی دیا گیا کہ اس بڑی خبر کے وقوع میں کچھ شک و شبہ نہیں (تفہیم القرآن، ٦ : ٢٢۴) ۔ مسؤل عنہ کی عظمت و فخامت اور اس کی بڑائی کو

کیا۔ نیز سوالیہ فقروں نے خطاب کا آغاز علم معانی اور حسن انشاء کے اعتبار سے بلاغت کا اعلٰی معیار ہے (فتح البیان ، ۱۰ : ۱۹۸).

اس کے بعد آیت ٦ سے ۱٦ تک حق تعالٰی نے دلائل قدرت ، کمال حکمت اور اپنی صناعی و خلّاقیت کا ذکر فرمایا ہے جس میں خاص طور سے زمین کا بچھونے یا گہوارے کی طرح بچھ جانا، پہاڑوں کا سینۂ ارض پر ایستا دہ ہوتا ، اجرام فلکیہ اور انسانی و حیوانی دنیا کا مخصوص کا مربوط نظام بطور خاص قابل ذکر ہے (ابن کثیر : تفسیر ، ۳۰ : ۳ ؛ تفہیم القران ، ٦ : ۲۲۲)، پھر فیصلے کے دن (قیامت) کا وقت مقررہ پر آنا مذکور ہے (آیت ۱۷ تا ۲۰) ۔ بعد ازاں (۲۱ تا ۳۰) پر بتایا گیا کہ جو لوگ حساب کتاب کی توقع نہیں رکھتے ان کا ایک ایک فعل نہ صرف یہ کہ ہمارے سامنے ہے بلکہ ضبط تحریر میں لایا جا رہا ہے ۔ پھر (۳۱ تا ۳٦) مومنین کے لیے بشارت اخروی ہے کہ انہیں طرح طرح کے انعامات سے نوازا جائے گا .

سورت کے آخر میں خدا تعالٰی کی عدالت کا نقشہ کھنچا گیا ہے ، جس میں خاص کر اس نکتے پر زور دیا گیا ہے کہ عدالت ایزدی میں سب معبود ان باطل بے اثر ہو کے رہ جائیں گے ، اس لیے فرمایا خدا ہی کو اپنا کار ساز مطلق ٹھہرا لو ۔ اختتام سورت میں کفار کی یہ حسرت بیان کی گئی کہ وہ اس روز خاک ہونا چاہئیں گے ، مگر ہو نہ سکیں گے ، جس میں ان کی بے بسی و بیکسی کی طرف اشارہ ہے (الدر المنثور ، ٦ : ۳۱۰ ، التفسیر المظہری، ۳۰ : ۱۸۴؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۵ ؛ تفسیر القرطبی ، ۱۰ : ۱۸۹ ؛ فتح البیان ، ۱۰ : ۱۴ ؛ تفسیر ابن کثیر ، ۳۰ : ۹؛ مواہب الرحمن، ۳۰ : ۵۳).

مآخذ - (۱) ابن منظور : لسان العرب ، بذیل مادہ ؛ (۲) راغب الاصفہانی : مفردات، بذیل مادہ؛ (۳) المراغی: تفسیر ، ۳۰ : ۱ تا ۲۰ ؛ (۴) ابو القاسم ہبتہ اللہ: کتاب الناسخ و المنسوخ ، برحاشیہ اسباب النزول ، قاہرہ ، ۱۳۱۵ھ ، ص ۳۲۲ ؛ (۵) الآلوسی : روح المعانی ، ۳۰ : ۲ تا ۲٦ ، مطبوعہ ملتان ؛ (٦) صدیق حسن خان : فتح البیان ، ۱۰ : ۱۹۸ تا ۲۱۴ ، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۷) السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول ، برحاشیہ ، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس ، قاہرہ ، ۱۹۲٦ء ، ص ۳۸٦ ؛ (۸) وہی مصنف: الدرالمنثور فی التفسیر باالماثور، ص ۳۰۵ تا ۳۱۰؛ (۹) الخازن البغدادی : لباب التاویل ، ص ۱٦٦ ، قاہرہ؛ (۱۰) قاضی ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، ۲: ۲۹۵، قاہرہ، ۱۳۳۱ھ ؛ (۱۱) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن ، بیروت، ص ۱٦۹ تا ۱۸۹؛ (۱۲) سید قطب : فی ظلال القرآن ، بیروت، ص ٦ تا ۲۰؛ (۱۳) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، کراچی ص ٦٦۰ تا ٦٦۵ ؛ (۱۴) امیر علی : مواہب الرحمن ، لاہور ، ص ۱ تا ۵۳ ؛ (۱۵) ابو الاعلٰی مودودی : تفہیم القران، ٦ : ۲۲۰ تا ۲۳۳ ؛ (۱٦) مجد الدین فیروز آبادی : بصائرذوی التمییز ، ص ۴۹۷ تا ۴۹۸ ، قاہرہ ؛ (۱۷) ابن کثیر : تفسیر ، ۳۰ : ۲ تا ۹ ، کراچی [عبدالغفار متعلق ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

* **نَبَطی** : (نَبَطیون) ، ایک عرب قوم جو قدیم زمانے میں العربیۃ النبطیہ (Arabia Petraea) کی باشندہ تھی [نیز دیکھیے لسان العرب ، بذیل مادہ نبط] ۔ ساتویں صدی قبل مسیح ایسے قدیم زمانے میں بھی اشور بانی پال Assurbanipal نے نبیاتی [= نبی آتی ، نباآتی ، نبایوت (تاریخ العرب قبل از اسلام ۱ : ۵۸۰] کا ذکر کیا ہے (.Bibl ‎Kelinschr، ۲ : ۲۱٦) ۔ یہ بات یقینی نہیں کہ نبیوت [نبایوت] کے لوگ جن کا ذکر عہد نامہ

(اس نظریے کے خلاف دیکھیے Noldeke : Bibel. lexicon [نیز دیکھیے جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام ۱۵ : ۴۳۸ ، ۵۸۰ , ۵۸۱ ؛ القلقشندی : نہایة الارب ، ص ۲۸] . بذیل مادہ Nabataier اور اس کی تائید میں دوسری کتابوں کے علاوہ دیکھیے Musil : Arabia Deserta، نیو یارک ۱۹۲۷ء ، ص ۴۹۶) .

نبطیوں کو آشوریوں ، میدیوں ، medes ایرانیوں اور شاہان مقدونیہ میں سے کوئی بھی پوری طرح مطیع و منقاد نہ کر سکا (Diodor. : ۲ : ۴۸) - ۳۱۲ ق م میں اینٹیگونوس (Antigonos) نے ان کے خلاف دو مہمیں بھیجیں لیکن کوئی کامیابی نہ ہوئی - وہ اس زمانے میں خانہ بدوش گڈریے اور تاجر پیشہ لوگ تھے - نکلسن کا خیال ہے کہ حضرت عیسی کی پیدائش سے بہت پہلے نبطی شہروں کے رہنے والے بڑے تاجر لوگ تھے- (A Literary History of the Arabs)، ص ۲۵)، جن کے پاس چند ایک قدرتی قلعے تھے مثلا بطرا (Petra)، بُصری (Bosra) سَلْخَد اور اَلْحِجْر جو اُن کے اسلحہ اور مال و دولت کے لیے خزانوں کا کام دیتے تھے - بحیرہ مردار کے آس پاس رہنے کے باعث وہ اسفلت اور رال کے ان منفعت بخش ذخیروں سے وقتاً فوقتاً متمتع ہوتے رہے جو اس جھیل کے مشرقی ساحل پر کثرت سے موجود تھے - ان میں سے اکثر بالعموم اپنے پڑوسیوں مثلا مکابیوں Maccabees کے زیر حکومت یہودیوں اور بالخصوص سلمیوں Salamians سلیم (ع) ، قب یاقوت : معجم : طبع Westenfeld ، ۲ : ۵۹۴، بذیل مادہ برمہ) سے دوستانہ تعلقات قائم رہے .

عمارتی آثار سے نبطی اور یونانی فن تعمیر کا امتزاج ظاہر ہوتا ہے، اور ان کھنڈروں میں حیرت انگیز طور پر بہت ہی کم نبطی کتبے دستیاب

ہوئے ہیں (ان کے متعلق دیکھیے (۱) Dalamn : Petra und seine Felsheiligtumer ، ۱۹۰۸ء ، وہی مصنف : Neue Petra - Forschungen، ۱۹۱۲ء؛ Wiegand, Watzinger, Bachmann : Petra، ۱۹۲۱ء؛ A.B.W. Kennedy : Petra, its History and Monuments ۱۹۲۵ء) .

نبطی مملکت جنوبی اور مشرقی فلسطین کی سرزمین پر مشتمل تھی اور ۸۸ ق - م سے حوران بھی اس میں شامل ہو گیا تھا - دو دفعہ ۸۵ ق - م اور حدود ۴۳ تا ۶۲ ع اور شاید درمیانی عرصے میں بھی (دیکھیے Mommsen : Rom. Gesch، ۵ : ۴۷۶ ، حاشیہ ۳) ، دمشق بھی اس میں شامل رہا (قب ۱ : ص ۹۰۳) - جنوب مغرب میں یہ مملکت قدیم مدین Midian پر بحیرہ قلزم کے ساحل تک اور الدرون ملک میں العلاء، دیدان Dedan اور اَلْحِجْر[رک بآن] تک جو حجاز کی سرحد پر واقع ہے پھیلی ہوئی تھی، نبطی عرب کے اندر مشرقی ڈیلٹا تک پہنچ گئے تھے [Clermont-Ganneau : Les Nabateens en Egypte، در Recveil Arch ar.، ج ۸۹ ، (۱۹۲۴) ، ص ۲۲۹ تا ۲۶۷) ، ان کے کئی بادشاہوں کے عہد حکومت کا پتہ تقریباً صحت کے ساتھ بتایا جا سکتا ہے - حارث (Aretas) اول ۱۶۹ ق م، حارث ثانی قریباً ۱۱۰ تا ۹۶ ق م ، عبادة (Obodas) اول حدود ۹۰ ق ، م رابیل (Rabilos) اول حدود ۸۷ ق م ، حارث ثالث حدود ۸۶ ق - م تا ۶۲ ق - م ، عبادة ثانی حدود ۶۲ ـ ۴۷ ق - م، مالك (Malichos) اول حدود ۴۷ ق - م تا ۳۰ ق - م ، عبادة ثانی (ثالث ؟) قبل از ۲۵ ق - م تا حدود ۹ ق - م، حارث رابع راحم عامه نواح ۹ ع تا ۴۰ ع میلادی ، مالك ثانی ۴۰ تا ۷۰/۷۱ع، رب ایل ثانی تا ۱۰۶ ع ، مالك ثالث ۱۰۶ ع -

قب Clemont - Gannue، *Recueil* ، ۸ : ۳۴۷)؛ ان کی طاقت کا حقیقی بانی شاہ Eritoms تھا جو غالبًا وہی ہے جسے حارث ثالث کہتے ہیں اور جس کا عہد حکومت سلیوکسی مملکت کے زوال کے زمانہ میں آیا (E. Taubler، در *Klio* ، ۱۰ : ۲۵۱ تا ۲۵۳).

نبطیون نے رومیون کے حلیف بن کر اپنی آزادی کو ایک حد تک قائم رکھا - بہت قدیم زمانے ھی میں نبطیون نے تدمریوں (Palmyrans) کی طرح تجارت کے ذریعہ ایشیائے قریب کی اجارہ داری حاصل کر لی - مملکت روما کے آغاز میں انھوں نے خانہ بدوشی کی زندگی کو خیر باد کہ کر امن و امان سے اقامت گزینی کی زندگی اختیار کر لی - جس طرح مشرق میں بالخصوص ان تجارتی شاہراھوں پر جہاں سے ان کے قافلے گزرا کرتے تھے ، وہ اپنے کتبے چھوڑ گئے ھیں ، مثلا بطرا سے دمشق اور مرتد تک دریائے فرات کے دھانے پر مقام فرات تک، جرھا (Gerrha) تک (عربی الجرعاء نزد القطیف)، جزیرہ نما سیناء اور مصر اور غزہ تک - روم کی مملکت میں بھی نبطیون کے سوداگروں کے کتبے بالائی مصر (Dendera) تک اور Miletus اور Rome اور پتیولی Puteoli تک ملتے ھیں - ۱۰۶ع میں شہنشاہ طراجن Trajan نے بطرا کو فتح کر لیا اور نبطیون کی سلطنت کے اہم حصے کو صوبہ عرب Provincia Arabia بنا لیا - نبطیون کے بقایا مقبوضات صحرا میں ۲۰۰ع کے قریب بڑی اقتصادی تباھی آئی - اور اس وقت پالمیریون نے حمل و نقل کا نفع بخش تجارتی کاروبار سنبھال لیا - عورتوں کی اعلی مجلسی زندگی قابل ذکر ھے - انھیں خود مختارانہ طریق سے جائداد بنانے کا حق حاصل تھا جسے وہ اپنی مرضی سے جس طرح چاھیں منتقل کر سکتی تھیں (Nöldeke در Euting : *Nabat. Inschr*، ص ۷۹ ببعد)- سکوں پر اکثراوقات بیگمات شاھی کی تصاویر بھی ھوا کرتی تھیں (Kammerer : *Petia et la Nabatene* پیرس ۱۹۲۹ ع ، ص ۳۷۷ برٹش میوزئیم کی فہرست سکہ جات یونانی عرب وغیرہ : لندن ۱۹۲۲ء الواح عکسی او ۲) .

نبطی قانون کے لیے ھمارے ماخذ محض ان کے الواح مزار ھیں جن میں سزا کی تہدیدیں یونانی قانون جائداد و معاھدات کے اصول و قواعد کی بنا پر درج ھیں جو دوسرے مقامات میں ایشیائے کوچک میں صرف قبروں کے کتبوں پر ھی ملتی ھیں (B. Keil ; *Hermes* ج ۴۳ ، (۱۹۰۸ع) ، ص ۵۶۷ تا ۵۷۲) .

خانہ بدوش ھونے کی حیثیت سے نبطی اپنے رسم و رواج کے اعتبار سے بالکل سادہ تھے - ان کے پاس غلام شاذ و نادر ھی ھوا کرتے تھے - تجارتی قوم کے افراد ھونے کی حیثیت سے وہ مال و دولت کی بڑی قدر کرتے تھے - کتبوں میں اطباء و دانا آدمیوں اور شعرا کے ذکر سے یہ ظاھر ھوتا ھے کہ وہ کسی حد تک ذھنی طور پر بھی مہذب ھو چکے تھے - یہ بات غیر یقینی ھے کہ آیا ان میں ختنے کا رواج بھی تھا یا نہیں (Kammerer : کتاب مذکور ص ۳۷۵ ببعد) .

نبطیون کے دیوی دیوتاؤں کا حال ھمیں زیادہ تر مزاروں کی الواح اور ایسے کتبوں سے ملتا ھے جو مراد کے پورا ھونے پر بطور نذر چڑھائے گئے ھوں- ان کا سب سے بڑا دیوتا دوشرا (قب ذوالشری) تھا اور سب سے بڑی دیوی الات (قب : اللّات) تھی ، منوث (آرامی مناواتا - دیکھیے منات) قیشع متبہ اور ھبل [رکّ باں] دیویاں تھیں جن کا ذکر آتا ھے - ان کے بادشاھوں کی پوجا غالبًا ان کی موت کے بعد انھیں دیوتا بنا کر کی جاتی تھی (دیکھیے CIS ، Nöldeke سب سے پہلا شخص ہے جس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ نبطی خالص عرب تھے جیسا کہ ان کے ناموں سے بھی ظاہر ہے ۔ اگر چه خط و کتابت میں آرامی زبان استعمال کیا کرتے تھے جو ایشیائے قریب کی تحریری اور کاروباری زبان تھی ۔ اس طرح کئی ارمنی الفاظ اور اصطلاحات ملک کے شمالی حصے سے ان کی زبان میں داخل ہو گئیں (مثلا قبرا ، نفشا ، ارنا) ۔ عرب مصنفین نے تو آرامی زبان کو نبطی زبان لکھا ہے۔ اس کے بر عکس جنوبی حجر (الحجرا) میں نبطی عربی زبان نے اپنی انتہائی پاکیزگی کو برقرار رکھا ہے ۔ عربی رسم الخط قدیم زمانے کے آخرمیں نبطی خط شکستہ ہی سے نکل کر مروج ہوا ہے (دیکھیے Arabia d.) ۔

اسلامی زمانے میں عرب ملک شام اور عراق کے ان لوگوں کو جو نہ تو گڈریے تھے اور نہ سپاہی، نبطی کہا کرتے تھے (ابن الکلبی، درياقوت: معجم ، ۳ : ۶۳۴) ۔ یہ اصطلاح کچھ حقارت امیز لہجے میں ان کسانوں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی جو آرامی (سریانی) زبان بولتے تھے (Nöldeke : کتاب مذکور ص ۱۲۵) ۔ پھر ہم نبطی ، نیبط، نبط وغیرہ کے الفاظ کا استعال ملطیہ میں نیز شام میں دریائے جیحات پر اور دریائے خابور پر ایز عراق اور عمان اور بحرین میں دیکھتے ہیں کہ نسلی معنوں میں نہیں جانتے (Nöldeke : کتاب مذکورص ۱۲۵) ۔ عراق کے نحویوں نے آرامی دیہاتیوں کی نبطی زبان پر خاص توجہ دی ہے ۔ ”نبطیون“ سے اکثر اوقات وہ لوگ مراد لئے جاتے تھے جو عراق اور بالخصوص بطائح کے باشندے تھے (Nöldeke) کتاب مذکور ، ص ۱۳۷) ۔

حجاز کے انتہائی شمال میں ضلع جسما کے اور اب حویطات [رک بآن] کہلاتے ہیں، نبطیون کی اولاد سے سمجھے جاتے ہیں، (دیکھیے Arabia الف) ۔

مآخذ : (۱) Nöldeke، در *ZDMG*، ج ۲۵، ۱۸۷۱ء، ص ۱۲۲ تا ۱۲۸ ؛ (۲) G. Euting : *Nabatäische Inschriften*، برلن ۱۸۸۵ء؛ (۳) وھی مصنف *Sinaitische - Inschriften*، برلن ۱۸۹۱ء؛ (۴) وھی مصنف : *Tagbuchiner Reise in inner arabiens*، لائیڈن ۱۹۱۴ء، ص ۲۹۳ ؛ (اشاریه)؛ (۵) C. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ص ۳۸۷ (اشاریه) ؛ (۶) *CIS* : ۱/۲ ۱۸۸۹، ص ۱۸۱ ببعد ، ۲/۲ ، ۱۹۰۷ء، ص ۱ ببعد؛ (۷) Clermont-Ganneau : *Recueil d' Arch. Or.*، ج ۱ تا ۸ مواضع کثیره : (۸) H. Vincent : *Les Nabateens*، در *Revue Bibl.* ج ۷ ، ۱۸۹۸ء : ۵۶۷ تا ۵۸۸؛ (۹) Schürer : *Gesehichte des Judischen Volkes*، ۱تا۴ ، ۱۹۰۱ء، ص ۲۶۷ تا ۷۴۴؛ (۱۰) Dussaud and Macler: *Mission dans la region desertique de la Syrie moyenne*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) G.A. Cooke : *A text book of North Semitic inscriptions*، آکسفرڈ ۱۹۰۳ء؛ ص ۲۱۴ تا ۲۶۲؛ (۱۲) وھی مصنف: ماده *Nabataesns*، در J. Hastings، *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ایڈنبرا ۱۹۱۷ء؛ ص ۱۲۱ ببعد ؛ (۱۳) Dassaud : *Numisma - tique des rois de Nabatene*، در *JA*، ۱۹۰۴ء، ص ۱۸۹ تا ۲۳۸ : (۱۴) Brunnow و V. Domas : *Provincia Arabia*، ج ۱ تا ۳ ، ۱۹۰۴ه تا ۱۹۰۹ء؛ (۱۵) E.Littmann : *Nabataen Inscriptions*، در *Public. of an American Archaeol. Exped. to Syria in 1899-1900*، حصه چهارم، نیو یارک ۱۹۰۵ء : *Semitie Inscr.*، ص ۸۵ تا ۹۷ : (۱۶) وھی مصنف : *Nabat. Inscr.*، در *Public. of the Princeton Archaeol*

لائڈن ۱۹۱۴ء؛ (۱۷) Musil : *Arabia Petraea*، ۱/۲ (Edom)، وی آنا ۱۹۰۷ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱، ۳۳۷؛ (۱۸) وہی مصنف : *Arabia Deserta*، نیو یارک ۱۹۲۷ء، اشاریہ ص ۶۱۳؛ (۱۹) Head : *Historia Nummorum*، بار دوم آکسفرڈ ۱۹۱۱ء، ص ۸۱۰؛ (۲۰) G. F, Hill : *Greek Coins of Arabia*, *Brit. Mus. Cat*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۲۱) Jaussen و Savignac : *Mission Archeologique en Arabia*، ج ۱ تا ۳، پیرس ۱۹۰۹ء تا ۱۹۲۲ء؛ (۲۲) W.W. Tarn : *Ptolemy II and Arabia*، در *Journ. of Egypt Archaeol.*، ج ۱۵، ۱۹۲۹ء، ص ۹ تا ۲۵؛ (۲۳) A. Kammerer : *Petra et la Nabatene*، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۲۴) J. Cantineau : *Le Nabateen*، ج ۱ تا ۲، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۲۵) J. H. Mordtmann : *Nabataer im Sabaer lande*، در *Klio*، ج ۲۵، ۱۹۳۲ء، ص ۴۲۹ ببعد؛ (۲۶) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، بذیل مادہ.

(E. HONIGMANN)

⊗ **نَبَطِیَّہ** : نبطیوں کے زیر اقتدار تقریباً وہی رقبہ تھا جو ان سے پہلے ادوم کی سلطنت میں شامل تھا۔ نبطیوں نے بھی ادومیوں کی طرح، جو ان سے پہلے ہوگزرے ہیں، شمالی عربوں کی ایک متحدہ انجمن بنا لی، جو مستقل طور پر آباد ہو چکے تھے اور جزوی طور پر خانہ بدوشی کی زندگی ترک کر چکے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ادومیوں کی تہذیب بہت کچھ ترقی کر چکی ہو اور Preiffer (*Introduction to the Old Testament*، نیویارک ہارپرز ۱۹۴۱ء) کا خیال ہے کہ باب پیدائش کا وہ حصہ جو حضرت ابراہیم سے پہلے زمانے کا ہے اس کا ماخذ ادومی ہی ہیں، ایسا غالباً دسویں صدی قبل از مسیح میں ہوا، لیکن ان کے ان خیالات کو اب تک عام طور پر تسلیم نہیں کیا گیا۔ عبرانی روایات کے مطابق ادوم وہی شخص ہے، جو عیسو تھا، یعنی حضرت یعقوبؑ کا بڑا بھائی (پیدائش ۲۵، ۳۰، ۳۴) اور وہی ادوم کی نمائندگی کرتا ہے جس کو آخر کار حضرت داؤدؑ نے فتح کر لیا (سموئیل دوم، ۸ : ۱۴) اور چھوٹے بھائی اسرائیل نے اپنے بڑے بھائی عیسو (ادوم) کی وراثت پر قبضہ کر لیا؛ عام طور پر یہ بیان صحیح معلوم ہوتا ہے گو ادوم کے زوال کے سلسلے میں کوئی تفصیل نہیں دی گئی۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ امصیا نے جنگ میں صالع پر قبضہ کر کے اسے یقتیل کا نام دیا (ملوک دوم، ۱۴ : ۷) اور یہ وہی شہر تھا جو بعد کے زمانے میں بطرا نام سے نبطی پایہ تخت بنا۔ صالع اور بطرا دونوں کے معنی چٹان کے ہیں۔ یقتیئل کا مطلب یہ ہے کہ جسے خدا نے مطیع کر دیا ہو اور اس لیے اصلی نام کی نمائندگی نہیں کر سکتا۔ بطرا میں اب بھی ایسے بہت سے مقبرے موجود ہیں جن میں سے بعض بظاہر چھٹی صدی قبل از مسیح سے تعلق رکھتے ہیں.

قدیم زمانے کے صالع کی تاریخ کی تفصیل نہیں ملتی، لیکن جب سے اس کا کچھ پتہ چلتا ہے اس زمانے میں اس پر عربوں کی اس متحدہ انجمن کا قبضہ تھا، جنھیں نبطی کہتے تھے اور یہ ہو سکتا ہے کہ آشور بنبال کے کیلنڈر Cylinder میں Na-Ba-ai-ti- کے لفظ سے یہی مراد ہو (*Keilinsxhriftliche Bibliothek*، ۲ : ۲۱۶ - ۲۲۲)۔ ممکن ہے کہ یہ لوگ وہی ہوں جنھیں نبایوث (Nebayoth) کہا جاتا ہے جو حضرت اسماعیل کی نسل میں سے تھے (پیدائش ۲۵: ۱۳؛ ۲۸ : ۹)۔ ان لوگوں کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ریوڑوں کے مالک تھے (اشعیا، ۶۰: ۷) اور سوداگروں اور رہزنوں کی زندگی بھی بسر کرتے تھے (Diod، ۲: ۴۸؛ ۳: ۴۳)، اور اسی طرح عربی ادبیات میں نبط یا نبط

آتا ہے۔ تاریخ میں ان کا ذکر ۳۱۲ قبل مسیح میں آتا ہے جب انتی گونس (Antignous) نے جو سکندر اعظم کا ایک جرنیل تھا، اپنے افسر اتھینیئس (Athenaeus) کو ان کے خلاف بھیجا، لیکن اسے شکست ہوئی (Diod، ۱۹ : ۹۴ تا ۱۰۰)۔ نبطیوں کی طاقت کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کا پایہ تخت بطرا ایک دشوار گزار موقع پر آباد تھا، جو کاروانی تجارت کے لیے ایک گودام کا کام دیتا تھا اور یہیں سے مشرق کا تجارتی مال شام، مصر اور لبنان میں لایا جاتا تھا۔ پارتھی سلطنت کے زمانے میں اور اس کے بعد اس کے جانشینوں کے عہد میں ہندوستان اور مشرق بعید کو آنے والے خشکی کے راستے جو یونانی رومی دنیا کو جاتے تھے نہایت غیر محفوظ اور خطرناک تھے، لیکن آہستہ آہستہ ہندوستان اور مصر کے درمیان ایک بحری راستہ قائم ہو گیا، گو تقریباً ۵۰ء تک مون سون ہواؤں کی موسمی ترتیب کا کچھ حال معلوم نہ ہو سکا، یہ دریافت ہپالس (.Hippalus) جہاز ران نے کی۔

اس دریافت کے بعد بحری راستہ عام طور پر استعمال ہونے لگا اور پہلی صدی عیسوی کے آخر تک بحیرۂ قلزم اور بحر ہند کا بحری جغرافیہ شائع ہو گیا، لیکن بحیرۂ قلزم میں بحری آمدورفت اس لیے خطرناک تھی کہ وہاں بحری ڈاکوؤں کا بڑا زور تھا۔ یہ دستور عام ہو گیا کہ تجارتی مال عام طور پر جنوبی عرب کے ساحل پر اتارا جاتا تھا جہاں سے اسے حمیری فوجی پہرے کے ساتھ بطرا لے جاتے تھے اور وہاں سے نبطی پہرے میں مصر اور شام۔ یہ دونوں ممالک اس زمانے میں سلطنت روما کے قبضے میں تھے۔ نبطیوں کی سب سے بڑی صنعت یہی تجارتی مال برداری تھی اور انہیں اس کے ذریعے بے شمار دولت حاصل ہوا کرتی تھی کیونکہ انہوں نے اس مال پر بڑا بھاری ٹیکس لگا رکھا تھا۔ گو یہ بڑی محنت کی کمائی تھی جو خطرناک خدمات انجام دینے کے بعد حاصل ہوتی تھی اور غالباً یہی وجہ ہے کہ دیو دورس (Diodorus) ان کو قزاق اور سوداگر کے القاب سے یاد کرتا ہے۔ کئی صدیوں بعد تک مشرق اور مغرب کے درمیان رسل و رسائل کے اہلکار نبطی ہی رہے اور نبطی، جن کو یونانی رومی دنیا سے ہمیشہ واسطہ رہتا تھا، عرب میں یونانی تہذیب اور زبان کو منتقل کرنے کا باعث بھی بنے۔ پہلے یہ تہذیب بطرا کے راستے آئی، پھر اسلام کے زمانے سے پہلے مکہ کے راستے سے۔ نبطیہ اور اس مملکت کے بادشاہ مکابیوں (Maccabees) کے زمانے میں یہودیوں کے جانبدار تھے۔ جوزیفس (Josephus) ہمیں بتاتا ہے کہ جب جوناتھن کو یہ معلوم ہوا کہ باخوشی اس پر حملہ آور ہو رہے ہیں تو اس نے نبطی عربوں کے پاس اپنے بھائی یوحنا کو بھیجا جسے گدس بھی کہتے ہیں کہ وہ ان کے پاس باخوشی جنگ کے خاتمے تک اس کا مال و متاع رکھ آئے کیونکہ وہ یہودیوں کے حلیف تھے (Joosephus : *Ahtiq*، ۱۳ : ۱۰، دیکھیے Macc اول، ۹ : ۳۳)

اس واقعے کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ نبطیوں کو رومیوں سے واسطہ پڑا۔ جس زمانے میں انتی پتر جوڈیا (ارض یہودا) میں رومیوں کا سفیر تھا اس نے ارسطو بلس کو جو یہودی تخت کا دعویدار تھا حارثہ (Aritas) کے پاس اپنی جان بچا کر بھاگ جانے کی ترغیب دی۔ انتی پتر اس کو شاہ عرب کے لقب سے یاد کرتا ہے (Josephus : *Ant.*، ۱۴ : ۱۴) اس وقت حارثہ بطرا (کتاب مذکور، ۳۲) کے شہر میں اپنے محل میں مقیم تھا۔ جب پومپی نے ارسطو بلس سے صلح نامہ کر لیا تو اس نے حارثہ کو چلے جانے کا حکم دیا ورنہ اس نے دھمکی دی کہ اسے رومیوں کا دشمن قرار دے دیا جائے گا

(کتاب مذکور، ص ۳۰)۔ جوزیفس یہاں یہ دعوی کرتا ہے کہ وہ استرابو کے حوالے سے لکھ رہا ہے اور اپنے اقتباس میں یہ بھی لکھتا ہے کہ نبطی جنگ جو لوگ نہ تھے (کتاب مذکور، ص ۳۱)۔ سلطنت نبطیہ کی حدود ایلہ سے لے کر، جو خلیج عقبہ کے سرے پر واقع ہے، دمشق تک پھیلی ہوئی تھیں، یعنی یہ وہ خطہ زمین تھا جس کا کچھ حصہ تو صحرا ہے جو ملک شام اور فلسطین کے مشرق میں پارتھیہ اور سلطنت رومہ کے درمیان واقع تھا۔ اس کا پایہ تخت بطرا، جس میں چٹان سے کاٹے ہوئے کئی مقبرے ہیں اور دوسرے آثار قدیمہ بھی ہیں، اب تک موجود ہے، لیکن بالکل غیر آباد۔ اس کے باشندے عرب تھے جو عربی زبان بولتے تھے۔ وہ لکھنا جانتے تھے، لیکن تحریر میں آرامی بولی کی قسم استعمال کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ انہوں نے فن تحریر آرامی اساتذہ سے حاصل کیا تھا۔

شاہان نبطیہ کے نام حسب ذیل ہیں: - ۱- حارثہ (Aritas) اول، جو ۱۶۹ قبل مسیح میں حکومت کرتا تھا؛ ۲- اریتھودس (Erotimus) ۱۱۰ قبل مسیح تا ۱۰۰ قبل مسیح؛ ۳- حارثہ ثانی ۹۶ قبل مسیح؛ ۴- ایداس اول، ۹۰ قبل ازمسیح؛ ۵- حارثہ ثالث، نواح ۸۵- ۶۰ قبل از مسیح۔ اس نے ۸۵ قبل مسیح میں دمشق فتح کیا اور اپنا سکہ جاری کیا جس پر کتبہ کندہ تھا؛ ۶- مالک اول (Malchus I) نواح ۵۰ تا ۲۸ قبل از مسیح (Joseph : Antiq، ۱۴ : ۳۷)۔ شاہ ھیرودس کو روپے کی سخت ضرورت پیش آئی؛ چنانچہ وہ اس بات کے پیش نظر کہ اس نے مالک شاہ عرب پر گزشتہ زمانے میں بڑی مہربانیاں کر رکھیں تھیں، کچھ قرض یا عطیہ مانگنے کی غرض سے اس کے پاس گیا۔ وہ ابھی راستے ھی میں تھا کہ شاہ مالک کے ھرکاروں نے اطلاع دی کہ وہ چلا جائے کیونکہ اہل پارتھیہ نے مالک کو حکم دیا ہے کہ وہ ھیرودس کی مدد نہ کریں۔ اس پر ھیرودس نے مصر کی راہ لی، لیکن مالک کو اپنے کیے پر افسوس ھوا اور اس نے کوشش کی کہ وہ ھیرودس کا تعاقب کر کے اسے روک لے (Josephus : Bij، ۱ / ۱۴ : ۱ تا ۲)۔

۴۰ قبل مسیح میں جب اہل پارتھیہ نے حملہ کیا تو اس نے ھیرودس کی مدد کرنے سے انکار کر دیا اور اس کی پاداش میں یہودیا کے رومی گورنر وینٹیڈیئس (Ventidius) نے اس پر جرمانہ کیا (Dio Cassin ۴۸ : ۴۱)۔ مالک کے ملک کا کچھ حصہ انتونی نے قلو پطرہ کو دے دیا۔ مالک نے خراج کی ادائیگی روک دی اور انتونی نے ھیرودس کو ھدایت کی کہ وہ مالک پر حملہ کر دے؛ چنانچہ ۳۲، ۳۱ قبل مسیح میں اس نے نبطیوں پر حملہ کر کے انہیں شکست فش دی۔ اس کے بعد نبطیہ اچانک پھر کھڑے ھو گئے اور انہوں نے فتح پائی۔ کچھ عرصے تک تو ھیرودس محض راہزنی کرتا رھا، لیکن آخر میں اس نے نبطیوں کو شکست دی اور انہیں مجبور ھونا پڑا کہ صلح کی درخواست کریں (Josepnrs : Ant.، ۱۵ : ۱۰۸ تا ۱۶۰)

اویداس ثانی نواح ۲۸ تا ۹ قبل مسیح کو موت کے بعد دیوتا مانا گیا۔ جوزیفس (Ant، ۱۶ : ۲۲۰ ببعد) اس کا ذکر کرتے ھوئے لکھتا ہے کہ وہ نہایت سست اور قابل نفرت بادشاہ تھا، جس نے کاروبار حکومت کو زیادہ تر اپنے وزیر صالح (Sylleus) کے سپرد کر رکھا تھا۔ صالح ھیرودس کی بیٹی سلومی سے شادی کرنے کا متمنی تھا، لیکن اس نے شادی کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ جب تک وہ یہودی مذہب قبول نہیں کرے گا وہ قبول نہیں کرے گی۔ صالح نے مذہب تبدیل کرنے سے انکار کر دیا اور یہ کہا

کہ اگر اس نے ایسا کیا تو عرب اسے مار ڈالیں گے (Jos : *Ant*، ۱۶ : ۲۲۱ تا ۲۲۵)؛ (۵) حارثہ چہارم - ۹ تا ۴۰ قبل مسیح، ہیرودس سے اس کا جھگڑا ہو گیا جو چوتھائی سلطنت کا حاکم تھا اور جس نے اس کی بیٹی سے شادی کر لی تھی، سینٹ پال کو اسی بادشاہ کے ایک والی نے، جو دمشق کا گورنر تھا، ستایا تھا (کورنثوس، ۱۱ : ۳۳)؛ (۶) ابیاس (Abias)؛ ۷ - مالک ثانی، ۴۸ تا ۷۱ء: حارثہ چہارم کا بیٹا تھا۔ اس نے یہودیوں کے خلاف جنگ میں جو ۷۰ء میں ختم ہوئی ویس پسین (Vespasian) کی مدد کی تھی (Josepnus: *Bij* ۳، ۴ : ۲)۔ اس کے عہد میں دمشق کا شہر رومیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ رابیل (۷۱ تا ۱۰۶ء) اس بادشاہ کا نام صرف کتبوں اور سکوں میں ملتا ہے .

۱۰۶ء میں کارنیلیئس پاما والی شام نے طراجن کی قیادت میں نبطیہ کی سلطنت فتح کر لی، حالانکہ خود طراجن اس وقت داشیہ (Dacia) کی جنگ میں مصروف تھا۔ نبطیہ کو پھر ایک رومی صوبے کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا اور اس کا نام عرب بطرا رکھا گیا اور فوج کا ایک دستہ بھی بصریٰ میں متعین کر دیا گیا۔ اس وقت سے لے کر بعد تک یونانی اثر اور اقتدار بڑی تیزی کے ساتھ عرب بطرا کے تمام صوبوں میں پھیل گیا۔ بصریٰ اور ایلہ کے درمیان ایک بہت بڑی فوجی سڑک تعمیر کی گئی۔ اس کے بعد سے سن بصریٰ کے مطابق یعنی ۲۲ مارچ ۱۰۶، سے تاریخوں کا شمار ہونے لگا جب ایک رومی گورنر کو سرزمین عرب پر پہلے پہل متعین کیا گیا.

طراجن نے اس نئے صوبے کا ۱۲۹ - ۱۳۰ء میں دورہ کیا اور جراسہ (Jerasa) بھی گیا۔ رومی فتوحات کی وجہ سے کاروانی راستوں کی حفاظت ہو گئی۔ ایلہ

اولین مقصد فوجی ضروریات تھا۔ رومی اس کی برابر مرمت کرتے رہتے تھے، لیکن کاروانوں اور قافلوں کی آرام اور حفاظت کا سامان بھی اس سڑک نے مہیا کر دیا۔ عرب میں ایلہ ہی ایک واحد بندرگاہ تھی۔ اس سے آگے نیچے کو بحیرہ قلزم کے مشرق کی جانب ینبوع کے شمال میں ہورع (Leukekoma) کی فوجی چوکی تھی، جہاں Legiox Fretensis نے ایک قلعہ گیر فوج مقرر کر دی تھی جس کا صدر مقام ایلہ میں تھا۔ سوداگری مال بطرا میں آیا کرتا تھا اور وہاں سے طراجن کی تعمیر کردہ سڑک پر شمال کی طرف بصریٰ اور ملک شام کی سرحد پر پہنچ جاتا تھا۔ اس وجہ سے بصریٰ کے شہر کو بڑی خوشحالی نصیب ہو گئی، لیکن کچھ زمانہ گزرنے کے بعد شہر تدمر کو اس شہر سے رشک پیدا ہو گیا .

Hadrian ۱۳۰ء میں تدمر آیا اور اس نے اس شہر کو نو آبادی کا مرتبہ عطا کیا۔ یہ شہر ۲۷۰ء تک خوشحال رہا، لیکن ۲۷۳ء میں زنوبیہ کی شکست کے بعد یہ بڑی سرعت کے ساتھ زوال پذیر ہو گیا.

وہ تجارتی مال جو بطرا میں لایا جاتا تھا اس کا کچھ حصہ مغرب کی جانب ملک مصر میں بھی بھیجا جاتا تھا اور اس کے لیے جزیرہ نما سینا سے گزرنا پڑتا تھا۔ وہ قافلے جو اس راستے کو استعمال کرتے تھے ان کے ساتھ نبطی افسر، اہلکار اور منشی وغیرہ جایا کرتے تھے جو غالباً واجبات چنگی کی نگرانی کیا کرتے تھے، جو سرحدات پر عائد کی جاتی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان منشیوں کو جو قافلوں کے ساتھ جاتے تھے کافی فرصت کا موقعہ ملتا تھا۔ غالباً جب عربوں کے اونٹ چرانی کے لیے باہر چلے جاتے تھے تو یہ عربوں کے ساتھ ہی رہتے تھے اور یہ لوگ اپنے فرصت کے اوقات چٹانوں پر صناعی کتبوں

پر ان کے نام بھی لکھے ہوئے ہیں - چند صورتوں میں وہ تاریخ بھی درج ہے جب وہ اس راستے سے گزرے اور بعض اوقات ان لوگوں کے لیے دعاوسلام بھی تحریر ہوتا تھا جو اسی رستے سے ان کے بعد آنے والے ہوتے (*Sinatische Inschriften* : Euitung ۱۸۹۱ء) نے کوئی ۶۷۷ ایسے کتبات جمع کیے ہیں - یہ سب کے سب آرامی زبان کے نبطی بولی اور تحریر میں ہیں اور بظاہر سب کے سب سنہ عیسوی کی پہلی چارصدیوں سے متعلق ہیں (کوک (Cocke): *North-Semitic Inseriptims* : اکسفرڈ، ۱۹۰۳ء) - دو ایسے نمونے (عدد ۱۰۷، ۱۰۸) دیتا ہے جو ۱۸۹ ء اور ۲۱۰، ۲۱۱ء کے ہیں - چٹھی صدی عیسوی میں اس قسم کے کتبوں کی اصلیت اور کیفیت کو بالکل فراموش کر دیا گیا (دیکھیے Cosmas, PG : *Indicodleustes*، ۱/۸ : ۲۱۷) - چونکہ طراجن والی سڑک ایک غیر مستقل رقبے میں سے گزرتی تھی، اس لیے اس کی حفاظت کئی ایک قلعوں کے ذریعے سے ہوتی تھی - طراجن کی فتوحات کا سلسلہ آگے بڑھا اور عاشورہ کا صوبہ بھی رومن سرحد میں شامل کر لیا گیا، لیکن مشرق کی جانب جتنا ملک بھی اب تک فتح ہو چکا تھا وہ غیر محفوظ تھا اور اس کے جانشین هدرین نے اسے چھوڑ دیا -

گو هدرین نے وہ تمام ملک جو طراجن نے پارتھیه سے فتح کیا تھا واپس بھی کر دیا، لیکن اھل پارتھیه طراجن کے حملے کے اثرات سے ابھر نہ سکے اور ان کے کمزور حکمران ۲۲۶ع میں ختم ہو گئے جب وهاں کے تخت وتاج پر ارتازرقص (Artaxerxes) بالی خاندان ساسانیه نے قبضه کر لیا - یہ بادشاہ هنخا منشی قدیم خاندان ایران کی اولاد میں ہونے کا دعوی کرتا تھا - ان نئے ایرانی حکمرانوں کے

کی شان و شوکت کا بہت بڑا حصه پھر حاصل کر لیا - شاہ پور اول نے جو ساسانیوں کا دوسرا بادشاہ تھا، ۲۶۰ء میں رومنوں کو بلیرین (Balerian) کے ماتحت شکست دی، ملک شام کو فتح کیا اور اپنی فتح مند فوجوں کو سیلیشیه تک لے گیا - بعد کے زمانے کے ایک بادشاہ نرسی (۲۹۴ء تا ۳۰۳ء) نے دائیو کلیٹین (Dio Cletaian) کے ساتھ زبردست جنگ کی لیکن شکست کھائی - شاہ پور ثانی (۳۱۰ء تا ۳۸۱ء) قسطنطینس ثانی (Constantius II) کے خلاف کامیابی کے ساتھ طویل عرصے تک برسرپیکار رھا .

خسرو ثانی کے زمانے میں (۵۰۰ء تا ۶۲۸ء) تو اس سے بھی زیادہ عجیب حوادث پیش آئے - اس بادشاہ نے ۶۰۴ع میں رومنوں کے خلاف اس بنا پر اعلان جنگ کر دیا کہ وہ شہنشاہ مورث کی موت کا بدلہ لینا چاھتا ہے جسے غاصب فوکس (Phocas) نے قتل کرا دیا تھا - یہ جنگ درہ (Dara) کے محاصرے اور قبضے سے شروع ہوئی - اس مقام کے فتح ہو جانے کے بعد عراق و عرب اور شام اور فلسطین سب کے سب حملہ آور ایرانی فوجوں کے رحم پر خالی رہ گئے - رومنوں نے فوکس کے ظلم وتعدی سے بیزار ہوکر ۶۱۰ء میں ہرقل (Harcules) کی قیادت میں بغاوت کی اور ایک نہایت طویل اور شدید جنگ شروع ہو گئی جس کی لپیٹ میں تمام ممالک شام فلسطین اور مصر بھی آ گئے اور کچھ عرصے تک رومنوں کے قبضے سے بھی نکل گئے - آخر میں رومنوں نے وہ علاقه فتح کر لیا جس پر ایرانیوں نے قبضه کر لیا تھا اور اپنے دشمنوں کو مار بھگایا ، لیکن اس جنگ عظیم کی بدولت تھک کے چور ہو گئے اور بے سروسامانی کی وجه سے مایوس بھی ہوگئے۔ یہ وہ نازک وقت تھا جب

بھیڑ فتح مند لیکن درمانده رومن سلطنت سے هوئی۔

هرقل کی جنگ شروع هونے سے پہلے رومنوں کی سلطنت کو مختلف ٹیوٹانک (Teu Tonic.) قبائل کے حملوں سے سخت نقصان پہنچا تھا ۔ ان لڑائیوں میں جو ان حملوں کی وجه سے هوئیں رومنوں کے فوجی ذرائع کو بامر مجبوری یورپین سرحدات کی حفاظت میں ٹیوٹنوں کے خلاف استعمال کرنا پڑا ۔ اس کا نتیجه یه هوا که ایشیا میں افواج کی طاقت بہت گھٹ گئی۔ طراجن کی تعمیر کرده سڑک پر جو قلعه گیر فوجیں مقرر تھیں، انهیں واپس بلا لیا گیا اور جو قلعے سپاهیوں نے خالی کیے ان میں عیسائی پادری یا راهب آ بسے ۔ باقاعده فوجی ضروریات کو پورا کرنے میں ناقابل هونے کے باعث عربی قبائل کو اپنا حلیف بنایا اور سرحد کی حفاظت کا کام ان کے سپرد کیا اور یہی تدبیر ان کے ایرانی همسائیوں نے بھی اختیار کر رکھی تھی ۔ ایرانیوں نے جن عربوں کو اپنی سرحد پر مقرر کر رکھا تھا وهی سب سے پہلے ناخوشگوار دخیل کاروں کی حثیت سے آ دھمکے اور انهیں ایرانی خارج کرنے کی اهلیت نه رکھتے تھے ۔

نواح ۲۴۰ء میں شاه پور اول نے ان پر ایک فتح حاصل کی، پھر ان کو سرحدی قبائل کا نمائینده تسلیم کرکے حِیره میں ان کا صدر مقام بھی منظور کر لیا، جو بحثیت زمینداره سردار هونے کے وهاں قائم هوگئے تھے اور ان کے ذمے یه فرض عائد هوا که وه کسی غیر آباد قبیلے کو وهاں نه بسنے دیں ۔ حیره کا شاهی خاندان لخمیوں سے تعلق رکھتا تھا اور جس خاندان کے پہلے بادشاه کو شهنشاه ایران نے تسلیم کیا وه وراثتی طور پر بادشاه بننے کا استحقاق رکھتا تھا ۔ کچھ مدت کے بعد رومن یعنی بوزنطینی حکومت نے بھی قبیله بنو غسان کے ساتھ اسی قسم کا معاهده کر لیا اور وه ملک شام کی

باقاعده فوج کی بجائے آ بسے ۔ ان باتوں کے علاوه عرب قبائل سے اور بھی شرائط طے پائیں جن کی رو سے دوسرے عرب قبائل بھی بطور حلیف شامل کر لئے گئے، جنهوں نے اس بات کا ذمه اٹھایا که وه خانه بدوش قبائل کی هر ایسی نقل و حرکت کے خلاف مدد دیں گے جس سے سرحد کی حفاظت میں خلل پڑتا هو ۔ طلوع اسلام کے زمانے میں یه ایک مسلمه تجویز تھی که سلطنت روما اور ایران کی سرحدات کی معمولی حفاظت انهی عرب حلیفوں اور سرحد کے دو گروهوں کے هاتھ میں هوگی ۔ وه کم از کم اتنا ضرور کر سکتے تھے که خانه بدوش عربوں کو باقاعده فوج کے آنے تک روکے رکھیں ۔

یه انتظام رومنوں کی سرحد کی طرف تو کئی صدیوں تک بڑی خوبی سے چلتا رها اور طراجن کی سڑک پر تجارتی مال کی آمدورفت بلا مزاحمت هوتی رهی اور اس طرح آنحضرت صلی الله علیه وسلم کی بعثت تک یه سلسله کاروبار جاری رها۔ نواح ۲۵۰ء میں شهر بطرا اپنی اهمیت کھونے لگا اور بصری جو سکندر سیورس (Alexamder Severus) کے ماتحت ایک رومن نو آبادی قرار دیا جا چکا تھا، بطرا کے مقابلے میں بڑی تیزی کے ساتھ ترقی کر رها تھا ۔ تقریباً اسی زمانے میں مکه جو حجاز میں بنو قریش کا وطن هے جنوب کی طرف کی تجارت کا مرکز بن گیا ۔ اسی قسم کا اشاره قرآن مجید کی سوره (۱۰۶) [قریش] میں بھی موجود هے " اس واسطے که مانوس رکھا قریش کو جاڑے اور گرمی کے سفر کے مانوس هونے کی بنا پر تو چاهیے که بندگی کریں اس گھر کے رب کی جس نے انکو کھانا دیا بھوک میں اور امن دیا ڈر میں" .

اسلام کی پہلی نشرو اشاعت کے زمانے میں وه

جو مکه کے شمال میں تھا، هندوستان اور

راس افریقه کے تجارتی مال لانے کے لیے سب سے بڑی شاہراہ تھی ۔ اسلام کی اشاعت کے مخالف مکی تاجر بھی تھے جو اپنے اقتصادی مفاد میں کسی قسم کی مخالفت کو برداشت نہیں کرتے تھے ۔ جنگوں کی وجه سے ایرانی سرحد بند ہو گئی اور بحری قزاقوں کا انسداد نه ہونے کی وجه سے بحیرہ قلزم بھی خطرناک ہو گیا ۔ یه واسته جو مکے میں سے ہو کر جاتا تھا اس بڑی فوجی سڑک سے جا ملتا تھا جو عرب بطرا سے ہو کر گزرتی تھی جسے زمانه ما سبق میں نبطیه کہتے تھے ۔ اسی راستے سے آرامی اثرات بھی مکے میں آئے جو اہل مکه کی زبان اور خیال پر اثر انداز ہوئے ۔ حیرہ کے باشندے نبطی عرب ہی تھے جو اب خیموں کی بجائے مستقل طور پر مکانوں میں رہا کرتے تھے ۔ ابتدائی خلفا کے زمانے کے حوالے جو مؤرخین نے دیے ہیں، ان سے ان لوگوں کے شہر وغیرہ کا تصور کرنا ممکن ہے ۔

حیرہ صحرا کے کنارے پر واقع تھا ۔ یه ایک قصر کی شکل کی عمارتیں تھیں جس کے بیچ میں مستطیل شکل کی مستحکم عمارتیں بھی تھیں، جن کے ساتھ باغیچے اور کھیت بھی شامل تھے اور عین درمیان میں ایک کھلا میدان تھا ۔ عام حالات میں اس قسم کی آبادی کے ارد گرد ایک فصیل بھی ہوتی ہے جس میں اوپر کے حصے پر کے مورچے اوو کونوں پر برج بنا دیے جاتے ہیں ۔ مرکزی مقام پر آنے کے لیے ایک بڑا پھاٹک ہوتا ہے جس میں مختلف مکانوں کے دروازے کھلتے ہیں ، لیکن حیرہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے که کوئی فصیل شہر نه تھی کیونکه جب حضرت خالد؄ کی قیادت میں مسلمان اس کے نزدیک پہنچے تو شہریوں نے اپنی مضبط عمارتوں میں پناہ لی ۔ اس پر مسلمانوں نے مرکزی مقام پر اپنا کیمپ لگایا اور تمام جانوروں اور مویشیوں کو ہانک کر باغوں اور کھیتوں میں لے آئے جس پر تمام باشندوں نے مزید مقابله کیے بغیر اطاعت قبول کر لی ۔

اس زمانے میں حیرہ اور اس کے مضافات میں بہت سی نصرانی خانقاہیں تھیں ۔ ان میں سے سب سے بڑی دھر بنی ھند کے نام سے مشہور تھی ۔ ایک دوسری بہت بڑی خانقاہ ابن مزعوق کی تھی جو شہر کے وسط میں تھی اور وہاں اکثر زائرین آیا جایا کرتے تھے ۔

۵۹۰ء میں خسرو پرویز ایران کا بادشاہ بنا ۔

۶۰۵ء میں حیرہ کا لخمی خاندان ختم ہو گیا اور خسرو نے یه کوشش کی که حیرہ کو عام صوبوں کی طرح اپنی سلطنت میں شامل کر لے ۔ ۶۰۴ء میں اس نے سلطنت روما کے خلاف جنگ کا اعلان کر دیا اور کچھ عرصه تک اس میں کامیاب بھی رہا، لیکن قرآن کی (۳۰ سوره [الروم]) میں جو غالباً ۶۲۱ء میں نازل ہوئی یه پیشین گوئی کی تھی که وہ آخر مغلوب ہوگا اور اس کے بعد ہرقل کی انتقامی کارروائی بھی ہوگی ۔ (۶۲۲ تا ۶۲۶ء) ۔

۶۲۲ء میں ہجرت کا واقعه پیش آیا اور ۱۲ھ ۶۳۳ء میں حیرہ کے خلاف حضرت خالد بن ولید؄ نے پیش قدمی کی ۔

(DE LACY O'LEARY)

⊗ **نبوت** : (ع) ؛ ماده نبأ؛ بعض نے ن، ب، ی بھی تجویز کیا ہے ۔ نبوت کے لغوی معنی ہیں ارتفاع ، بلندی ، رفعت، علو ، اونچی شان، بلند منصب کی وجه سے نبوت کہا گیا ۔ نبوت ایک ایسا منصب ہے جو کسبی نہیں، یعنی اپنی کوشش یا ریاضت سے حاصل نہیں ہوتا ، بلکه وہبی ہے، یعنی الله تعالٰی کا عطیه اور اس کی بخشش و موہبت ہے ۔ الله تعالٰی تبلیغ دین اور اپنے احکام و اوامر بندوں تک پہنچانے کے لیے کسی برگزیدہ بندے کو

منتخب فرما کر نبوت کے بلند منصب پر فائز کر دیتے ہیں۔ امام راغب کے مطابق نبوت اللہ تعالٰی اور اس کے بندوں کے درمیان دنیوی اور اخروی فلاح کے لیے سفارت ہے (مفردات، بذیل نبوت)۔ منصب نبوت کے ساتھ عام طور پر تین چیزوں کو وابستہ کیا جاتا ہے: (۱) بعض غیبی امور پر من جانب اللہ اطلاع؛ (۲) خوارق کا ظہور یعنی خلاف عادت واقعات کا اظہار؛ (۳) فرشتوں کے ذریعے وحی الٰہی کی آمد یا فرشتوں کو مختلف صورتوں میں دیکھنا یا ان کی آمد و رفت اور موجودگی کو محسوس کرنا۔

ضرورت نبوت: اللہ تعالٰی نے جمادات، نباتات، حیوانات سب کو پیدا کیا اور ہر ایک نوع کو اس کی خصوصیات اور مقتضیات کے مطابق فطری الہام کے ذریعے فرائض اور وظائف بتا دیے یہ اور سب تقاضاے فطرت کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔ ہر نوع اپنے تقاضاے نوعی کے مطابق بعض خاصیتوں کی حامل ہے۔ انسان اپنے نوعی خواص کی وجہ سے اشرف المخلوقات ہے۔ وہ اپنی قوت گویائی اور استعداد نطق کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرکے اپنے خیالات اور افکار دوسروں کو سمجھا سکتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور فہم کی بدولت اشیا کی حقیقت کو بھانپ لیتا ہے۔ نئی نئی معلومات حاصل کرکے عملی تجربات کے ذریعے ایجادات و اختراعات سے معاشی و اقتصادی انقلاب برپا کر دیتا ہے۔ انسان نے فلسفہ و حکمت اور دیگر بے شمار علوم و فنون میں بڑی ترقی کی۔ بڑے بڑے مصلحین، دانشوروں اور حکما نے بنی نوع انسان کے دامن کو علم و حکمت سے تو بھر دیا، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ علم النجات اور راہ ہدایت کی طرف کوئی رہنمائی نہیں کی۔ عالم ملکوت (یا عالم غیب)

دنیا بھر کے دانشوروں اور حکما و فضلا نے الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں کوئی ایسی قابل ذکر خدمت انجام نہیں دی جسے انبیاے کرام کی تعلیمات کے مقابلے میں پیش کیا جا سکے۔ صاف ظاہر ہے کہ باطن کی نورانیت اور قلب و نظر کی تسکین کے لیے فلسفہ و حکمت کچھ کام نہ آ سکے۔ یہ اہم خدمت صرف نبوت و رسالت کے ذریعے انجام پائی۔ خالق کائنات نے اپنی اشرف المخلوقات کی دنیوی کامرانی اور اخروی نجات و فلاح کے لیے سلسلہ نبوت جاری کیا۔ انبیا نے آ کر وحی الٰہی کے ذریعے دینی خطوط پر انسانوں کی تعلیم و تربیت کا اہم کام سرانجام دیا اور ان کو تہذیب و تمدن اور فلاح و ہدایت کی راہ دکھائی، اخروی نجات کے اصول بتائے اور ان کی روحانی و قلبی تسکین کے لیے ملکوتی علوم و معارف سے روشناس کرایا۔

اللہ تعالٰی نے انسان کو پیدا فرما کر اسے زمین میں اپنا نائب (خلیفہ) نامزد کیا اور انسان کو بے شمار صلاحیتوں اور استعدادوں سے بہرہ مند فرمایا۔ خالق حقیقی نے یہ بات واضح فرما دی کہ کائنات کا مالک و خالق، معبود و مسجود اور حاکم اعلٰی صرف اللہ تعالٰی ہی ہے۔ وہی بندگی و عبادت کے لائق ہے۔ اللہ تعالٰی نے ساری نسل انسانی سے اپنے ربّ ہونے کا اقرار لیا۔ پھر انہیں یوں ہی نہیں چھوڑ دیا، بلکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے سلسلہ نبوت قائم کر دیا تاکہ سارے انسان اپنی ہدایت اور رہنمائی انبیا سے حاصل کرکے فلاح و کامرانی کی راہ پر گامزن ہوں۔ نسل انسانی سے یہ بھی وعدہ فرمایا کہ جو کوئی میرے رسولوں اور نبیوں کی پیش کردہ ہدایت پر عمل کرے گا وہ خوف اور غم و حزن سے دو چار نہیں ہونے پائے گا (۲ [البقرۃ]: ۳۸)۔

قیامت کے روز بے خبری اور لاعلمی کا اظہار نہ کر سکیں (۷ [الاعراف] : ۱۷۳) .

نبوت اور ولایت : ابن عربی نے ولایت اور نبوت پر بحث کرتے ھوے ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ھے (الولایة افضل من النبوة) ، لیکن علماے اھل السنت نے اس نظریے کو سختی سے رد کر دیا ھے ۔ مجدد الف ثانی رحمة اللہ علیہ نے اس کی پر زور مخالفت اور مذمت کی ھے ۔ وہ ابن عربی کے اس نظریے کی تردید میں لکھتے ھیں کہ نبوت ھر قسم کی ولایت سے افضل و اعلیٰ ھے، خواہ وہ ولایت نبوت ھی کیوں نہ ھو ۔ حضرت مجدد کے نزدیک نبوت اور ولایت میں کوئی قابل ذکر نسبت ھی نہیں ، کیونکہ نبوت ایک سمندر ھے اور ولایت ایک قطرہ ؛ نبوت غیر متناھی ھے اور ولایت متناھی ۔ وہ فرماتے ھیں کہ انبیاے کرام تمام موجودات سے افضل ھیں ۔ نبوت کل ھے اور ولایت محض ایک جز ، خواہ نبی کی ولایت ھو یا ولی کی (مکتوبات مجدد الف ثانی ، دفتر اول، ۴ : ۶۰۵ و ۲ : ۲۶۹ و مواضع کثیرہ) .

یہ حقیقت بھی ذھن نشین رھے کہ اللہ تعالیٰ نے منصب نبوت کے لیے ھمیشہ مردوں ھی کو منتخب فرمایا ۔ کوئی عورت کبھی اس منصب عالی پر فائز نہیں ھوئی : وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ (۱۲ [یوسف] : ۱۰۹ ، ۱۷ [النحل]: ۴۳ ، ۲۱ [الانبیاء] : ۷)، یعنی ھم نے آپؐ سے پہلے صرف مردوں ھی کو پیغمبر بنا کر بھیجا تھا، جن کی طرف ھم وحی بھیجا کرتے تھے ۔ رسولوں اور نبیوں نے بھی اپنی بشریت کا برملا اعلان فرمایا : قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ [۱۴ (ابراھیم] : ۱۰)، یعنی لوگوں سے ان کے رسولوں نے کہا کہ ھم تمھارے ھی جیسے بشر اور انسان ھیں ، لیکن اللہ تعالیٰ کا احسان ھے کہ اس نے ھمیں شرف نبوت سے نوازا ھے اور وہ جس پر چاھتا ھے ، احسان فرما دیتا ھے ۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بھی اپنی امتیازی حیثیت کی صراحت فرما دی کہ میں تمھاری طرح بشر تو ھوں، لیکن صاحب وحی ھوں : قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۶) ، یعنی آپ کہ دیجیے کہ میں بھی تم جیسا انسان ھوں ، البتہ مجھ پر وحی نازل ھوتی ھے .

نبی : (جمع : انبیاء) : اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی غیب کی خبریں دینے والا؛ نبی اشرف المخلوقات اور بلند مرتبہ انسان ھوتا ھے ۔ ایسا برگزیدہ انسان جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے منصب نبوت کے لیے منتخب فرما کر تبلیغ دین کے لیے کسی قوم یا آبادی کی طرف پیغمبر بنا کر بھیج دے اور اپنے اس برگزیدہ بندے کو اَرْسَلْنَاكَ اِلٰى قَوْمٍ یا اِلَى النَّاسِ جَمِيْعًا یا اسی قسم کے اور الفاظ سے مخاطب فرمائے جس سے یہ واضح ھو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس بندے کو منصب نبوت پر فائز فرمایا ھے ۔ رسول اور نبی میں تھوڑا سا فرق ھے : والرسولُ اَخَصُّ مِنَ النبيِّ، یعنی رسول کو نبی پر خصوصیت حاصل ھوتی ھے ۔ ھر رسول نبی ھوتا ھے لیکن ھر نبی رسول نہیں ھوتا (بیضاوی : اصول الدین ۱۵۴)۔ نبی اللہ تعالیٰ سے احکام یا خبریں پا کر ان کو عوام الناس تک پہنچا دیتا ھے ۔ نبی کا ایک مفہوم واضح اور روشن طریق اور راہ ھدایت بھی بیان کیا جاتا ھے ؛ اس لیے کہ نبی کے ذریعے لوگوں کو اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل ھوتی ھے ۔ بہرحال نبی اللہ کے بندوں کی دنیوی و اخروی امور میں ھدایت و رھنمائی کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث ھوا کرتے تھے ۔ آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک انبیاے کرام کا ایک سنہری سلسلہ

ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گیا ۔ ہر نبی اورہر رسول اپنی اپنی قوم اور امت کے لیے مبعوث ہوا ، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ساری دنیا کے لیے رحمة للعٰلمین بنا کر بھیجا گیا ۔ آپ آخری نبی ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے ۔ آپ کے بعد نہ کوئی نبی پیدا ہوگا اور نہ کوئی شریعت آئے گی ۔

نبوت کوئی اکتسابی چیز نہیں کہ محنت و کوشش اور کسب و مشقت سے مل جائے ۔ نبوت تو عطیہ ربانی اور موہبت و بخشش الٰہی ہے ۔ اللّٰہ تعالیٰ جسے اہل سمجھتا ہے نبوت سے سرفراز فرما دیتا ہے اور یہی مفہوم ہے اس ارشاد ربانی کا اللّٰہ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسٰلَتَہٗ (۶ [الانعام] : ۱۲۴)، یعنی اللہ بہتر جانتا ہے کہ کون اس کی رسالت کا اہل ہے ۔ انبیاے کرام کو نبوت کی بدولت تمام انسانوں پر برتری اور فضیلت حاصل ہو جاتی ہے ۔ انبیا پیدائشی نبی ہوتے ہیں ۔ ان کو پیدا ہی منصب نبوت کے لیے کیا جاتا ہے اور منصب نبوت کی استعداد فطری طور پر ودیعت کر دی جاتی ہے ۔ اللہ تعالیٰ انبیا کو ان تمام کمالات ، قوتوں اور استعدادوں سے نواز دیتا ہے جو منصب نبوت کے لیے ضروری ہوتی ہیں ۔ نبی کی فطرت کامل صحیح اور اس کا قلب مکمل سلیم ہوتا ہے ۔ نبی کسی خارجی تعلیم و تربیت کا محتاج نہیں ہوتا ۔ وہ اپنی طبعی صلاحیت اور فطری استعداد کی بدولت ہر پیش آمدہ مسئلے کو اللہ تعالیٰ کی رہنمائی سے کماحقہ سمجھ لیتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ قدم قدم پر اپنے ہونے والے نبی کی ہدایت اور رہنمائی فرماتا رہتا ہے ۔

قریش مکہ یہ سمجھتے تھے کہ نبوت کے لیے دنیوی عظمت اور وجاہت بہت ضروری ہے ۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعثت کے بعد لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی توحید کی دعوت دی اور شرک و بت پرستی سے منع کیا تو قریش مکہ نے آپ؃ کو ساحر، مجنون، شاعر وغیرہ کہنا شروع کر دیا ۔ قرآن مجید نے ان سب الزامات کی تردید کی تو لا جواب ہو کر کہنے لگے کہ نبوت تو ایک بہت اونچا اور بلند مرتبہ ہے ۔ کسی عام انسان کو کیسے مل سکتا ہے ۔ اگر قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا ہے تو پھر یہ دنیوی لحاظ سے کسی عظیم المرتبت اور جاہ و جلال کے مالک سردار پر نازل ہونا چاہیے تھا ۔ آخر دو بڑے شہروں یعنی مکہ مکرمہ اور طائف میں بڑے بڑے سردار ، مالدار اور جاہ و جلال والے سربرآوردہ لوگ موجود ہیں ، ان میں سے کسی پر قرآن مجید نازل ہوتا تو کوئی بات بھی تھی ۔ کفار مکہ کے اس مطالبے کو قرآن مجید نے یوں نقل فرمایا ہے : وَقَالُوْا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰی رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٍ ۴۳ [الزخرف] : ۳۱) ، یعنی وہ کہنے لگے کہ یہ قرآن مجید دو بستیوں کے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں نازل کیا گیا ۔ مشرکین مکہ اور زعما ے قریش یہ سمجھتے تھے کہ نبوت بھی ان کے حسب منشا کسی صاحب ریاست اور متمول آدمی کو ملنی چاہیے تھی ۔ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ دنیوی زندگی کی تمام نعمتیں اور رفعتیں تو اللہ عطا کرتا ہے ، لیکن نبوت ایسی اللہ کی رحمت کو یہ مشرکین مکہ اپنی مرضی سے تقسیم کرنے کے خواہشمند ہیں ۔ یہ ناممکن بات ہے ۔ نبوت عطیہ الٰہی ہے ؛ کسی شخص یا قبیلے یا قوم کی خواہش اور سفارش کو اس میں کوئی دخل نہیں ۔ نبوت ایسی گراں قدر نعمت اور رحمت صرف اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہے : وہ اپنی مشیت سے جسے اس کا اہل سمجھتا رہا ہے ، نوازتا رہا ہے ۔ انبیاے کرام کی

پاس علم کا ایک ایسا قابل اعتماد ذریعہ ہے جو عام لوگوں کے پاس نہیں ہے۔ وہ ہے اللہ تعالٰی کی طرف سے وحی اور الہام۔ اللہ تعالٰی ہر وقت اپنے رسول کی رہنمائی و ہدایت کا خیال رکھتا ہے۔ بعثت کے بعد نبی ہر آن اور ہر وقت منصب نبوت پر فائز رہتا ہے۔ اس کی زندگی کا کوئی لمحہ نبوت سے الگ نہیں ہونے پاتا۔ نبی کی ساری زندگی اللہ تعالٰی کی فرمانبرداری میں گزرتی ہے۔

انبیاے کرام کی تعلیم کا مرکزی نقطہ اشاعت توحید رہا ہے۔ وہ ایک اللہ اور صرف ایک اللہ کی عبادت کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے رہے ہیں: وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِیْ کُلِّ اُمَّۃٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ (۱۶ [النحل]: ۳۶)، یعنی یقیناً ہم نے ہر قوم میں ایک پیغمبر بھیجا (یہ دعوت دے کر) اللہ کی عبادت کرو اور شیطان کی راہ سے بچو۔ ہر نبی اور ہر رسول کی بعثت کا مقصد یہی تھا کہ اللہ کی توحید کی طرف بلائے۔ توحید کے اقرار کے بعد صرف ایک اللہ ہی کی عبادت کی دعوت دے۔ چنانچہ انبیاے کرام نے سارا زور اس بات پر صرف کر دیا کہ لوگ توحید کا اقرار کر لیں اور صرف اللہ ہی کی عبادت کریں۔ تھوڑے لوگوں نے تو انبیا کی دعوت کو مان لیا، مگر اکثر نے حیلے بہانے بنا کر انکار کر دیا۔ انبیا کی یہ تمنا رہی کہ لوگ راہ راست پر آ جائیں، مگر ہدایت انہیں لوگوں کو نصیب ہوئی جو ہدایت کے لیے کوئی جذبہ اور تڑپ رکھتے تھے۔

توحید اور اللہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت کے علاوہ بھی منصب نبوت کے چند اور فرائض کی طرف قرآن مجید نے توجہ دلائی ہے۔ بیت اللہ کی بنیادیں اٹھاتے وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا: رَبَّنَا وَابْعَثْ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِکَ وَ یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَ یُزَکِّیْھِمْ ط (۲ [البقرہ]: ۱۲۹)، (یعنی اے ہمارے ربّ! ان لوگوں میں انہی میں سے ایک رسول مبعوث فرما جو ان کو تیری آیات پڑھ کر سنائے اور کتاب و حکمت کی ان کو تعلیم دے اور ان کا تزکیہ کرے) اللہ عزّ و جل نے دعا قبول فرما کر اسی سورت میں فرمایا: کَمَآ اَرْسَلْنَا فِیْکُمْ رَسُوْلًا مِّنْکُمْ یَتْلُوْا عَلَیْکُمْ اٰیٰتِنَا وَیُزَکِّیْکُمْ وَ یُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَ یُعَلِّمُکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۵۱)، چنانچہ تلاوت آیات، تزکیہ نفوس، کتاب الٰہی یعنی قرآن مجید کی تعلیم — احکام و مسائل کی توضیح، اوامر و مناہی کی تشریح، اسرار و رموز شریعت کی عقدہ کشائی —، تعلیم حکمت (سنت) اور اطوار و اخلاق کی پاکیزگی اور سیرت و کردار کی تعمیر و تربیت کا اہم کام آپؐ کے سپرد کیا گیا اور آپ نے اس فرض منصبی کو بطریق احسن سرانجام دیا اور ایسا مثالی معاشرہ قائم کر دیا جس کی نظیر تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ اسی آیت کے آخری کلمات خاص توجہ طلب ہیں: وَ یُعَلِّمُکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۵۱)، یعنی رسول تمہیں سکھاتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے۔ انہیں فرائض کا ذکر سورۂ آل عمران (۳: ۱۶۴) اور سورۃ الجمعۃ (۶۲: ۲) میں فرمایا۔ نبیؐ کے ذمے لگا دیا کہ وہ عقائد و عبادات اور مسائل و احکام کی تعلیم دے۔ لوگوں کے علم میں اضافہ کرے اور جہالت و ضلالت کو دور کرے۔ تزکیہ نفوس کے ذریعے عمدہ اخلاق، خلوص، ہمدردی، نیک دلی اور پاکبازی کی ترویج و اشاعت کرے؛ نیز یہ کہ وہ وحی الٰہی کو بلا کم و کاست لوگوں تک پہنچا دے: یٰٓاَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ط (۵ [المائدہ]: ۶۷)، یعنی اے پیغمبر! آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ آپ پر نازل کیا گیا

فریضے کے ادا کرنے کے سلسلے میں اللہ تعالٰی نے آپ کی حفاظت اور نگہبانی کا ذمہ اٹھایا تھا ۔

تقدس نبوت : نبوت ایسا مقدس منصب ہے کہ اس منصب پر فائز ہونے والے انبیاے کرام ہر لالچ اور ہر مادی معاوضے کی خواہش سے پاک تھے ۔ وہ امانت دار ، مخلص اور بے غرض لوگ تھے ۔ انھوں نے اپنی اپنی قوم کو یہی پیغام سنایا کہ اللہ سے ڈرتے رہو اور میری اطاعت کرو ؛ میں تمھارا رسول امین ہوں ۔ میں تم سے اس خدمت کا کوئی صلہ اور تبلیغ دین کا کوئی معاوضہ نہیں طلب کرتا ۔ میرا معاوضہ تو پروردگار عالم کے پاس ہے ۔ بعینہٖ یہی الفاظ تقریبًا ہر نبی نے دہرائے (دیکھیے ۲۶ [الشعراء] : ۱۰۵ تا ۱۰۹، ۱۲۳ تا ۱۲۷، ۱۴۱ تا ۱۴۵، ۱۶۰ تا ۱۶۴) ۔ اس اظہار اخلاص کے باوجود قوم نے اپنے نبی کی تکذیب کی اور اس پر ایمان لانے سے انکار کر دیا ۔

بقول شاہ ولی اللہ دہلوی اس دنیا میں نبی کے لیے ضروری ہے کہ وہ برسر عام یہ ثابت کرے کہ وہ نبوت کا رمز شناس ہے اور وہ جو تعلیم دے رہا ہے وہ غلطی اور گمراہی سے پاک ہے ۔ نبی یہ بھی نہیں کرتا کہ وہ اصلاحی کام کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ ضروری حصہ ترک کر دے ۔ انبیا کا خطا سے معصوم ہونا اللہ تعالٰی کے دیے ہوے ضروری علم و یقین کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے سبب نبی سمجھتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے جو کچھ پا رہا ہے اور جو سمجھ رہا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور اسے ایسا یقین ہوتا ہے گویا وہ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ۔ وحی الٰہی پر نبی کو ایمان کامل ہوتا ہے .

لوگوں کر انبیا کی عصمت کا یقین ان کی عقلی اور خطابی دلیلوں سے ہوتا ہے ۔ نیز ان کا شاندار کردار اور ان کے اخلاق و اطوار اور پاکیزہ زندگی ان کی عصمت و پاکدامنی کی مُنہ بولتی تصویر ہوتی ہے ۔ اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں اس بات کی شہادت دی ہے کہ حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل اولاد اور دیگر انبیا بڑے برگزیدہ اور ہدایت یافتہ لوگ تھے ۔ اللہ تعالٰی نے انھیں کتاب، شریعت اور نبوت سے نوازا تھا (۶ [الانعام] : ۸۳ تا ۸۹) ۔ حضرت ابراہیمؑ کے بارے میں فرمایا کہ وہ اپنے رب کی نعمتوں کے شکر گزار تھے؛ اللہ تعالٰی نے ان کو برگزیدہ کیا اور سیدھی راہ پر چلایا تھا (۱۶ [النحل] : ۱۲۱) ۔ **انبیا کی فطرت سلیم اور سادگی :** انبیا کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت سادہ طبع اور سلیم الفطرت ہوتے ہیں ۔ ان کی گفتگو تصنع اور تکلف سے پاک اور مبرا ہوتی ہے ۔ اسی طرح ان کا موضوع گفتگو بھی سادہ اور دلائل بھی سادہ ہوتے ہیں ۔ وہ لوگوں سے ان کی عقل و فہم کے مطابق گفتگو کرتے ہیں تاکہ ہر طرح اور ہر سطح کے لوگ ان کی تعلیم سے فائدہ اٹھا سکیں ۔ انبیا کا کلام خوشگوار میٹھے پانی کی طرح ہوتا ہے جسے بچہ ، جوان ، بوڑھا ہر عمر کا انسان استعمال کرتا ہے اور اس کا ضرورت مند ہوتا ہے ۔ لوگ سادہ مزاج، جاہل اور ان پڑھ ہوں یا بڑے مہذب و متمدن اور اعلٰی تعلیم یافتہ ہوں، انبیاے کرام کی تعلیمات سے سب یکساں طور پر استفادہ کرتے ہیں ۔

اللہ تعالٰی نے انبیا کو حکیمانہ طبائع سے نوازا اور حلم و برد باری کا پیکر بنا کر تبلیغ دین کے لیے مامور فرمایا ۔ اللہ تعالٰی نے اپنے نبیوں کے ذریعے لوگوں کو بتایا کہ دین مشکلات پیدا کرنے کے لیے نہیں آیا ، بلکہ اللہ تو اپنے بندوں کے لیے آسانی چاہتا ہے ۔ سختی اور دشواری اسے پسند نہیں ۔ اس ضمن میں قرآن مجید میں ارشاد ربانی

[الحج]: ۷۸)؛ یعنی اللہ تعالیٰ نے دین کے بارے میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی۔ نیز فرمایا: یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (۲ [البقرہ]: ۱۸۵)؛ یعنی اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا۔ علاوہ ازیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دو صحابیوں کو مختلف علاقوں میں مامور فرماتے ہوئے نصیحت کی کہ تم دونوں آسانی پیدا کرنا اور مشکلات پیدا نہ کرنا؛ خوشخبری سنانا اور نفرت نہ دلانا۔

نبوت اور مشیت الٰہی: جو لوگ منصب نبوت و رسالت پر فائز ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے احکام بے خوف و خطر اور بے کم و کاست لوگوں تک پہنچا دیتے ہیں۔ نہ تو وقتی ضرورت و مصلحت کا لحاظ رکھتے ہیں اور نہ اصول ترک کرکے مخالف حالات کے سامنے جھکنا گوارا کرتے ہیں۔ فریضہ تبلیغ دین کے سلسلے میں جرأت مندانہ اقدام سے خطرات ضرور پیدا ہوتے ہیں، لیکن ان سے بچانے کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اٹھا لی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیا بے چینی اور اضطراب کا شکار نہیں ہوئے۔ بڑے سکون و اطمینان سے اللہ کا پیغام پہنچانے میں مصروف رہے ہیں۔ رسالت اور کتاب الٰہی کا عطیہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا رہین منت ہے۔ انسان کی اپنی خواہشات اور امیدوں کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے۔ نیز یہ کہ منصب نبوت پر فائز ہونے والوں کے سارے کام مشیت الٰہی کے تابع ہوتے ہیں: وَمَا کُنْتَ تَرْجُوْٓا اَنْ یُّلْقٰٓی اِلَیْکَ الْکِتٰبُ اِلَّا رَحْمَۃً مِّنْ رَّبِّکَ فَلَا تَکُوْنَنَّ ظَهِيْرًا لِّلْکٰفِرِیْنَ ○ (۲۸ [القصص]: ۸۶)؛ یعنی (اے پیغمبر!) تمہیں امید نہ تھی کہ تم پر یہ کتاب نازل ہوگی، مگر تمہارے پروردگار کی رحمت اور مہربانی سے نازل ہوئی، سو تم ہرگز کافروں کی تائید نہ کرنا؛ قُلْ لَّوْ شَآءَ اللّٰہُ مَا تَلَوْتُہٗ عَلَیْکُمْ وَلَآ اَدْرٰکُمْ بِہٖ ز فَقَدْ لَبِثْتُ فِیْکُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِہٖ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ○ (۱۰ [یونس]: ۱۶)، یعنی (اے پیغمبر!) کہ دیجیے کہ اگر اللہ کی مشیت ہوتی تو نہ میں تم کو یہ کلام پڑھ کر سناتا اور نہ اللہ تم کو اس کی اطلاع کرتا۔ پھر میں اس سے پہلے تم میں ایک عمر رہا ہوں۔ کیا تم سمجھتے نہیں؛ وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ط مَا کُنْتَ تَدْرِیْ مَا الْکِتٰبُ وَلَا الْاِیْمَانُ وَلٰکِنْ جَعَلْنٰہُ نُوْرًا نَّہْدِیْ بِہٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ط وَاِنَّکَ لَتَہْدِیْٓ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ○ (۴۲ [الشوریٰ]: ۵۲)، یعنی اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے: آپ نہ تو یہ جانتے تھے کہ کتاب کیا چیز ہے اور نہ یہ کہ ایمان کیا ہے، لیکن ہم نے اس (قرآن) کو نور بنا دیا ہے کہ اس کے ذریعے ہم اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتے ہیں ہدایت کرتے ہیں۔ بے شک آپ راہ راست ہی کی ہدایت کرتے ہیں۔ یہ آیت بھی اپنے مطالب و مقاصد میں بڑی واضح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بڑی صراحت سے یہ حقیقت بیان کر دی ہے کہ فیضان الٰہی کے بغیر کوئی استعداد اور صلاحیت کام نہیں آتی۔ کمالات سب کے سب اللہ کی بخشش و موہبت ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت اور نزول قرآن بھی اللہ تعالیٰ کا انعام اور عطیہ ہے۔ کسی بندے کو اپنے اختیار سے نہ رسالت ملتی ہے نہ کتاب۔ بندوں کی ہدایت بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہے۔ اس امر کی بھی وضاحت فرما دی گئی کہ آپ راہ راست اور صراط مستقیم کے داعی اور ہادی ہیں۔ آپؐ کی اطاعت کے بغیر سیدھی راہ میسر نہیں آ سکتی۔ منصب نبوت کے مزاج اور منہاج کے بارے میں فرمایا: یُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِکَۃَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِہٖ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِہٖٓ اَنْ اَنْذِرُوْٓا اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاتَّقُوْنِ ○ (۱۶ [النحل]: ۲)، یعنی وہی فرشتوں کو وحی کے

ساتھ اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس پر وہ چاہے نازل کرتا ہے کہ (لوگوں کو) خبردار کر دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ، سو مجھی سے ڈرتے رہو ۔ انبیا کی رسالت مشیت الٰہی کے تابع ہے اور ان کا فریضہ ہے کہ وہ توحید اور خوف خدا کی علانیہ تبلیغ کرتے رہیں : قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ ۚ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ○ (۱۰ [یونس] : ۱۵) ، یعنی کہ دیجئے کہ مجھے اختیار نہیں کہ میں اس (وحی) کو اپنی مرضی سے بدل دوں ؛ میں تو صرف وحی الٰہی کی پیروی کروں گا ۔ اپنے ربّ کی نافرمانی کرتے ہوئے مجھے تو یوم عظیم کے عذاب سے ڈر لگتا ہے ۔ یہ بات واضح کر دی کہ پیغمبر وحی الٰہی کی اتباع کرتا ہے ۔ وحی میں کسی قسم کی تبدیلی کا اسے اختیار نہیں ۔ سورۃ النجم (۵۳ : ۲ تا ۴) میں بھی مزاج و منہاج نبوت کی وضاحت فرمائی ہے کہ نبی راہ راست پر گامزن ہوتا ہے ۔ وہ خود بھی سیدھی راہ پر چلتا ہے اور لوگوں کو بھی سیدھے راستے پر چلاتا ہے ۔ راستہ بھول جانا یا راہ راست سے بھٹک جانا مزاج نبوت کے سراسر خلاف ہے ۔ دین اور شریعت کے بارے میں نبی اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتا ۔ وہ تو صرف وہی کچھ کہتا ہے جو وحی کے ذریعے اس تک پہنچتا ہے ۔ وحی الٰہی کا اعلان اور اس کی اتباع ہی مزاج و منہاج نبوت ہے .

انبیا علیہم السلام کی دعوت اور لوگوں کا رد عمل : انبیائے کرامؑ کی دعوت کا اہم حصہ توحید باری تعالٰی رہا ہے ۔ ہر نبی نے آ کر یہی پیغام دیا اور اسی بات کی تبلیغ کی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود و مقصود نہیں ۔ اس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ۔ اس کا کوئی ہمسر و برابر نہیں ہے ۔ وہی خالق حقیقی ہے ۔ ساری کائنات اس کی مخلوق ہے ۔ زندگی اور موت کا اختیار اسی کو ہے ۔ تندرستی اور بیماری، نفع و نقصان اور دکھ سکھ سب اسی کے ہاتھ میں ہے ۔ اولاد ، رزق ، صحت سب اسی کی عطا و بخشش ہے ۔ ارشاد فرمایا: (۱) وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ○ (۲۱ [الانبیاء] : ۲۵)، یعنی جو پیغمبر ہم نے آپ سے پہلے بھیجے ، ان کی طرف ہم نے یہی وحی کی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ، سو میری ہی عبادت کرو ؛ (۲) وَاِبْرٰهِيْمَ اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ اِنَّمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَوْثَانًا وَّتَخْلُقُوْنَ اِفْكًا ۭ اِنَّ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَا يَمْلِكُوْنَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوْهُ وَاشْكُرُوْا لَهٗ ۭ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ○ (۲۹ [العنکبوت] : ۱۶ و ۱۷) ، یعنی اور ابراہیم کو (جسے ہم نے پیغمبر بنا کر بھیجا یاد کرو) جب اس نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس سے ڈرو ۔ یہ تمہارے حق میں بہتر ہے ، اگر تم سمجھ رکھتے ہو ۔ تم اللہ کو چھوڑ کر محض بتوں کی پوجا کرتے ہو اور جھوٹ تراشتے ہو ۔ جنہیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو وہ تمہیں رزق دینے کا اختیار نہیں رکھتے ۔ سو تم لوگ رزق اللہ ہی سے طلب کرو اور اور اسی کی عبادت کرو اور اسی کا شکر ادا کرو ؛ اسی کے پاس تم سب کو لوٹ کر جانا ہے ۔ حضرت ابراہیمؑ نے ہر چند قوم کو جھنجھوڑا ، لیکن قوم نے ہمیشہ مایوس کن رد عمل کا اظہار کیا ۔ دیکھیے (۲۶ [شعرآء] ۶۹ تا ۸۲؛ ۱۹ [مریم] : ۴۱ ، ۴۲ ;)(۳) حضرت ہودؑ نے بھی اپنی قوم عاد کو یہی پیغام دیا : قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ۭ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا مُفْتَرُوْنَ ○

میری قوم ! اللہ ھی کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ۔ تم شرک کرکے اللہ پر بہتان باندھتے ھو ۔ یہ سن کر قوم نے جواب دیا کہ تمہاری باتیں آسیب زدہ اور دیوانوں کی سی ھیں ۔ ھم تو تمہیں ماننے کے لیے تیار نہیں ھیں ؛ (۴) حضرت صالح[ؑ] نے اپنی قومِ ثمود کو توحید کا وعظ یوں فرمایا : قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰہَ مَالَکُمْ مِّنْ اِلٰہٍ غَیْرُہٗ ؕ ھُوَ اَنْشَاَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فِیْھَا فَاسْتَغْفِرُوْہُ ثُمَّ تُوْبُوْا اِلَیْہِ ؕ اِنَّ رَبِّیْ قَرِیْبٌ مُّجِیْبٌ ○ (۱۱ [ھود] : ۶۱)، یعنی حضرت صالح[ؑ] نے کہا: اے میری قوم ! اللہ ھی کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ۔ اسی نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اس میں آباد کیا، تو اسی سے مغفرت مانگو اور اسی کے آگے توبہ کرو ۔ بے شک میرا رب قریب بھی ھے اور دعا قبول کرنے والا بھی ۔ قوم نے جواب دیا کہ تم انوکھی باتیں کرکے ھمیں باپ دادا کی راہ سے ھٹانا چاھتے ھو ۔ ھمارے دل میں تمہارے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ھو گئے ھیں ؛ (۵) حضرت شعیب[ؑ] کو ، اھل مدین کی طرف بھیجا گیا اور انہوں نے اپنی قوم کو خطاب کرکے فرمایا : یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰہَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰہٍ غَیْرُہٗ ؕ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِکْیَالَ وَ الْمِیْزَانَ اِنِّیْ اَرٰلکُمْ بِخَیْرٍ وَّ اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ مُّحِیْطٍ ○ (۱۱ [ھود] : ۸۴)، یعنی اے میری قوم ! اللہ ھی کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں اور ناپ تول میں کمی نہ کیا کرو ۔ میں تو تمہیں آسودہ حال دیکھتا ھوں اور مجھے تمہارے بارے میں ایک ایسے دن کے عذاب کا ڈر ھے جو تم کو گھیر کر رھے گا ۔ اس سیدھی سادھی بات کا جواب قوم نے یہ دیا کہ اے شعیب! تم ھمارے آبائی اعتقادات و عبادات سے ھمیں روکنا

کرتے ھو ؛ یہ باتیں ھمیں گوارا نہیں ھیں ۔ توحید تو مرکزی نقطہ ھے ۔ ھر نبی اور ھر رسول نے اس کی دعوت دینے پر پورا زور صرف کر دیا ، مگر بدقسمت قوم نے دعوت قبول کرنے سے انکار کر دیا .

تبلیغ توحید کا ایک پہلو یہ ھے کہ شرک کی مذمت کی جائے ؛ چنانچہ قرآن مجید میں شرک کی پر زور مذمت کی گئی ۔ شرک کو ظلم عظیم ، بہتان عظیم اور صریح گمراھی قرار دیا گیا : (۱) لَا تُشْرِکْ بِاللّٰہِ ؕ اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ (۳۱ [لقمن] : ۱۳) (۲) وَلَوْ اَشْرَکُوْا لَحَبِطَ عَنْھُمْ مَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ (۶ [الانعام] : ۸۸)؛ (۳) اَنَّہٗ مَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰہِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْجَنَّۃَ وَ مَاْوٰہُ النَّارُ (۵ [المآئدۃ] : ۷۲) ۔ پہلی آیت میں شرک کو ظلم عظیم قرار دیا ؛ دوسری آیت میں فرمایا کہ شرک کرنے سے تمام اعمال ضائع ھو جاتے ھیں ۔ تیسری آیت میں ارشاد ربانی ھے کہ شرک کرنے والے پر اللہ تعالٰی نے جنت حرام کر دی ھے اور اس کا ٹھکانا دوزخ ھے ۔ سورۃ الحج (۲۲ : ۳۱) میں فرمایا کہ جو شخص اللہ کے ساتھ شریک ٹھیراتا ھے تو وہ گویا ایسا ھے جیسے آسمان سے گر پڑے ، پھر اس کو پرندے اچک لے جائیں یا ھوا کسی دور جگہ اڑا کر پھینک دے ۔ شرک ایک تو کبیرہ گناہ ھے دوسرے یہ کہ اللہ تعالٰی کو اتنا سخت ناگوار ھے کہ اسے نا قابل معافی جرم ٹھیرا دیا ۔ ارشاد ربانی ھے : اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ ؕ وَ مَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰہِ فَقَدِ افْتَرٰٓی اِثْمًا عَظِیْمًا ○ (۴ [النسآء] : ۴۸)، یعنی یقیناً اللہ تعالٰی اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور گناہ جس کو چاھے معاف کر دے اور جس نے اللہ کا شریک ٹھیرایا اس نے

میں مشرک کے بارے میں یہی فیصلہ سنانے کے بعد مشرک کو صریح گمراہ اور بھٹکا ہوا قرار دیا ہے ۔ غرض کہ بے شمار آیات میں شرک کی سخت مذمت کی گئی ہے ۔ شرک کی مذمت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اللہ تعالٰی نے سورۃ الانعام (۶ : ۸۳ تا ۸۶) میں مندرجہ ذیل اٹھارہ انبیاے کرام کا نام لے کر ذکر کیا ہے: حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت اسحٰق ، حضرت یعقوب ، حضرت داؤد ، حضرت سلیمان ، حضرت ایوب ، حضرت یوسف ، حضرت موسٰی ، حضرت ہارون ، حضرت زکریا ، حضرت یحیٰی ، حضرت عیسٰی ، حضرت الیاس ، حضرت اسمعیل ، حضرت الیسع ، حضرت یونس ، اور حضرت لوط علیہم السلام۔ ساتھ ہی فرمایا کہ یہ پاکباز اور مقدس حضرات اللہ تعالٰی کے پسندیدہ اور ہدایت یافتہ تھے۔ یہ لوگ راہ حق اور صراط مستقیم پر چلنے والے تھے ۔ یہ بلند مرتبہ اور برگزیدہ انسان، صالحین (نیک بخت) اور محسنین (نیک کام کرنے والے) تھے ۔ اللہ تعالٰی نے ان سب کو کتاب، شریعت و حکمت اور نبوت و رسالت سے نواز کر سارے جہان والوں پر فضیلت و بزرگی دی ۔ اس ضمن میں اہم بات یہ بیان فرمائی کہ اگر یہ لوگ بھی شرک کے مرتکب ہوتے تو ان کے سب اعمال ضائع ہو جاتے ۔ مقصود یہ ہے شرک ظلم عظیم ہے ۔ ہر انسان کو شرک سے بچنا چاہیے۔ اگر انبیاے کرام ایسے مقدس لوگ بھی شرک کرتے تو ان کا سب کیا کرایا اکارت چلا جاتا .

دعوت انبیا اور عقیدہ آخرت : انبیاے کرام کی دعوت کا ایک اہم رکن عقیدہ آخرت ہے ۔ انہوں نے بعث بعد الموت ، حشر نشر اور حساب کتاب کی اہمیت بیان کی اور یوم آخرت کے ہولناک اور لرزہ خیز کوائف و احوال، نیز جنت کی نعمتوں

قرآن مجید نے حضرت نوحؑ کے بارے میں ارشاد فرمایا : وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِہٖۤ اِنِّیْ لَکُمْ نَذِیْرٌ مُّبِیْنٌ ○ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْۤا اِلَّا اللّٰہَ ؕ اِنِّیْۤ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ اَلِیْمٍ ○ (۱۱ [ھود] : ۲۵ و ۲۶) ، یعنی ہم نے نوح کو ان کی قوم کی طرف بھیجا (اور انہوں نے اپنی قوم سے کہا) : میں تو تمہیں کھلم کھلا ڈرانے والا ہوں اور یہ کہ تم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو ۔ مجھے تمہاری نسبت درد ناک عذاب کا ڈر ہے ۔ حضرت ابراہیمؑ یوم آخرت کی ہیبت اور خوف کے مارے عجزو انکسار کا پیکر بن کر اللہ تعالٰی سے بخشش اور مغفرت کی امید رکھے ہوے ہیں (۲۶ [الشعرا] : ۸۲ تا ۹۱) ۔ حضرت ہودؑ اپنی قوم کو جسے زندگی کی تمام آسائشیں اور سہولتیں میسر تھیں یوں مخاطب کرتے ہیں : اِنِّیْۤ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیْمٍ (۲۲ [الشعرآء] : ۱۳۵) ، یعنی مجھے تمہارے بارے میں خوفناک دن کے عذاب کا ڈر ہے ۔ غرض کہ ہر پیغمبر نے اپنی قوم کو آخرت کے عذاب سے ڈرایا ۔ ڈرانے کا مقصد یہ تھا کہ وہ خوفناک انجام سے آگاہ ہو کر اللہ کے احکام کی اطاعت کریں اور اپنی زندگی کو شریعت الٰہی کے تابع بنا کر آخرت میں سرخروئی حاصل کر سکیں ۔ اخروی نجات ہر نبی کا مطمح نظر تھا .

ایمان بالغیب کی دعوت : انبیاے کرامؑ کی تبلیغ کی ایک امتیازی خصوصیت ایمان بالغیب کی دعوت ہے ۔ انبیا نے اس بات پر بڑا زور دیا ہے ۔ اس لیے کہ اللہ تعالٰی پر اور اس کے دین اسلام پر ایمان لانے کے بعد ضروری ہے کہ ایک مومن اللہ تعالٰی کی صفات اور اس کی قدرت و طاقت اور اس کے حیرت افزا افعال کی صمیم قلب سے تصدیق کرے ۔ نیز آسمانی کتابوں پر صدق دل سے ایمان

خبروں پر پورا اعتماد کرنے۔ ایمان بالغیب کے بغیر معجزات اور خارق عادت افعال پر یقین ممکن نہیں۔ ایمان بالغیب میں بڑی قوت ہے۔ اس سے دل کو سکون اور اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اس سے جذبہ صدق و یقین کو استحکام ملتا ہے۔ ایمان بالغیب رکھنے والا انسان کبھی شک اور تذبذب کا شکار نہیں ہونے پاتا۔ قرآن مجید نے کئی ایسے واقعات بیان کیے ہیں جن کی قوانین طبعی سے مطابقت یا عقلی توجیہ نہیں نظر آتی، جیسے حضرت ابراہیمؑ کے لیے آتش نمرود کا با سلامت سرد پڑ جانا، حضرت سلیمانؑ کا ہوا کے دوش پر لمبی مسافت تھوڑے عرصے میں طے کرنا، نیز چیونٹیوں کی گفتگو سمجھنا، پلک جھپکنے میں ملکۂ سبا کے تخت کا منتقل ہونا، حضرت یونسؑ کا مچھلی کے پیٹ سے زندہ سلامت نکلنا، حضرت موسیٰؑ کی ضرب سے پتھر سے بارہ چشموں کا جاری ہونا، حضرت موسیٰؑ اور ان کے ساتھیوں کے لیے دریا کا پھٹ جانا، حضرت عیسیٰؑ کی بے باپ پیدائش اور پھر ان کے معجزات، سنگریزوں سے اصحاب الفیل کی ہلاکت و بربادی، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بے شمار معجزات، یہ سب ایسے خارق عادت واقعات ہیں جن کو صرف ایمان بالغیب والا ہی قبول کر سکتا ہے۔ عقل و دانش اور غور و فکر کے اپنے حدود ہیں اور امور توحید و آخرت اور ذات و صفات الٰہیہ کی حقیقت ان حدود سے ورا ہے۔ لہٰذا انبیا کے ادراکات اور بیانات پر یقین و ایمان ضروری ہو جاتا ہے۔ ایمان بالغیب ہی کی بدولت یقین محکم اور ایمان کامل نصیب ہوتا ہے اور اسی سے سکون قلب اور روحانی راحت میسر آتی ہے۔

انبیاؑ سے تمسخر کا انجام: مغرور اور متکبر اقوام نے انبیاؑ کی ناقدری کی اور ان کی دعوت کے مقابلے پر اپنے علم پر اترائے تو قرآن مجید نے ان کا انجام بتایا: فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَرِحُوْا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ○ (۴۰ [المؤمن]: ۸۳)، یعنی جب ان کے رسول ان کے پاس کھلی نشانیاں لے کر آئے تو وہ اپنے مروجہ علم پر اترانے لگے اور جس چیز سے تمسخر کیا کرتے تھے، اس نے ان کو آن گھیرا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی ہر قوم کو جس نے اپنے پیغمبر سے تمسخر و استہزا کیا دنیا ہی میں سزا دی اور ان کو تباہی و بربادی کے گھاٹ اتار دیا؛ ارشاد ربانی ہے: فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ؕ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ○ (۶ [الانعام]: ۴۵)، یعنی اس طرح جڑ کاٹ دی گئی ان لوگوں کی جو ظلم کرتے تھے اور ساری تعریف و حمد اللہ کے لیے ہے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔ پیغمبروں نے لوگوں کو ایمان و اطاعت کی دعوت دی۔ کفار تکذیب و تعذیب کے ساتھ تمسخر و استہزا پر اتر آئے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر چند انہیں مہلت دی اور سمجھنے اور راہ راست اختیار کرنے کا موقع دیا، لیکن وہ اپنی ثروت و خوشحالی میں مست رہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے دفعۃً انہیں پکڑ لیا۔ اب ان کی حسرت و یاس کی حد نہ رہی اور ان کا اپنی جانوں پر اور نظام کائنات پر ظلم رنگ لایا اور عذاب الٰہی نے ان کا نام و نشان تک مٹا دیا۔

انبیاؑ کے لیے نصرت الٰہی کا وعدہ: قرآن مجید کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انبیائے کرامؑ کی بعثت ہمیشہ بڑے مخالف ماحول اور تاریک دور میں ہوتی رہی۔ انہیں بڑے سنگدل اور جابر دشمنوں سے مقابلہ کرنا پڑا، لیکن بے سرو سامانی اور مادی اسباب کی قلت بلکہ فقدان کے باوجود وہ اپنے خلوص، ایمان، تقوی، اخلاق [illegible] اور اللہ تعالیٰ پر اعتماد و

بھروسے کے باعث تبلیغ رسالت میں کامیاب و کامران رہے ۔ یہ اس لیے تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاؑ کی ہمیشہ نصرت فرمائی اور اس کا وعدہ ہے کہ وہ اپنے ان بندوں کی نصرت و مدد فرمائے گا : (١) کَتَبَ اللّٰہُ لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَرُسُلِیْ ط اِنَّ اللّٰہَ قَوِیٌّ عَزِیْزٌ (٥٨ [المجادلۃ] : ٢١) ، یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ طے کر رکھا کہ میں اور میرے رسول ضرور غالب آئیں گے بے شک اللہ بڑا قوت والا اور بڑے غلبے والا ہے ؛ (٢) اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَ یَوْمَ یَقُوْمُ الْاَشْھَادُ (٤٠ [المؤمن] : ٥١) ، یعنی بے شک ہم مدد کرتے رہے ہیں اپنے پیغمبروں کی اور ایمان والوں کی دنیوی زندگی میں اور اس دن بھی جب گواہ کھڑے ہوں گے ؛ (٣) وَلَقَدْ سَبَقَتْ کَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِیْنَ ○ اِنَّھُمْ لَھُمُ الْمَنْصُوْرُوْنَ ○ وَ اِنَّ جُنْدَنَا لَھُمُ الْغٰلِبُوْنَ ○ (٣٧ [الصّٰفّٰت] : ١٧١ تا ١٧٣) ، یعنی ہماری یہ بات ہمارے بندگان مرسل کے لیے پہلے سے طے شدہ ہے کہ وہی کامیاب ہوں گے اور ہمارا ہی لشکر غالب رہے گا ۔ یہ حقیقت ہے کہ غلبہ آخرکار حق ہی کو ہوتا ہے اور اہل حق ہر دور میں دلائل کی صداقت و قوت کے لحاظ سے یقیناً غالب رہتے ہیں ۔ باطل عارضی طور پر اپنی شان و شوکت قائم رکھتا ہے ؛ انجام کار انبیا کی دعوت ضرور کامیاب ہوتی ہے اور اہل حق دنیا و آخرت میں سرخرو ہوتے ہیں ۔ حضرت نوحؑ کو دیکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں کس طرح کامیاب و کامران کیا اور تکذیب و انکار کرنے والوں کا انجام یہ ہوا کہ وہ دیکھتے دیکھتے طوفان کی نذر ہو گئے ۔ حضرت ابراہیمؑ کی زندگی بھی ہمارے سامنے ہے ؛ اللہ کے نافرمانوں نے کیا کیا تکلیفیں ان کے لیے سوچ رکھی تھیں ، مگر آتش نمرود بھی اللہ نے ان کے لیے گلزار بنا دی ۔ حضرت اسماعیلؑ کے بے آب و گیاہ ریگستان میں آباد کر دیا تو ریت کے تودوں سے پانی کا ایسا چشمہ پھوٹ نکلا جو رہتی دنیا تک اہل ایمان کی سیرابی کرتا رہے گا ۔ غرض کہ ہر نبی اور رسول کسی نہ کسی کڑے اور سخت امتحان سے تو ضرور گزرا مگر اس کی دعوت نے ایک دنیا کو بدل ڈالا ۔

خود پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھیے کہ آپ کن کن مصائب سے دو چار ہوئے ۔ وہ کون سی مصیبت اور اذیت تھی جس کا آپ نے خندہ پیشانی سے مقابلہ نہیں کیا ۔ قریش مکہ کی اذیتیں اور سازشیں، اپنی برادری کا عدم تعاون اور ترک موالات ، اہل طائف کی بدسلوکی اور ایذا رسانی ، اہل ایمان پر ظلم و ستم اور جور و جفا ، سب سے بڑھ کر یہ کہ گھر بار چھوڑنے پر مجبور ہو گئے ، لیکن تبلیغ دین اور اشاعت حق میں سرمو فرق نہیں آنے دیا ۔ دشمنان اسلام نے پردیس میں بھی چین نہ لینے دیا ۔ یلغار پر یلغار کرکے دین حق کو مٹانے کی بھرپور کوشش کی ، لیکن حق تعالیٰ نے ان کے ہر اقدام کو ناکام و نامراد بنا دیا ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں اور پیغمبروں کی نصرت و اعانت فرما کر انھیں سرخروئی عطا کی اور ان کے انکار کرنے والوں کا نام و نشان تک باقی نہ رہا ۔ انبیائے کرام کا مقصد دنیوی جاہ و جلال اور سیاسی غلبہ و اقتدار نہیں ہوتا ، بلکہ ان کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا و خوشنودی کا حصول، آخرت کی کامیابی، جذبہ ایمان کی بیداری ، کلمۃ اللہ بلند کرنے کا عزم راسخ پیدا کرنا ہوتا ہے ۔ انبیا ایمان و عمل صالح کی دعوت دیتے ہیں ۔ وہ لوگوں کو تقویٰ اور فلاح کی طرف بلاتے ہیں ۔ ان کے دلائل و براہین قطعی ہوتے ہیں اور مخالفین کو دم بخود کر دیتے ہیں ۔

کے ساتھ اہل ایمان کی معاونت اور نصرت و تائید کا وعدہ بھی فرمایا ہے، ارشاد باری تعالٰی ہے : یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ یَنْصُرْكُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدَامَكُمْ ۝ وَالَّذِیْنَ كَفَرُوْا فَتَعْسًا لَّهُمْ وَ اَضَلَّ اَعْمَالَهُمْ (۴۷ [محمد] : ۷ و ۸) ، یعنی اے ایمان والو! اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ بھی تمہاری مدد کرے گا اور تمہارے قدم جما دے گا اور کافروں کے لیے بربادی ہے اور اللہ ان کے اعمال کو برباد کرے گا۔ ان آیات میں ایک طرف تو ایمان والوں سے نصرت و معاونت کا وعدہ ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں بالخصوص میدان جنگ میں ثابت قدم رکھنے کا یقین دلایا گیا ہے بشرطیکہ اہل ایمان اللہ تعالٰی کے دین کی نصرت و مدد پر کمربستہ رہیں اور دوسری طرف کفر و انکار کرنے والوں کے لیے انتباہ ہے کہ ان کے اعمال کی کوئی حیثیت اور قدر و قیمت نہیں؛ ان کا سب کیا کرایا اکارت جائے گا؛ ان کے سارے بہبود اور رفاہ عامہ کے کام ناکارہ اور بےوزن ثابت ہوں گے۔ اپنے زعم باطل میں کفار نے جو اچھے اور مفید کام کیے ہیں سب کالعدم قرار دیے جائیں گے۔ یہ انتباہ بھی پیغمبروں اور اہل ایمان کے لیے نصرت و معاونت کا ایک انداز ہے۔

قرآن مجید کی ایک اور آیت میں ارشاد ہے : وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا اِلٰی قَوْمِهِمْ فَجَآءُوْهُمْ بِالْبَیِّنٰتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِیْنَ اَجْرَمُوْا ؕ وَكَانَ حَقًّا عَلَیْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِیْنَ ۝ (۳۰ [الروم] : ۴۷) ، یعنی ہم نے آپ سے پہلے رسولوں کو ان کی قوموں کے پاس بھیجا ، پس وہ دلائل اور کھلی نشانیاں لے کر ان کے پاس آئے؛ پھر ہم نے مجرموں کو پوری سزا دی اور اہل ایمان کی مدد ہم پر لازم تھی۔ نصرت کا ایک انداز یہ بتایا ہے کہ دلائل و براہین اور کھلی نشانیاں آ جانے کے بعد حجت پوری ہو گئی؛ پھر تکذیب و انکار اور استہزا و تمسخر کے جرم کا ارتکاب کرنے والوں کو اللہ تعالٰی نے دھر پکڑا اور ان مجرموں کو ان کے جرم کی پاداش میں پوری سزا دی گئی۔ نیز دیکھیے (۱۰ [یونس] : ۱۳)۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پوری زندگی اس بات کی شاہد عادل ہے کہ اللہ تعالٰی نے ہر موقع پر آپ[؟] کی اور مسلمانوں کی مدد اور نصرت فرمائی۔ بدر و حنین اور دیگر معرکوں میں اللہ تعالٰی نے اپنی تائید اور نصرت غیبی کا ذکر قرآن مجید میں بھی فرمایا ہے۔

انبیا کی اطاعت : انبیاے کرام[؟] صرف اللہ تعالٰی کے احکام اور وحی کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے؛ وہ صرف اور صرف وحی الٰہی اور حکم ربّی کی اطاعت و اتباع کرتے ہیں اور ان کو یہی حکم ہے : وَاتَّبِعْ مَا یُوْحٰٓی اِلَیْكَ (۱۰ [یونس] : ۱۰۹) ، یعنی آپ[؟] صرف اس کی اتباع کرتے رہیں جو آپ[؟] پر وحی کیا جاتا ہے۔ سورۃ الاحزاب کی دوسری آیت میں بھی یہی حکم دیا۔ پیغمبر علیہ الصلوۃ و السلام کی زبان مبارک سے بھی اقرار و اعلان کرایا گیا : قُلْ اِنَّمَآ اَتَّبِعُ مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ مِنْ رَّبِّیْ ج (۷ [الاعراف] : ۲۰۳) ، یعنی (اے پیغمبر!) آپ[؟] کہ دیجیے میں تو صرف اسی کی اتباع اور اطاعت کرتا ہوں جو کچھ میری طرف میرے رب کی جانب سے وحی ہوتا ہے۔ اس مضمون کی اور بھی کئی آیات موجود ہیں۔ اسی طرح انبیاے کرام[؟] پر ایمان لانے والوں کے لیے بھی لازم قرار دیا کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت و اتباع کریں تاکہ احکام الٰہی کی تعمیل کا پورا پورا حق ادا ہو سکے۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے : وَاَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ج (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۳۲) ، یعنی اللہ اور رسول کی اطاعت کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اطاعت کو ایک

سے متعلق بہت سی آیات ہیں ۔ یہ بھی ارشاد الٰہی ہے کہ رسول کی اطاعت اللہ ہی کی اطاعت ہے : مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ج (۴ [النسآ] : ۸۰)، یعنی جس نے رسول کی اطاعت کی ، اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی ۔ پیغمبر ؐ کا کلام تمام تر وحی الٰہی پر مبنی ہوتا ہے ؛ یہ وحی خواہ لفظی ہو یا معنوی ۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ امور شریعت اور مسائل دین کے بارے میں اللہ کے رسول صرف وحی الٰہی سے بات کرتے ہیں ، فرمایا : وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ط ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (۵۳ [النجم]: ۲، ۳)، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے فرمایا : اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ط (۷ [الاعراف] : ۳)، یعنی پیروی اس کی کرو جو کچھ تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اللہ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کی پیروی مت کرو ۔ اس آیت میں واضح طور پر یہ بتایا گیا ہے کہ پیغمبر ؐ کی وساطت سے جو احکام و اوامر بصورت قرآن و سنت مسلمانوں تک پہنچے ہیں ان کی اتباع اور پیروی لازم ہے ۔ حضرت ہارون علیہ السلام نے بھی اپنی قوم کو یہی پیغام دیا تھا : وَ اِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمٰنُ فَاتَّبِعُوْنِيْ وَاَطِيْعُوْٓا اَمْرِيْ (۲۰ [طٰہٰ] : ۹۰)، یعنی بے شک تمہارا رب خدائے رحمٰن ہے پس میری پیروی کرو اور میرے حکم کی اطاعت کرو ۔ یہ اس لیے کہ احکام الٰہی کا عملی نمونہ اور نفاذ پیغمبر کے منصب میں داخل ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا : قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ط وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳۱)، یعنی آپ کہ دیجیے کہ (لوگو!) اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرنے لگے

والا بڑا مہربان ہے ۔ اس آیت سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اطاعت و اتباع سے اللہ کی محبت حاصل ہوتی ہے ۔ آپ ہی جامع کمالات انسانی ہیں اور آپ کا اسوۂ حسنہ ہی زندگی کے ہر شعبے میں نمونہ اور معیار ہے ۔ کوئی مسلمان جتنا متبع رسول ہوگا ، اتنا ہی وہ محبت الٰہی میں سرشار ہوگا ۔ حصول محبت الٰہی کے ساتھ گناہوں کی بخشش کا بھی وعدہ ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی اور اتباع سے ہدایت بھی وابستہ ہے ۔ جب تک آپ کی اتباع نہیں کی جائے گی ، رشد و ہدایت کی سند نہیں مل سکتی، ارشاد ربانی ہے : وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۵۸) یعنی اس امی نبی رسول کی اتباع اور پیروی کرتے رہو تا کہ تم ہدایت پا جاؤ ۔ اس جگہ ہدایت اور سیدھی راہ کے حصول کو اطاعت و اتباع رسول پر منحصر کر دیا؛ فرمایا کہ جو پیغبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی کرے گا وہی ہدایت پائے گا ۔ انفرادی و اجتماعی، معاشی و سیاسی اور دنیوی و اخروی فلاح کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی اتباع و اطاعت لازم ہے ۔

اطاعت کی ضد معصیت و نافرمانی ہے ؛ چنانچہ قرآن مجید کی ایک سورت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معصیت اور نافرنی کے بارے میں سرگوشیاں کرنے کو بھی جرم قرار دیتے ہوئے اس کی ممانعت کر دی (۵۸ [المجادلة] : ۸، ۹)۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نافرمانی اور حکم عدولی کو کھلی گمراہی اور بے راہ روی قرار دیا ۔ ارشاد فرمایا : وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا (۳۳ [الاحزاب] : ۳۶)؛ دوسرے مقام پر فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول

جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے، ارشاد ربانی ہے : وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا (۷۲ [الجن] : ۲۳ ؛ نیز دیکھیے (۴ [النسآء] ۱۴)، یعنی جو کوئی اللّٰہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کرے گا تو یقیناً ایسے لوگوں کے لیے دوزخ کی آگ ہے جس میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے ۔ اس سے ذرا پہلے منصب نبوت کی توضیح و تشریح کرتے ہوے فرمایا تھا کہ نبی کا کام پیغام رسانی ہے ۔ اس کے بعد لوگوں پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ نبی کی اطاعت و اتباع کریں ۔ ساتھ ہی نافرمانوں کو خبردار کر دیا کہ احکام الٰہی سے سرتابی اور رسول اللّٰہ کی نافرمانی کی سزا دوزخ کی آگ ہے جس میں ہمیشہ رہنا پڑے گا ۔ اللّٰہ اور اس کے رسولؐ کی نافرنی کا احساس کافروں کو اس وقت شدت سے ہو گا جب دوزخ میں انہیں عذاب ہو رہا ہو گا اور وہ بڑی حسرت سے کہیں گے : يٰلَيْتَنَآ اَطَعْنَا اللّٰهَ وَ اَطَعْنَا الرَّسُوْلَا (۳۳ [الاحزاب] : ۶۶)، یعنی کاش کہ ہم نے اللّٰہ کی اطاعت کی ہوتی اور رسول کی اطاعت کی ہوتی ۔ اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آخرت میں صرف اللّٰہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت ہی کام آئے گی ۔ اللّٰہ تعالٰی نے اطاعت کو فوز عظیم، یعنی بہت بڑی کامیابی قرار دیا : وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا○ (۳۳ [الاحزاب]: ۷۱) ۔ اطاعت کے صلے میں یہ فوز عظیم جنت کی ابدی زندگی ہے: وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۭ وَ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (۴ [النسآء] : ۱۳) ، یعنی جو کوئی اللّٰہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اللّٰہ اسے بہشت کے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہونگی ، ان میں وہ ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے، (نیز دیکھیے ۴۸ [الفتح] : ۱۷) ۔

انبیاے کرامؑ کی اطاعت اتنی اہم اور لازمی ہے کہ تقریباً ہر رسول نے اپنی رسالت، راستبازی اور امانتداری کا یقین دلاتے ہوے اپنی قوم سے یہی کہا کہ اللّٰہ سے ڈرو اور میری اطاعت اور پیروی کرو ۔ قرآن مجید میں حضرت نوحؑ، حضرت ہودؑ، حضرت صالحؑ، حضرت لوطؑ اور حضرت شعیبؑ کے الگ الگ نام لے کر ان کا پیغام نقل کیا ہے ؛ سب نے اپنی اپنی قوم کو یہی کہا : فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوْنِ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۷۹) اور اس سے پہلے ہر پیغمبرؑ نے اپنے رسول امین ہونے کا اعلان بھی کیا ہے ۔

انبیاؑ سے تعاون اور ان کا ادب و احترام : قرآن مجید اہل ایمان سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ انبیاؑ کا پورا پورا احترم کیا جائے ۔ صدق دل سے ان پر ایمان لایا جائے ؛ ان کی بھرپور مدد کی جائے اور محبت و تعظیم کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ان کے بارے میں ادب کے تمام ضابطوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے ؛ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے : (۱) لِّتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَ تُوَقِّرُوْهُ (۴۸ [الفتح] : ۹) ، یعنی تاکہ تم لوگ اللّٰہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور رسول کی مدد کرو اور اس کی توقیرو تعظیم کرو ؛ (۲) فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَ عَزَّرُوْهُ وَ نَصَرُوْهُ وَ اتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۵۷) ، یعنی پس وہ لوگ جو اس نبی پر ایمان لائے اور آپ کا ساتھ دیا اور آپ کی مدد کی اور اس نور (یعنی قرآن و سنت) کی پیروی کی جو آپ کے ساتھ اتارا گیا ، سو یہی لوگ ہیں فلاح پانے والے ۔ اعانت و مدد اور تعظیم و توقیر سے مراد یہ ہے کہ تبلیغ دین اور قرآن و سنت کے اتباع اور اجرا و نفاذ میں جان و مال سے بھرپور حصہ لو ۔ آپ کی لائی ہوئی شریعت مطہرہ پر ادب و

احترام کے ساتھ خود بھی عمل کرو اور دوسروں کو بھی اس پر عمل کرنے کی ترغیب دلاتے رھو ۔

انبیاے کرام ؑ کی عزت و حرمت کی حفاظت نفاذ شریعت میں ھے اور اس کے ساتھ ادب و احترام کے ادنٰی تقاضوں کو بھی ملحوظ رکھنا لازم ھے ۔ ارشاد ربانی ھے : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَاتَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا تَجْھَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ کَجَھْرِ بَعْضِکُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُکُمْ وَاَنْتُمْ لَاتَشْعُرُوْنَ ۝ اِنَّ الَّذِیْنَ یَغُضُّوْنَ اَصْوَاتَھُمْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ امْتَحَنَ اللّٰهُ قُلُوْبَھُمْ لِلتَّقْوٰی ؕ لَھُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّاَجْرٌ عَظِیْمٌ (۴۹ [الحجرات] : ۲ ، ۳) ، یعنی اے ایمان والو ! اپنی آوازوں کو نبی کی آواز سے بلند نہ کیا کرو اور نہ چلا کر ان سے بات کرو جس طرح تم آپس میں ایک دوسرے سے چلا کر زور سے بات چیت کرتے ھو ، مبادا تمھارے اعمال برباد ھو جائیں اور تمھیں خبر تک نہ ھو ۔ بے شک جو لوگ اپنی آوازوں کو رسول اللہ کے حضور پست رکھتے ھیں یہی وہ لوگ ھے جن کے دل اللہ نے تقوی کے لیے آزما لیے ھیں : ان کے لیے مغفرت اور اجر عظیم ھے ۔ اس مقام پر اھل ایمان کو ھدایت فرمائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے گفتگو کرتے وقت زور سے نہ بولیں ۔ آپ ؐ کی مجلس میں درشت کلامی ، لڑائی جھگڑا اور ھر قسم کی بے ادبی کی سخت ممانعت کر دی گئی ۔ نیز ھر قسم کی گستاخی ، بے باکی اور چلا چلا کر بات کرنے کو ممنوع قرار دیا ۔

ادب و احترام نبوت کا یہ بھی تقاضا ھے کہ نبی ؐ کی دعوت اور بلاوے کو حاکمانہ حیثیت اور اھمیت دی جائے ۔ آپ ؐ کے بلانے کو آپس میں ایک دوسرے کے بلانے اور دعوت کی طرح نہ سمجھا جائے ۔ نبی کی دعوت پر لبیک کہنا واجب ھے ۔ نبی بلائے تو فوری حاضری لازم ھو جاتی ھے ۔ اس میں کسی قسم کی تاخیر جائز نہیں ۔ ارشاد ربانی ھے : لَاتَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَیْنَکُمْ کَدُعَآءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا ؕ قَدْ یَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ یَتَسَلَّلُوْنَ مِنْکُمْ لِوَاذًا (۲۴ [النور] : ۶۳) ، یعنی تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم ایک دوسرے کو بلا لیتے ھو ۔ اللہ خوب جانتا ھے ان لوگوں کو جو تم میں سے آنکھ بچا کر کھسک جاتے ھیں ۔ اس آیت کا ایک مفہوم یہ بھی ھے کہ اللہ کے رسول ؐ کو مخاطب کرتے وقت عزت و احترام اور عجز و نیاز کا اظہار ھونا چاھیے ۔ وہ انداز نہ ھو جو عام طور پر لوگ آپس میں ایک دوسرے کو مخاطب کرتے ھوے اختیار کرتے ھیں ۔ اس آیت میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی گئی ھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں حاضری کے بعد بغیر اجازت کے چپکے سے چل دینا سوے ادب ھے ۔ اللہ تعالٰی نے حکم دیا ھے کہ نبی بلائیں تو فوراً با ادب حاضری دو اور جانا ھو تو اجازت لے کر جاؤ ۔ بلا اجازت مجلس سے اٹھ کر چلے جانا بھی سوے ادب ھے ۔

انبیاے کرام علیھم السّلام اللہ تعالٰی کی عنایات و توجہات اور اس کے انعام و اکرام کا مورد و مرکز ھوتے ھیں ۔ ھر دم اور ھر لحظہ ان کا رابطہ اللہ تعالٰی کے ساتھ قائم رھتا ھے اور وہ بذریعہ وحی و الہام ھدایات اور احکام الٰہیہ سے بہرہ مند ھوتے رھتے ھیں ۔ یہی وجہ ھے کہ ان کی زندگی کے طور طریقے ، اخلاق و عادات اور کردار و اعمال عام لوگوں سے ممتاز اور اللہ تعالٰی کے ھاں پسندیدہ اور محبوب ھوتے ھیں اور اسی بنا پر قرآن مجید میں فرمایا گیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اتباع و اطاعت سے اللہ تعالٰی کی محبت حاصل ھو جاتی ھے (۳ [آل عمران] : ۳۱) ۔ ایمانیات ھوں یا عبادات ،

اخلاق و معاملات غرض تمام طور طریقے۔ انبیا اپنی فطرت سلیم کے عین مطابق ایک خاص تہذیب و ثقافت کی بنیاد رکھ دیتے ہیں جو اہل ایمان کے لیے مشعل راہ کا کام دیتی ہے۔ انبیاؑ توحید پر مبنی ایک نئی تہذیب و ثقافت اور نئے طرز زندگی کے بانی ہوتے ہیں۔ اس نئی تہذیب و ثقافت کے اہم اجزا و ارکان میں توحید، ذکر الٰہی، فکر آخرت، تقوٰی، بنی نوع انسان کی ہمدردی و غمگساری اور عدل و انصاف کا قیام شامل ہیں۔ انبیاؑ امتیاز رنگ و نسل مٹا کر معاشرتی عدل و مساوات کی بنیاد رکھتے ہیں اور سب سے یکساں سلوک کرتے ہیں۔ ثقافت نبوت کی امتیازی خصوصیت ہر فرد کی ذاتی نیکی، صالحیت اور خشیت الٰہی ہے اور اس ثقافت میں بزرگی اور عزت و شرافت کا معیار تقوٰی ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ ؕ (۴۹ [الحجرت]: ۱۳)، یعنی بے شک اللہ کے ہاں تم میں سے معزز ترین وہ شخص ہے جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہے۔ انبیاے کرامؑ نے رنگ و نسل اور خاندانی وجاہت کو اہمیت نہیں دی۔ اس تہذیب و ثقافت میں دینی اور اخروی مفاد کو ہر مفاد پر ترجیح دی جاتی ہے اور احترام آدمیت، خوف خدا، عجز و انکسار اور تواضع کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔

نبوت اور تعمیر انسانیت: انبیاے کرامؑ نے اپنی رسالت و دعوت کے ذریعے تعمیر انسانیت کے سلسلے میں بھرپور کردار ادا کیا۔ انہوں نے عدل و انصاف اور مساوات و اخوت پر مبنی معاشرہ تشکیل دیا۔ اس معاشرے میں معیار فضیلت ذاتی اوصاف اور انفرادی اعمال ہوتے ہیں اور شریعت کی اطاعت و اتباع سے شرافت اور بزرگی قائم ہوتی ہے۔ اللہ اور اس کے رسول کی محبت سے سرشار انسان مکرم و معزز کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ اعلٰی اخلاق اور حسن سلوک سے انسان کی پہچان ہوتی ہے۔ والدین سے نیک سلوک، رشتے داروں سے رواداری، ہمسایوں کی خیر خواہی، کمزوروں اور ناتوانوں سے ہمدردی، مغموم و محزون افراد سے غمگساری، نادار اور قلاش لوگوں کی مالی اعانت، مسکینوں کی دستگیری اور یتیموں اور بیواؤں کی سرپرستی انبیاے کرامؑ کے تشکیل کردہ معاشرے کی امتیازی خوبیاں ہوتی ہیں۔ انبیاے کرامؑ اپنے ماننے والوں کی تربیت کچھ اس انداز سے کرتے تھے کہ کوئی فرد بھوکا نہیں رہنے پاتا تھا۔ بھوکوں اور مسکینوں کو کھانا کھلانا اور دوسروں کو بھی کھلانے کی ترغیب دلانا اللہ کے ہاں محبوب ترین اعمال میں شامل ہے۔ رزق حرام سے قطعی پرہیز اور رزق حلال کی تلاش مرد مومن کی نشانی ہے۔ بیکس اور مفلوک الحال لوگوں کی نگہداشت اور کفالت اس معاشرے کے افراد کا طرۂ امتیاز ہے۔ تعمیر انسانیت سے انبیاؑ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دنیا سے جورو جفا اور ظلم و ستم کو ناپید کر دیا جائے؛ ہر شخص کی داد رسی ہو؛ ہر شخص کو جان و مال اورعزت و ناموس کی حفاظت کی ضمانت دی جائے۔ ایسی شخصی آزادی ہر شخص کو حاصل ہو جس سے کسی دوسرے کی آزادی پر آنچ نہ آنے پائے۔

خصائص نبوت محمدی: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے دنیا میں ایک انقلاب عظیم رونما ہوا۔ نبوت محمدی نے عالم انسانیت کے افکار و عقائد، اخلاق و معاشرت، تہذیب و تمدن اور علم و ثقافت پر ایسے گہرے نقوش مرتسم کیے ہیں جو رہتی دنیا تک قائم و دائم رہیں گے۔ آپؐ کی نبوت کی بدولت ظلم و ستم کی جگہ عدل و انصاف، جہالت کی جگہ علم و حلم، فسق و فجور کی جگہ طاعت و عبادت، سرکشی و طغیان کی جگہ

عجز و انکسار ، جبر و قہر کی جگہ حلم و صبر اور کفر و شرک کی جگہ ایمان و توحید پرستی کا ظہور ہوا ۔ آپؐ کی نبوت نے شفقت و رحمت ، محبت و مودت اور رحم و کرم کا پیغام سنایا ۔ آپؐ کی دعوت نے آدم گری ، مردم سازی اور انسان نوازی کا اتنا بڑا معجزہ دکھایا کہ اس کی نظیر کہیں اور نظر نہیں آتی ۔ آپؐ نے اپنی تعلیمات سے انسانیت کو پستی کی گہرائیوں سے اٹھا کر آسمان کی بلندیوں سے ہمکنار کر دیا اور اللہ اور بندے کے درمیان سارے حجاب ختم کر دیے : (۱) اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو داعی الی اللہ ، بشیر و نذیر اور سراج منیر کے معزز القاب سے یاد فرمایا ؛ چنانچہ آپؐ آفتاب نبوت بن کر آئے ۔ آپؐ اسلام کی روشنی اور ایمان کی حرارت اپنے ساتھ لائے ۔ آپ کی بعثت سے دلوں کو نور نصیب ہوا اور کفر و ضلالت کی ظلمتیں چھٹ گئیں ۔ نور نبوت سے سارا عالم جگمگا اٹھا (۳۳ [الاحزاب] : ۴۶) ؛ (۲) آپؐ ہدایت اور دین حق لے کر آئے : هُوَ الَّذِیٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ ط (۴۸ [الفتح] : ۲۸) ، یعنی وہی اللہ تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے ۔ غلبہ مادی بھی ہے اور روحانی، علمی اور تبیانی بھی ۔ اسلام نے حجّت اور دلیل اور علمی قوت اور براہین سے اپنے مخالفین کو خاموش کر دیا ۔ مادی غلبہ مسلمانوں کی صلاحیت اور اتباع دین پر موقوف ہے؛ (۳) آپؐ نے لوگوں کو عقائد اسلام کی تعلیم دی، دین سکھایا ، اخلاق و آداب سکھائے ۔ صحابۂ کرامؓ کو ملک داری، جہاں بانی ، جہاں کشائی کی تعلیم دی ۔ زہد و قناعت اور توکل و اعتماد کا درس دیا ۔ علمی حقائق اور معرفت الٰہی سے آگاہ کیا : وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۵۱) ۔ آپؐ سرچشمہ علم و دانش تھے ۔ آپؐ نے لوگوں کو کتاب و حکمت (قرآن و سنت) کی تعلیم دی اور شریعت کے اسرار و رموز سے واقفیت عطا کی : وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (۲ [البقرة] : ۶۲) ۔ آپؐ نے عقائد و ایمانیات ، اخلاق و آداب ، عبادات ، معاملات و مناکحات ، سیاست مدنی ، تدبیر منزل، سیر انبیا اور تاریخ امم سابقہ پر سیر حاصل معلومات سے لوگوں کو بہرہ‌ور کیا ؛ (۵) آپؐ کی بعثت کے وقت ساری دنیا اعمال و عقائد کے غلط تصورات، توہّمات اور رسم و رواج کی قیود کے بوجھ تلے دم توڑ رہی تھی ۔ مذہبی قیادت اور سیاسی امارت نے عوام الناس پر ذہنی اور فکری غلامی مسلط کر رکھی تھی ۔ نبی رحمت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کی تمام رسوم و قیود کو ختم کر دیا ۔ خوف و خطر کی جگہ امن و عافیت ، ظلم و جور کی جگہ عدل و انصاف اور طبقاتی اونچ نیچ کی جگہ اخوت و مساوات عطا کی اور زندگی کے ہر شعبے میں سہولت اور آسانی پیدا کرکے ان کے کندھوں سے گمراہی و ضلالت کے بار گراں کو اتار پھینکا ۔ نبوت محمدی کے انہیں احسانات و انعامات کا ذکر اللہ تعالٰی نے اس آیت مبارکہ میں فرمایا ہے : وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۷ [الانفال] : ۱۵۷)؛ (۶) آپؐ نبی رحمت ہیں ۔ اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ساری کائنات اور سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ۔ آپؐ کی ساری زندگی اور ساری تعلیمات میں مخلوق خدا کے لیے رحمت و شفقت اور محبت و پیار کا عنصر غالب ہے ۔ بنی نوع انسان کے ہر طبقے کے لیے آپؐ کی رحمت عام ہے : وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۷)؛ (۷) آپؐ کی

نبوت آفاقی ہے اور قیامت تک کے لیے ہے ۔ آپؐ سے پہلے تمام انبیا و رسلؑ اپنی اپنی قوم، اپنے اپنے علاقے اور زمانے کے لیے آئے، لیکن آپؐ کی نبوت و رسالت سارے زمانوں کے لیے ہے ۔ ارشاد ربانی ہے: وَ اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا (۴ [النسآء]: ۷۹)؛ وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا (۳۴ [سبا] : ۲۸) ۔ قرآن مجید نے دونوں مقامات پر آپؐ کی عالمگیر نبوت کا اعلان کر کے یہ بتا دیا کہ آپؐ کا پیغام ہدایت ہر قوم، ہر ملک، ہر زمانے اور ہر طبقۂ انسانیت کے لیے ہے ۔

ختم نبوت : آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے ہر قوم میں الگ الگ پیغمبرؑ آتے رہے اور ان کی تعلیم و تبلیغ اپنی قوم اور اپنے زمانے تک محدود رہی، لیکن آپؐ کی رسالت و نبوت ہر قوم اور ہر زمانے کے لیے ہے ۔ لہذا رسالت اور نبوت دونوں حضرت محمد مصطفی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گئیں ۔ آپؐ کے بعد کسی رسول اور نبی کے آنے کا امکان ہی نہیں رہا ۔ آپؐ کے بعد نبی یا رسول ہونے کا دعوٰی کرنے والا شخص جھوٹا اور دجال و کذّاب ہے ۔ آپؐ کی نبوت سے دین اپنے کمال کو پہنچ گیا ۔ انسانی ضروریات کے پیش نظر احکام و مسائل کی تکمیل کر دی گئی؛ مکمل شریعت اور مکمل قانون کو دائمی اور ابدی قرار دینے کے لیے اس کی اہلیت و صلاحیت کے تمام تقاضے پورے کر کے اتمام نعمت کا اعلان فرما دیا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسلام کو اللہ کا پسندیدہ دین ٹھیرا دیا ۔ ارشاد الٰہی ہے: اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا (۶ [المآئدہ] : ۳) ۔ آپؐ کی نبوت آفاقی اور ابدی، یعنی قیامت تک آنے والی نسل انسانی کے لیے، ہے؛ قرآن مجید ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ (۳۸ [صٓ] : ۸۷)، یعنی سارے جہانوں کے لیے کتاب نصیحت ہے اور حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سارے جہانوں کو ہدایت کرنے والے؛ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا (۲۵ [الفرقان] : ۱)؛ سارے اہل عالم کے لیے رحمت (۲۱ [الانبیاء]: ۱۰۷) اور سارے انسانوں کے لیے اللہ کے رسول (۷ [الاعراف] : ۱۵۸) ہیں ۔ مزید براں : وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ (۳۲ [الاحزاب] : ۴۰) کے مطابق آپؐ آخری نبی ہیں اور سلسلۂ رسالت و نبوت آپؐ پر ختم کر دیا گیا ۔ آپؐ کی تعلیم اور شریعت کو ہمیشہ کے لیے محفوظ کر کے امت محمدیہ کو اس بات کا مکلّف قرار دیا کہ وہ آپؐ کی تعلیمات دنیا جہان کے کونے کونے تک پہنچاتی رہے ۔ ختم نبوت اور تکمیل دین سے متعلق احادیث بھی بکثرت موجود ہیں، مثلاً (۱) اَنَا العاقبُ الذی لیس بعدہ نبیّ، یعنی میں عاقب (آخر میں آنے والا) ہوں جس کے بعد کوئی نبی نہیں؛ (۲) خُتِمَ بِیَ النبیون، یعنی مجھ پر انبیا کا سلسلہ ختم کر دیا گیا؛ (۳) اِنّ الرّسالۃ والنبوۃ قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی، یعنی رسالت و نبوت منقطع ہو گئی، پس میرے بعد نہ کوئی رسول ہوگا نہ کوئی نبی ۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنہ؛ (۳) عبدالنبی : دستور العلماء؛ (۴) عضد الدین الایجی : کتاب المواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابوبکر الباقلانی : کتاب التمہید، بیروت ۱۸۵۷ء؛ (۶) الجرجانی : کتاب التعریفات؛ (۷) ابن تیمیہ : کتاب النبوات؛ (۸) وہی مصنف : الجواب الصحیح؛ (۹) جمال الدین حلی : انوار الملکوت، تہران؛ (۱۰) الشریف المرتضی : تنزیۃ الانبیاء، نجف ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) الغزالی : معارج القدس؛ (۱۲) الرازی : مطالب العالیہ؛ (۱۳) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۱۴) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۱۵) سید رشید رضا : الوحی المحمدی (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۱۶) سید سلیمان ندوی : سیرۃ النبی، جلد۴؛

(۱۷) قاضی محمد سلیمان: رحمة للعلمین، جلد ۳؛ (۱۸) سعید احمد اکبر آبادی: وحی الٰہی، دهلی؛ (۱۹) وهی مصنف: فہم قران، دهلی؛ (۲۰) محمد ابراهیم میر: عصمت الانبیاء؛ (۲۱) سید ابوالحسن علی ندوی: منصب نبوت، کراچی؛ (۲۲) تهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل ماده؛ (۲۳) ابوالاعلٰی مودودی: سیرت سرور عالم، جلد اول، لاهور ۱۳۹۸ھ؛ (۲۴) وهی مصنف: ختم نبوت، لاهور ۱۹۶۲ء؛ (۲۵) مفتی محمّد شفیع: ختم نبوت کامل، کراچی؛ (۲۶) شاه ولی الله دہلوی: حجة الله البالغه؛ جلد اول بالخصوص ساتواں باب (اردو تراجم بھی دستیاب هیں)۔

[عبدالقیوم رکن اداره نے لکھا]۔

(اداره)

نبیؑ: رکّ به نبوت۔

* **نبی یُونَسؑ**: رکّ به نِینَوا۔

⊗ **نَبِیْذ**: (ع)؛ ماده ن ب ذ سے اسم صفت؛ اصطلاحاً اس کا اطلاق اس پانی پر هوتا هے جس میں کھجوریں یا انگور وغیره ڈال کر مٹھاس پیدا کر لی جاتی هے (لسان العرب، بذیل ماده)۔ تفصیل اس اجمال کی یه هے که عہد نبوی میں متعدد اشیا (مثلاً کھجوروں، انگوروں، جو، گندم وغیره) کو مختلف برتنوں (مثلاً کھجور کے خالی تنے، کدّو کے چھلکے، روغنی گھڑے وغیره) میں بگھو کر ان کا پانی حاصل کیا جاتا تھا، جو گاڑھا هو کر نشه آور بن جاتا تھا۔ ابتداے اسلام میں اس پر تعامل رها، مگر بعد ازاں ۵ [المآئدہ]: ۹۰ کے ذریعے هر نشه آور مشروب کا استعمال حرام ٹھیرا دیا گیا اور نبی کریم صَلَّی اللهُ عَلَیه وَ آله وَ سَلَّمْ نے اس کی وضاحت کرتے هوے فرمایا: کُلُّ مُسْکِرٍ حرام (دیکھیے النّووی: شرح مسلم، ۱۳: ۱۷۰، مطبوعه قاهره)، یعنی هر نشه آور شے حرام هے [نیز رکّ به خمر]، مگر اس حد تک میٹھے پانی (نبیذ) کی حلّت کو برقرار رکھا گیا جس میں سکر (یعنی نشه) نه هو؛ چنانچه متعدد احادیث سے ایسے نبیذ کا استعمال ثابت هے (دیکھیے مسلم: الصحیح، ۳: کتاب الاشربه، قاهره، ۱۹۳۲ء)، مگر شراب کی حرمت کو ذهنوں میں راسخ کرنے کے لیے ابتدا میں آپؐ نے مندرجه ذیل برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت فرمائی تھی: (۱) المُزَفَّت (روغن مَلا هوا مٹکا)؛ (۲) الدُّبَّاء (واحد دباءة، کدو کا خالی چھلکا)؛ (۳) الحَنْتَم (الجرة، یعنی مٹکا)؛ (۴) النَّقِیْر (کھجور کے تنے میں کھود کر بنائی هوئی جگه) اور حکم دیا که اگر نبیذ بنانا هو تو پینے کے برتنوں میں بناؤ: اَنبِذُوْا فِی الاسقیه (مسلم، ۶: ۹۷ ببعد)، تاکه امکاناً بھی شراب اور اس کے جھوٹے برتن کا استعمال متروک هو جائے (مسلم، کتاب الاشربه، باب النّهی عن الانتباذ فی المزفت والدباء والحنتم والنقیر)، مگر جب یه ممانعت اهل اسلام کے دلوں میں راسخ هو گئی تو ان برتنوں کو استعمال کرنے کی اجازت دے دی، چنانچه آپؐ نے فرمایا: نَهَیْتُکم عَنِ الظُّروف وانّ الظّروف او ظرفاً لا یحلّ شیئاً ولا یحرّمه، وکل مُسْکِرٍ حرام (مسلم، ۶: ۹۸ ببعد)، یعنی میں نے تم کو بعض برتنوں کے استعمال سے روکا تھا، مگر یاد رکھو که برتن یا ظرف کسی چیز کو نه تو حلال کر سکتے ہیں اور نه حرام اور هر نشه آور چیز حرام هے۔ ایک دوسری روایت میں هے: میں نے چمڑے کے برتنوں میں بنائے جانے والے مشروبات سے تم کو منع کیا تھا۔ اب تم هر قسم کے برتنوں میں پی سکتے هو، بشرطیکه اس میں حرام مشروب تیار نه کیا گیا هو۔

جس نبیذ کو پینے کی شرع میں اجازت دی گئی هے اس کے لیے ضروری هے که وه نه تو گاڑھا هو اور نه معمولی سا بھی نشه آور هو۔ خود نبی کریم صَلَّی اللهُ عَلَیه وَ آله وَسَلَّمْ کے لیے جو

[illegible] کی بابت حضرت ابن عباسؓ (مسلم، ۲ : [illegible]) روایت فرماتے ہیں کہ عام طور سے اگر رات کے ابتدائی حصے میں کھجوریں پانی میں بھگوئی جاتیں تو آپ اگلی صبح کے بالکل آغاز میں اسے نوش فرما لیتے تھے؛ باقی ماندہ رات کو یا اگلے دن شام تک استعمال کر لیتے تھے، مقصد محض میٹھا پانی حاصل کرنا تھا.

فقہا نے بھی نبیذ کو مباح بتلایا ہے، بشرطیکہ (۱) تین دن کا پرانا نہ ہو؛ (۲) نشہ آور نہ ہو (دیکھیے الجزیری، ۲ : ۱۳ تا ۱۵)، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ بالا برتنوں میں انتباذ (نبیذ بنانا) مکروہ ہے۔ اسی طرح دو اشیا کا نبیذ (خلیطین) مثلاً کھجور، انگور، انجیر، گندم اور جو وغیرہ میں سے کسی دو کو بھی ملا کر نبیذ بنانے کی اجازت نہیں البتہ ہر ایک کا الگ الگ نبیذ بنا کر پینا جائز اور حلال ہے (الجزیری، ۲ : ۱۶؛ معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادہ).

بیئر شراب (Beer) دیگر شرابوں کی طرح متفقہ طور پر حرام ہے۔ تمام ائمہ کرام اور فقہائے عظام اس کی قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کے قائل ہیں اور اسی پر فتوی ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے (الجزیری، ۲ : ۱۱ تا ۱۲).

نبیذ کے سلسلے میں کتب فقہ میں ایک اور مسئلہ پانی کی عدم موجودگی میں نبیذِ تمر سے وضو کرنے کا بھی ہے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ایک روایت (احمد بن حنبل: مسند، ۱ : ۴۴۵؛ الترمذی: الجامع السنن، کتاب الطہارۃ) میں ہے کہ ایک سفر میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود آپؐ کے ہمراہ تھے۔ جب نماز کا وقت ہوا تو آپؐ نے پوچھا تمہارے پاس جو برتن ہے اس میں کیا ہے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے جواب دیا کہ نبیذِ تمر۔ تو آپؐ فرمایا تمرةٌ طیّبةٌ و ماءٌ طَهورٌ، کہ کھجور عمدہ پھل ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے اور پھر آپؐ نے اس سے وضو فرمایا۔ جمہور فقہا مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ اور (ایک قول کے مطابق) امام ابوحنیفہؒ نے اسے مکہ مکرمہ کا واقعہ کہ کر آیۂ تیمم سے منسوخ ثابت کیا ہے۔ اس کے برخلاف بعض ائمہ (مثلاً امام محمد الشیبانیؒ) نے تاریخ مجہول ہونے کی بنا پر دونوں (وضو و تیمم) کو جمع کرنے کا احتیاطی مسلک اختیار کیا ہے.

و امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ اس روایت کا راوی ابوزید ہے جو محدثین کے نزدیک مرد مجہول ہے۔ امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحاقؒ، نیز اکثر علما کے نزدیک نبیذ سے وضو جائز نہیں، کیونکہ نبیذ بہر حال پانی (خالص) نہیں ہے اور بحکم قرآن مجید اگر پانی میسر نہ آئے تو تیمم کرنا چاہیے۔ جمہور علما کے مطابق تیمم کا حکم نافذ العمل ہوگا (دیکھیے الترمذی: الجامع، ابواب الطہارۃ، باب الوضوء بالنبیذ؛ عبدالرحمن مبارکپوری: تحفۃ الاحوذی، باب الوضوء بالنبیذ؛ حنفی مسلک اور اس پر بحث کے لیے دیکھیے المرغینانی: ہدایہ ۱ : ۳۱، ۳۲؛ ابن قدامۃ: المغنی، ۱ : ۹، ۱۰؛ ابن حزم: المحلی، ۱ : ۱۹۹).

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) النسائی: سنن، کتاب الاشربہ، باب ۴۸؛ (۲) ابو داؤد: الجامع السنن، کتاب المناسک، باب ۹۰؛ (۳) فتاوی عالمگیری، کلکتہ ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء، ۲ : ۲۰۷؛ (۴) ابن حجر الہیتمی: تحفہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۲ھ، ۴ : ۱۱۸ ببعد؛ (۵) ابوالقاسم المحقق: کتاب شرائع الاسلام کلکتہ، ۱۲۵۵، ص ۵۲۲؛ (۶) الازرق، طبع Wüstenfeld ص ۳۲۵ ببعد؛ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

نتیجہ: (ع) قیاس منطقی کے دو مقدمات *

(صغریٰ و کبریٰ) سے جو ایک تیسرا نیا مقدمہ برآمد ہوتا ہے [یا قیاس سے جو لازمی چیز سامنے آتی ہے] اسے منطق کی اصطلاح میں نتیجه کہتے ہیں یہ زینو کی اصطلاح ἐπιφορά (Stoic) کے مطابق ہے ؛ یہی لفظ جالینوس کی تصانیف میں، جن سے عرب بھی واقف ہیں، بدن سے خارج ہونے والے مختلف فضلات کے لیے استعمال ہوا ہے، لیکن زینو کے فلسفے کی طرح اس کے معنی اس کے ہاں "نتیجه" کے ہیں ارسطو نے لفظ συμπέρασμα استعمال کیا ہے : جو قیاس کی تکمیل کرے یا اس سے مستخرج ہو. عام لفظ "نتیجه" کے بجائے هم ردف یا رَدف (= استنباط) کا لفظ بھی اسی مفہوم میں مستعمل پاتے ہیں.

[مآخذ : دیکھیے مقاله منطق ؛ (۱) التهانوی : الکشاف، ۶ : ۱۳۷۵ تا ۱۳۷۶، مطبوعۂ بیروت].

(J. DE BOER)

* نَجات، میر عبدالعال : ایک ایرانی فارسی شاعر جو ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ - ۱۶۳۷ء کے قریب پیدا ہوا - حسینی سید میر محمد مومن اصفہانی کا بیٹا تھا - اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں - صرف اسی قدر معلوم ہے کہ وہ اپنے زمانے کے دوسرے شاعروں کی طرح مختلف ایرانی عمائد کے دفتروں میں ملازم رہا تھا، مثلاً وہ صدر مرزا حبیب اللہ کا مستوفی تھا - بعد میں استر آباد میں اسی عہدے پر فائز رہا اور ۱۱۲۶ھ/۱۷۱۴ء میں صفوی فرمانرواؤں شاہ سلیمان (۱۶۶۷ تا ۱۶۹۴ء) اور شاہ سلطان حسین (۱۶۹۴ء تا ۱۷۲۲ء) کا منشی رہنے کے بعد اس کا عہد ملازمت ختم ہو گیا - وہ اپنی ایک طویل نظم "گل کُشتی" کی وجہ سے زیادہ مشہور ہوا جو اس نے ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰-۱۷۰۱ء میں ختم کی - یہ نظم زور خانہ [اکھاڑا] [رک بان] کے موضوع پر ہے - کشتی کا فن اب تک ایران میں بہت مقبول ہے - چونکہ ایران کے ورزشی لوگ اب تک بھی ایک خاص اور محدود برادری کی زبان بولتے ہیں (ایک قسم کی عامیانہ زبان) جو ان کے فن کی اصطلاحات سے پر ہوتی ہے ، اور غیر شخص انہیں سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے ، نَجات نے ان اصطلاحات کا استعمال اپنی نظم میں بڑی خوبی سے کیا ہے ، جسے سمجھنا ناواقف آدمی کے بس کی بات نہیں - اس کی وجہ سے اس کی تصنیف پر متعدد شرحیں لکھی گئیں جن میں سے آرزو، رتن سنگھ زخمی (لکھنؤ ۱۲۵۸ھ) اور گوبندرام (مرادآباد ۱۸۸۴ء) کی شرحیں بہت مشہور ہیں - نجات کے معاصرین میں سے بعض لوگ اس کے مخصوص اسلوب بیان کو پسند نہ کرتے تھے - ان کا خیال تھا کہ اس کے کلام کی وجہ سے، جس میں سوقیانہ خیالات اور پست مذاق کا اظہار ہے، فن شاعری کا معیار گر گیا ہے - حقیقت یہ ہے کہ لجات کا لب و لہجہ ایران کی اشراف شاعری سے بالکل مختلف ہے اور وہ متوسط درجے کے لوگوں کی زبان استعمال کرتا ہے - اس اعتبار سے فارسی زبان کی تاریخ میں اس کے کلام کو بڑی اہمیت حاصل ہے - اس کے علاوہ ہمیں نجات کے صرف ایک مجموعہ غزلیات کا علم ہے ، جس کے قلمی نسخے کئی کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے مآخذ) .

مآخذ : (۱) H. Ethé : *G I Ph*، ۲ : ۳۱۲، ۳۱۴ ؛ (۲) Sachau و Ethé : *A Catalogue of the Persian . . . Mss in the Bodlein Library*، آکسفرڈ ۱۸۸۹ء، عدد ۱۱۶۱ تا ۱۱۶۵ ؛ (۳) V. Ivanow : *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Mss. in the Curzon Collection*، در *A S B*، کلکتہ ۱۹۲۶ء، عدد ۲۸۴ و ۲۸۵ ؛ (۴) A. Sprenger : *A Catalogue . . . . of the Library of the Kings of Oudh*، کلکتہ

۱۸۵۴ء، عدد ۱؛ (۵) J. Aumer: Die persischen Hdschr. der K. Hof-und Staats bibliothek in München، میونخ ۱۸۶۶ء؛ عدد ۲۶؛ (۶) Ouseley: Catalogue، عدد ۲۵۸؛ (۷) Rieu: Catalogue of Persion Mss. in the Brit Museum London، عدد ۸۲۱ ب؛ (۸) Edwards: Catalogue، ص ۵۷۹۔

(E. BERTHELS)

* **نَجاتی بے**: (صحیح نام) عیسےٰ (نُوح بھی آیا ہے لیکن یقینی نہیں) کلاسیکی ترکی ادب کا سب سے پہلا بڑا غزل گو شاعر جو عثمانلی کلاسیکی شاعری کے بانیوں میں سے ایک ہے۔ سہی کے بیان کے مطابق وہ ادرنہ میں پیدا ہوا تھا (اماسیہ اور قسطمونی کو بھی اس کی جائے پیدائش بتایا گیا ہے۔ وہ ایک غلام کا بیٹا تھا [لطیفی کے بیان کے مطابق وہ عبداللہ کا بیٹا تھا، E. J. W. Gibb: A History of Ottoman poetry، ۲: ۹۳ ذیل حاشیہ]۔ اسے ادرنہ کی ایک امیر خاتون نے اپنا متبنّٰی بنا لیا، اس نے اچھی تعلیم پائی اور سائلی کی شاگردی میں شعر و سخن کی تربیت حاصل کی۔ باوجودیکہ اس کے غیر ترک ہونے کا حال ہر شخص کو معلوم تھا لیکن وہ ہر اعتبار سے ان کا ہم مرتبہ سمجھا جاتا تھا، اور اپنے جمہوری خیالات کے مطابق ترک اسے اپنے برابر سمجھتے تھے۔ ابتدا میں وہ قسطمونی میں آیا، جہاں اس نے اپنی شعر و شاعری کا مشغلہ شروع کیا اور بہت جلد شہرت حاصل کر لی۔ اس کے کلام میں کہیں کہیں قسطمونی زبان کے نشانات ملتے ہیں۔ قسطنطینیہ میں آ کر اس نے موسم سرما پر ایک قصیدہ لکھا۔ جس نے سلطان محمد ثانی کو اس کی طرف متوجہ کر دیا۔ ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء میں اس نے بایزید ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر ایک قصیدہ کہا جس کے صلے میں اسے کاتب (سیکرٹری) کا عہدہ دے دیا گیا۔ وہ سلطان کی نظروں میں ایسا مقبول ہوا کہ سلطان نے اسے اپنے بڑے بیٹے عبداللہ کا کاتب (سیکرٹری) مقرر کر دیا اور جب یہ شہزادہ قرہ مان کا متصرف (حاکم) مقرر ہوا تو اسے "بے" کے خطاب سے سرفراز کیا گیا۔ شہزادے کی جوانمرگی (۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء) کے بعد نجاتی قسطنطینیہ واپس آ گیا اور شہزادے کی موت پر ایک مرثیہ لکھ کر لایا جس سے گہرے درد و کرب کا اظہار ہوتا ہے۔ ایک طویل وقفے تک اگرچہ اس نے بہت کچھ لکھا، لیکن وہ حاجت مند اور تنگ دست ہی رہا، جب سلطان کا چھوٹا بیٹا محمود ۹۱۰ھ/۱۵۰۴ء میں صارو خان گیا تو موید زادہ [رک بآں] کے رسوخ کی وجہ سے وہ اس کا نشانجی مقرر ہو گیا۔ نجاتی کا بہترین کلام اسی شہزادے کی ملازمت کے دور کا ہے اور یہ زمانہ اس کی زندگی کا سب سے زیادہ خوشی کا زمانہ تھا۔ محمود بھی صارو خان کے صدر مقام منسا میں عالم جوانی ہی میں فوت ہو گیا (۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء) اور نجاتی اپنے سرپرست سے محروم ہو گیا۔ وہ ایک پر درد مرثیہ لکھ کر قسطنطینیہ آیا اور اس کے بعد معمولی سی پنشن پا کر دربار کی ملازمت سے سبکدوش ہو گیا۔ اس نے وفامیدانی میں ایک مکان لے لیا جہاں اس کے کئی احباب اس کے گرد جمع رہتے تھے۔ ان میں اس کے تلامذہ، شاعر و "تذکرہ جی" ادرنلی، سہی اور شاعر صنعی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ نجاتی ۲۵ ذوالقعدہ ۹۱۴ھ/ ۲۷ مارچ ۱۵۰۹ء کو فوت ہو گیا۔ اسے اس کے مکان کے قریب ہی شیخ وفا کے قبرستان میں دفن کیا گیا اور اس کے شاگرد سہی نے اس کی قبر پر لوح مزار نصب کرائی۔

ایک دیوان اس کی یادگار ہے جو اس نے موید زادہ کے مشورے سے مرتب کیا۔ یہ دیوان اس نے شہزادہ محمود کے نام معنون کیا تھا۔

ایک مثنوی بھی اس کے نام سے منسوب ھے جو عام طور پر مشہور نہیں۔ اس مثنوی کا نام مناظرۂ گل و خسرو ھے، اسے لیلیٰ و مجنون اور مہرو ماہ کا نام بھی دیا گیا ھے۔ ایک اور مثنوی کا وجود تو اور بھی غیر یقینی ھے، جس کا ذکر سہی نے گل و صبا کے نام سے کیا ھے۔ نجاتی کی بابت یہ بھی کہا جاتا ھے کہ اس نے فارسی تصانیف کے تراجم کیے، لیکن اس کا شاگرد سہی اس کا کچھ ذکر نہیں کرتا۔ کہتے ھیں کہ اس نے شہزادہ محمود کی خاطر امام غزالی کی کیمیاے سعادت اور جمال الدین عوفی کی جامع الحکایات (جوامع الحکایات و لوامع الروایات) کا بھی ترجمہ کیا.

اس کے دیوان کو جو ابھی تک غیر مطبوعہ ھے، عثمانلی ادبیات میں ایک خاص مرتبہ حاصل ھے۔ یہ دیوان تمام عثمانلی شعرا کے لیے نمونے کا کام دیتا ھے۔ نجاتی کو ادریس بدلیسی اپنی "ھشت بہشت" میں "خسرو شعراے روم" کہتا ھے اور دوسرے مصنف اسے "ملک الشعرا" اور "طوسی روم" (= فردوسی ایشیاے کوچک) کہتے ھیں۔ وہ روم کا بہترین شاعر سمجھا جاتا تھا۔ یہ سچ ھے کہ وہ ان بلندیوں تک نہیں پہنچ سکا، جہاں نسیمی پہنچا ھے، لیکن وہ اپنے تمام پیشرووں سے سبقت لے گیا ھے، جن میں احمد پاشا اور ذاتی، جدت پسندی اور قوت تخلیق کے اعتبار سے سب سے بڑے شاعر تھے۔ صرف باقی اور فضولی اس سے سبقت لے گئے۔ احمد پاشا نجاتی اور ذاتی کے پیش نظر حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ اس تمام مواد کو جو فارسی ادب سے مستعار لیا گیا تھا اور ترجمہ ھوا تھا اور اب تک غیر ملکی سمجھا جاتا رہا، مکمل طور پر ترکی ادب میں ضم کر لیا جائے۔ ترکی زبان میں فارسی اور عربی اوزان کی ترویج کی جائے اور عربی اور فارسی الفاظ کو مکمل طور پر اپنا لیا جائے۔ اس زمانے کے لیے یہ بڑا کارنامہ تھا۔ نجاتی نے زبان، جذبات اور نظریے کے اعتبار سے ادبیات میں ایک بڑی تبدیلی پیدا کی۔ اس کے کلام میں سلطان بایزید کے عہد حکومت کا عکس صاف نظر آتا ھے۔ گو اس کے متعلق بہت بڑا شاعر ھونے کا دعویٰ تو نہیں کیا جا سکتا تاھم وہ اپنے زمانے کے ان شعرا کی بزم کا صدر تھا، جنھوں نے ایک بڑی ادبی تحریک شروع کی۔ نجاتی کو فارسی اور ترکی دونوں میں مہارت تامہ حاصل تھی۔ اپنی غزلیات کی تعداد کے لحاظ سے وہ باقی شعرا سے بڑھ چڑھ کر ھے۔ قصیدہ گوئی کے اعتبار سے وہ طبعزاد اور کیف آور شاعر کی حیثیت رکھتا تھا اور امثال کے استعمال میں تو وہ خاص طور پر مشہور تھا.

مآخذ: (۱) حاجی خلیفه، طبع Flügel، ۲ : ۳ : ۳۱۷؛ (۲) لطیفی: تذکره، ۱۳۱۴ھ، ص ۳۲۵ تا ۳۳۰؛ (۳) سہی: ھشت بہشت، ۱۳۲۵ھ، ص ۵۷ تا ۷۷؛ (۴) سجّل عثمانی، ۴ : ۵۴۱؛ (۵) بوسرلی: عثمانلی مؤلف لری، ۲ : ۴۳۵؛ (۶) ایف ارشاد: ادبیات عثمانیه، ۱۹۲۸ع، ص ۱۸۸ تا ۲۰۰؛ (۷) وهی مصنف: تراجم احوال مشاهیر، ۱۳۱۳ھ، ۳ تا ۱۶؛ (۸) ابراهیم نجمی: تاریخ ادبیات درس لری، ۱۳۳۸ھ: ۱ : ۶۹ تا ۷۳؛ (۹) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیه، ۱۳۲۸ھ، ص ۵۲ تا ۵۸؛ (۱۰) کوپرولوزاده محمد فواد و شہاب الدین سلیمان: عثمانلی تاریخ ادبیات، ۱۳۳۲ھ، ص ۲۴۳ تا ۲۴۷؛ (۱۱) معلّم ناجی: اسامی، ۱۳۰۸ھ، ص ۳۱۷؛ (۱۲) Hammer: *GOD*، ۱ : ۱۶۲ تا ۱۷۸؛ (۱۳) Gibb: *HOP*، ۲ : ۹۳ تا ۱۲۲؛ (۱۴) Smirnov: *Ocerk istorii Tureckoj literatury*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۱ع، ص ۴۷۶؛ (۱۵) وهی مصنف: *Obruzcovyia proizvedenija Osmanskoj literatury*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ع، ص ۴۵۵ تا ۴۷۶؛ (۱۶) Rieu: *Catalogue*،

۱۸۸۸ء، ۱۲۲ الف؛ (۱۷) Flügel : Katalog، ۱ : ۶۲۳؛ (۱۸) Basmadjian : Essai sur l' histoire de la litterature turque، قسطنطینیہ ۱۹۱۰ء، ص ۳۴ تا ۳۵۔

(TH. MENZEL)

* **بنو نجاح** : حبشہ کے مملوکوں کا ایک خاندان جس نے ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء تا ۵۵۳ھ/۱۱۵۸ء تک زَبید [رکّ باں] میں حکمرانی کی۔ جب آخری زیادی حکمران [رکّ باں] کو حبشہ کے مرجان کی وزارت کے عہد میں اس کے ایک مملوک حاکم نفیس نے قتل کرا دیا تو اس کا انتقام لینے کے لیے ایک اور نجاح مقابلے میں آ گیا۔ خونریز لڑائی کے بعد نفیس مارا گیا اور نجاح ذوالقعدہ ۴۱۲ھ/فروری ۱۰۲۲ء میں زبید میں داخل ہوا جہاں اس نے زیادی کا صحیح بدلہ لینے کی غرض سے وزیر کو ایک دیوار میں زندہ چنوا دیا، جیسا کہ اس کا مد مقابل نفیس پہلے کر چکا تھا۔ نجاح نے بھی عصائے شاہی اپنے ہاتھ میں لے لیا، اپنے سکے مضروب کرائے اور عباسی خلیفہ کے نام کے بعد اپنا نام خطبے میں شامل کرایا۔ خلیفہ کو مجبور ہو کر اسے حکمران تسلیم کرنا پڑا اور اسے المؤید ناصر الدین کا لقب عطا کیا۔ اس کی حکومت التہامہ تک وسیع ہو گئی اور اس سے پرے کے کوہستانی علاقے چھوٹے چھوٹے سرداروں کے قبضے میں منقسم رہے۔ جب ان سرداروں میں سے صلیحی [رکّ باں] کافی طاقت پکڑ گئے تو بنو نجاح سے ان کے تعلقات کی وجہ سے بنو نجاح کی تاریخ پر فیصلہ کن اثر پڑا۔ سب سے پہلے صلیحی حکمران علی کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے پہلے نجاح کو ۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء کے قریب ایک کنیز کے ذریعے جسے اس نے تحفے کے طور پر بھیجا تھا، زہر دلوا دیا۔ اس وجہ سے گڑبڑ پیدا ہوئی، اس میں علی نے خود زبید پر ہی قبضہ کر لیا اور نجاح کے بیٹے جزیرہ دھلک [رکّ باں] کے جزیرے میں بھاگ گئے۔ پہلے بیٹے معارک نے خود کشی کر لی، دوسرے دو بیٹوں نے اپنی مملکت کو دوبارہ حاصل کر لینے کا تہیہ کر لیا: یہ بیٹے سعید الاحول اور ابوالطامی جیاش تھے۔ ان میں سے جیاش کی گم شدہ تصنیف المفید الاخبار زبید پر عمارہ کی تصنیف (در Kay دیکھیے مآخذ) کا انحصار ہے۔ سعید نے زبید میں ایک مخفی مقام پر بیٹھ کر اپنی تیاریاں مکمل کیں اور بعد میں جیاش کو بھی بلا لیا۔ اس کے بعد دونوں کھلم کھلا مخالفت پر اتر آئے اور انہوں نے صلیحی پر حملہ کرکے اسے غالباً ۴۷۳ھ/۱۰۸۰ء میں مار ڈالا، جو اس وقت مکہ کے خلاف ایک حملے میں شامل تھا۔

زبید نے فوراً سعید کو اپنا امیر تسلیم کر لیا۔ وہ سنیوں کو شیعوں کے مقابلے میں تو کم پسند آیا، لیکن حبشی غلام سپاہیوں کے بیشتر حصے کی ہمدردیاں نسلی اعتبار سے اسی کے ساتھ تھیں (اَنا رجل مّنکم والعِزّعزّکم : جیاش، در عمارہ، ص ۶۳ س ۳ و ۴)، لیکن علی صلیحی کی بیوہ اسماء نے جو زبید ہی میں اسیر زندان تھی، اپنے بیٹے المکرم کو ترغیب دی کہ وہ شہر کو آزاد کرائے (۴۷۵ھ/ ۱۰۸۲ - ۱۰۸۳ء)۔ نجاح پھر بھاگ کر دھلک میں چلا گیا۔ ۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء میں سعید پھر حکمران کی حیثیت سے واپس آ گیا، لیکن ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸ء میں صلیحی ملکہ السیدہ کی انگیخت پر جو المکرم کی بیوی تھی، اسے قتل کر دیا گیا۔ جیاش اپنے وزیر خلف بن طاہر کے ساتھ جو اموی خاندان سے بتایا جاتا تھا، بچ کر ہندوستان چلا آیا (وہ ہندوستانیوں کا بھیس بدل کر زبید میں واپس آیا اور اپنے حامیوں سے ساز باز کرکے اس نے ۴۸۲ھ/ ۱۰۸۹ء میں آسانی سے دوبارہ اقتدار حاصل کر لیا)۔ ۴۹۸ھ یا ۵۰۰ھ/۱۱۰۵-۰۶ء میں اس کی موت کے

بعد پھر انتشار شروع ہو گیا ۔ اس کے اپنے خانگی جھگڑے بھی بہت تھے ۔ اس نے قاضی ابن ابی عقامہ کو قتل کرا دیا جس کا مورث اعلی پہلے زیادی حکمران کے ھمراہ اس ملک میں آیا تھا اور اس کے پہلے حامی خَلف نے فرار ھو کر اپنی جان بچائی ۔ اس کی اپنے بھائی سعید سے بھی کچھ کشیدگی پیدا ھو گئی جیسا کہ جیاش کے بیان سے ظاھر ھے اور اس کے خلاف ملک میں خوفناک خانگی فسادات بھی ھوئے ۔ اس کے بیٹے فاتک اول کو جو ھندوستان کی ایک زر خرید کنیز کے بطن سے پیدا ھوا تھا، اپنے سوتیلے بھائیوں ابراھیم اور عبدالواحد کے مقابلے میں اپنی مدافعت کرنا پڑی اور ۵۰۳ھ/۱۰ - ۱۱۰۰ء میں وہ جوانی ھی میں انتقال بھی کر گیا ۔ فاتک کے شیر خوار بیٹے المنصور کو اس کے چچاوں نے علیحدہ کر دیا جو آپس میں ایک دوسرے کے خلاف برسر پرخاش تھے ۔ وہ سیدہ کے پاس بھاگ گیا ۔ سیدہ کا منظور نظر المظفر بن ابی البرکات ۵۰۴ھ/۱۱ - ۱۱۰۰ء میں صلیحیوں کے باج گزار کی حیثیت سے واپس آ گیا ۔

نئے حکمران کے نابالغ ھونے کی وجہ سے زیادیوں کے عہد میں گذشتہ واقعات کا پھر اعادہ ھوا ۔ مملوک انیس، منصور کا وزیر تھا اور اس نے شاھی اعزاز بھی اختیار کر رکھے تھے ۔ جب منصور بالغ ھوا تو اس نے اسے اپنے محل میں بلا کر ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء میں اپنے ھاتھ سے قتل کر ڈالا ؛ تاھم منصور کو بھی اس کے دوسرے وزیر مَنّ اللہ کی تحریک پر فی الفور زھر دے دیا گیا ۔ اس سے اگلے سال مَنّ اللہ نے زبید کی دیواروں کے نیچے لجیب الدولہ کو شکست دی جسے صلیحی اقتدار کے کمزور پڑ جانے پر فاطمیوں نے اس ملک میں اپنے حقوق شاھی قائم کرنے کی غرض سے بھیجا تھا ۔ مَنّ اللہ نے فاتک ثانی کو جو ابھی لڑکا ھی تھا، برائے نام بادشاہ بنا دیا ۔ یہ منصور اور ایک مغنیہ کنیز عَلَم کا بیٹا تھا جو انیس کی جاگیر سے خرید کی گئی تھی ۔ اس عورت (م ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء) نے بڑی عقل مندی سے اپنے شاھی خاندان کے حقوق کو وزیروں کی دستبرد سے محفوظ کرنے کی کوشش کی اور بنو نجاح میں اس نے وہ کام کر دکھایا جو سیدہ نے صلیحی خاندان میں کیا تھا ۔ وہ خاص طور پر حاجیوں کے قافلے باقاعدگی کے ساتھ تیار کیا کرتی تھی اور اس طرح وہ نادانستہ طور پر علی بن مہدی کی ترقی کا باعث ھوئی، جس نے آخرکار اس کے اپنے خاندان ھی کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا .

۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں من اللہ بھی اپنے حرم ھی میں عَلَم کی ایک سازش کا شکار ھو کر مارا گیا ۔ اس کے جانشین مملوک رزَیق اور بعد میں مملوک المُفلح ھوئے ۔ مؤخرالذکر کے مقابلے میں عَلَم نے اپنے منظورین نظر سرور اور اقبال کو کھڑا کیا ۔ ان کا آپس میں اتفاق نہ تھا ۔ اپنے باھمی جھگڑوں کے سلسلے میں مختلف فریق کئی مرتبہ قرب و جوار کے عرب رئیسوں کو زبید کے خلاف چڑھا لائے ۔ اقبال نے فاتک ثانی کو زھر دلوا دیا (۵۳۱ھ/۱۱۳۷ء) اور چونکہ وہ لا ولد تھا ، لہٰذا اس کا جانشین اس کا عمزاد بھائی فاتک ثالث بن محمد ابن فاتک اول بن جیاش ھوا ۔ انصرام حکومت ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء ھی سے سرور کے ھاتھ میں تھا ۔ اس کی ان تھک سرگرمیوں کا خاتمہ زبید کی ایک مسجد میں ھوا جہاں اسے علی بن مہدی کے ایک خارجی سفیر نے ۱۲ رجب ۵۵۱ھ/یکم ستمبر ۱۱۵۶ء کو قتل کر ڈالا ۔ جب حبشہ کے مملوکوں نے زیدی امام المتوکل احمد بن سلیمان کو اپنی امداد کے لیے بلوایا تو اس نے پہلی شرط یہ کی کہ فاتک کو معزول کر دیا جائے اور اس کی جگہ اسے امیر زبید تسلیم کیا جائے ۔ فوج نے یہ شرط منظور کر لی ، لیکن

فتح علی بن مہدی [رک بآں و مادہ مہدی] کو حاصل ہوئی۔ ۱۴ رجب ۵۵۴ھ/۲ اگست ۱۱۵۹ء کو وہ زبید میں داخل ہوا۔

بنو زیاد اور بنو نجاح متواتر حبشی غلاموں سے جہاز بھر بھر کر لاتے رہے تاکہ انھیں اپنی اپنی فوج میں بھرتی کر لیں اس طرح اختلاط نسل بڑھتا رہا جو اسلام سے پہلے کے زمانے میں بھی جاری تھا اور اب تک بھی وادیٔ یمن میں بہت نمایاں ہے۔ بہر حال یہ مملوک زیادیوں کے لیے بہت بڑے خطرے کا باعث بن گئے اور خود نجاح کے لیے بھی بڑا خطرہ پیدا ہو گیا۔ جیاش نے ان کے جواب میں ترک اوغزوں [قب غز] کے پہرہ دار بھرتی کر لیے، لیکن انھیں یہاں کی آب و ہوا راس نہ آئی اور خاص بات یہ تھی کہ مستقل طور پر ان کی نو آبادی کا قیام بھی مشکل تھا کیونکہ ان کے بچے اگر مرنے سے بچ جاتے تھے تو کمزور ضرور ہو جایا کرتے تھے۔ حبشہ والوں کا نسلی اختلاط کثیرالتعداد کنیزوں کی وجہ سے اور بھی زیادہ بڑھ گیا، بالخصوص جب وہ مائیں بن جاتی تھیں تو سیاسیات میں بھی دخیل ہونے لگتی تھیں۔ امرا کے متعدد حرم ہوا کرتے تھے اور اس وجہ سے خاندانی روابط میں پیچیدگیاں پیدا ہونے لگیں۔ مثال کے طور پر وزیر زریق کی جائداد کی تقسیم کا مسئلہ نمایاں طور پر ایک عقدہ لاینحل بن گیا جس کے حل کرنے میں برسوں تک قابل ترین فقہاء مصروف رہے اور آخر الامر ایک ضعیف العمر حضر موتی نے اس کا حل شریعت کے مطابق نکالا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادہ زَبِید، بالخصوص Kay نیز؛ (۲) ابن خلکان: وَفَیَات الاعْیان، بُولاق ۱۲۹۹ء، ۱: ۱۵۳؛ (۳) حسین فیض اللہ الہمدانی: *The life and Times of Queen Sayidah Arwa the Sulaihid of Yemen* (*ICAS*، ج ۱۸، ۱۹۳۱ء، ص ۵۰۵ تا ۵۱۷)؛ (۴) *Manuel de genelogie et de chronologie*: E. de Zambaur، ہانوور ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۷ و ۱۱۸۔

(R. STROTHMANN)

النَّجّار: الحُسَیْن بن مُحَمَّد ابوعبداللہ المأمون * عباسی [رک بآں] کے عہد کا ایک مرجی اور جبری عالم دین جو بشر المریسی کا شاگرد تھا، جس کے عقائد کی مخالفت ابو الہُذیل العلّاف اور النظّام نے کی۔ اس کی سکونت غالبًا بمّ کی تھی جہاں وہ پارچہ بافی کا کام کیا کرتا تھا۔ اس کی رائے میں صفات الوہیت جوہر کے مماثل ہیں اور اس کی کیفیات کا مظہر ہیں۔ رویت الٰہی صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ امر ربی کا ذریعہ میسر ہو جو انسان کی بصارت کو بصیرت قلبی میں منتقل کرکے اسے معرفت کی قوت بخشے۔ کلام الٰہی مخلوق ہے، اسے جب پڑھا جائے اور تلاوت کیا جائے تو حادث ہے اور جب حِیطۂ تحریر میں آ جائے تو جسم ہے۔ خدا جو ازل سے ابدالآباد تک تمام مادّی اشیا کا عالم ہے اور یہ سب کے سب اس کی مشیت کے تابع ہیں، وہ خیر ہو یا شرّ، ایمان ہو یا کفر خدا کی ایک پوشیدہ ماہیت ہے (نظریہ ماہیۃ)۔ اس کی ذات میں لطف کا خزانہ پنہاں ہے جو جملہ کفار کو اس کی ذات کی طرف دوبارہ واپس لانے کے لیے کافی ہے۔ اجسام و حوادث جزو لایتجزّیٰ (atom) = عرض (حادثہ) گویا جسم اعراض (جمع عرض، بمعنی حوادث کے تراکم (Conglomerate) [ضرار]) پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے کے اندر جذب ہوئے اور نفوذ کیے بغیر پہلو بہ پہلو اکٹھے یا تہ با تہ ہو گئے ہوں۔ (یہ نظریہ النظّام کے نظریہ مداخلۃ کی ضد ہے)۔ یہ تراکم عوارض کی ایک آنی اور عارضی کیفیت ہے۔ مسئلے کی یہ تہیں النجّار کے ان رجحانات فکری کا نتیجہ ہیں جو وہ الوہیت کی مرکزی حیثیت کے متعلق رکھتا تھا۔

bestudubooks.wordpress.com

عالم میں جو بات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ خدا کی لا محدود و لا منقطع فعالیت کے باعث ظہور میں آتی ہے جس کے سوا نہ تو کوئی اور حقیقت موجود ہے نہ کوئی قوتِ فعال۔ خدا انسان کے افعال کا خالق ہے۔ وہ ہر اچھے فعل میں انسان کا مددگار ہوتا ہے اور ہر برے فعل سے روگردانی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی مدد اور اس کی روگردانی انسان کی صلاحیتِ کار کی تشکیل کرتی ہے جو اس کے فعل و عمل کے ساتھ رہتی ہے (الاستطاعۃ مع الفعل، یہ نظریہ معتزلہ کے نظریات کی ضد ہے)۔ انسان کی عاملیت مشیّتِ الٰہی میں اس کے تصرف (کَسْب) سے تشکیل پاتی ہے۔ انسان کی ایک استطاعت سے ایک فعل کا اصدار ہوتا ہے۔ ثانوی مؤثرات (اَلْمُوَلَّدات، یعنی وہ افعال و اثرات، جو کسی پہلے فعل کے نتیجے میں ظاہر ہوں) کا ظہور انسان (کی اپنی جد و جہد) پر منحصر نہیں، بلکہ خدا پر ان کا انحصار ہوتا ہے (یہ نظریہ بھی معتزلہ کے نظریۂ تولُّد کے خلاف ہے)، ایمان خدا کو، اس کے رسولوں کو، اس کے احکام کو جان لینے اور اس جان لینے (علم) کا اقرار زبان سے کرنے کا نام ہے۔ ایمان متعدد اوصاف (خصال) کا حامل ہے جن میں سے ہر خصلت اطاعت کا ایک فعل ہے۔ جملہ طاعتوں کی حاصلِ جمع کا نام ایمان مکمل ہے۔ ایمان زیادہ ہو سکتا ہے، لیکن اس میں کمی واقع نہیں ہو سکتی البتہ وہ کفر اور صرف کفر کے ارتکاب سے کاملاً زائل ہو سکتا ہے؛ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اور توبہ کیے بغیر مر جائے، وہ لازماً جہنّم میں جائے گا، لیکن وہ اس جگہ کافر مطلق کی طرح ہمیشہ نہیں رہے گا، بلکہ آخرکار وہاں سے نکال لیا جائے گا۔ النّجار عذاب قبر کا منکر تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ جبریہ عقاید کا حامل تھا۔ النّجار اپنے مرشد بِشر کی طرح جہمیّہ [رک باں] مشرب کو ایک ترمیم یافتہ اور اصلاح یافتہ صورت میں پیش کرتا ہے۔ معتزلی عقائد دین کا اثر اس مشرب پر نمایاں ہے۔ اس کے برعکس خود معتزلہ خصوصاً معتزلۂ بغداد نے اس کے مخالف ہونے کے باوجود واقعی کئی اہم نکات اس کے مسلک سے اخذ کیے ہیں۔ النَّجّار کے بہت سے اساسی اصول بعد کے زمانے میں الاشعری کے فلسفے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نجاریّہ مشرب کے لوگ رَے اور گرگان میں پھلے پھولے۔ اس کے تین فرقے تھے: (۱) بُرغوثیّہ، جو محمّد بن عیسی برغوث کے پیرو تھے؛ (۲) زَعفرانیہ، ایک شخص ابو عبداللہ بن الزعفرانی کے پیرو؛ (۳) مستدرکیہ ایک مصالح فرقہ جو کلام الٰہی کے متعلّق عجیب و غریب عقائد کی تعلیم دیتے تھے۔

مآخذ (۱) [ابن الندیم:] الفہرست، طبع Flügel، ص ۱۷۹ (اس کی تصانیف کی فہرست سمیت)؛ (۲) المَقدسی: *BGA*، ۳: ۳۷ تا ۳۸، ۱۲۶، ۳۶۵، ۳۹۴ تا ۳۹۵؛ (۳) السّمعانی: الانساب، ورق ۵۵۴الف؛ (۴) الخیّاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg بمدد اشاریہ؛ (۵) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع Ritter بمدد اشاریہ؛ (۶) البغدادی: کتاب الفرق [بین الفرق] قاہرہ ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۲۰۱؛ (۷) الشّہرستانی: کتاب المِلل والنِّحل، طبع Cureton، ص ۶۱ تا ۶۳۔

(H. S. NYBERG)

اَلنَّجاشی: عربی میں شاہ حبش کا لقب؛*

یہ کلمہ دخیل ہے اور اس کی اصل حبشہ زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنی "بادشاہ، شہزادہ" وغیرہ کے ہیں۔ عربی میں یہ کبھی اسم علم کے طور پر استعمال ہوتا ہے، تو کبھی لقب کے طور پر۔ اسے خالص عربی لفظ بھی قرار دیا جا سکتا ہے، مگر اس صورت میں اس کے معنی "شکار کو

کھیر کی لانے والا" [illegible] ہو گئے ۔ قرآن کریم میں یہ لفظ کہیں نہیں آیا، مگر حدیث میں اسے "شاہ حبش" کے لقب کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، اسی طرح جیسے قیصر [رک بآں]، کسریٰ [رک بآں] اور المقوقس [رک بآں] کے القاب علَی التّرتیب شاہان روم، فارس اور مصر کے لیے استعمال کیے گئے ہیں ۔ مجموعی طور پر یہ چاروں وہ طاقتیں تھیں جو حضور نبی اکرم صلّی اللہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں اسلامی سرزمین کو گھیرے ہوئے تھیں ۔ ایوان قیصر عمرہ [رک بہ عمرہ قصیر] کے بڑے کمرے کی دیوار پر آٹھویں صدی عیسوی (دوسری صدی ہجری) کا ایک کتبہ منقّش ہے، جس میں نجاشی کو ان طاقتوں میں سے چوتھی طاقت کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے اور المقوقس کی جگہ غربی قوطیوں (Visigoths) کے بادشاہ روڈرک (رذریق) (Roderick) کو دی گئی ہے ۔

سیرت رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ضمن میں نجّاشی کو یک گونہ اہمیت حاصل ہے ۔ اس کا نام واقعات ذیل کے سلسلے میں آتا ہے : حبشہ کی جانب مسلمانوں کی دو مرتبہ ہجرت، حضور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی طرف سے اس کو اسلام کی دعوت دینے کے لیے ارسال مکتوب، اس کا عیسائیت ترک کرکے اسلام قبول کرنا اور مسلمان مہاجرین کے واسطے عرب کو مراجعت کے لیے دو جہاز مہیا کرنا اور حضرت اُمّ حبیبہؓ کا حضورؐ سے نکاح کرنا جو ابو سفیان کی بیٹی اور عبداللہ بن جحش کی بیوہ تھیں اور بعد ازاں حضور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے حبالہ عقد میں آ کر اُمّ المومنین ہوئیں (۷ھ) .

حدیث میں نجاشی کا ذکر اس طور بھی آتا ہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے رمضان ۹ ہجری میں کسی بیرونی اطلاع کے بغیر اس کی وفات کی خبر سنائی اور اس مسلمان بھائی کی مصلّی [رک بآں] پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی ۔ حبش کے اس بادشاہ کے نام اسم علم کے طور پر اَصْحَمۃ یا اَصْحَمۃ بن ابحر بھی مذکور ہوا ہے ۔

جیسا کہ اس مقالے کے ابتدائی جملوں سے مترشّح ہوتا ہے، عربی ادب میں نجاشی کا لفظ حبش کے بعد کے بادشاہوں کے لقب کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے .

مآخذ : (۱) سیرت رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم میں اس بارے میں جو کچھ آیا ہے اس کے مکمل حوالوں کے لیے دیکھیے : (۱) Caetani : *Annali dell, Islam*، جلد ۲/۲ کا اشاریہ، بالخصوص ۶ ہجری، ۴۵ تا ۵۵ ؛ (۲) متعلقہ احادیث کے لیے دیکھیے A. J. Wensinck : مفتاح کنوز السنۃ، بذیل نجاشی؛ (۳) H. Grimme : محمد، جلد اول، مطبوعہ Münster ۱۸۹۲ء، ص ۱۲۳ ؛ (۴) V Vacca : *Le Ambascerie di Maometto ai Sovrani*، در *RSO*، ۱۰ : ۸۷ ببعد ؛ (۵) Lammens : *L/age de Mahomet*، در *JA*، سلسلہ ۱۰، ج ۱۷، بالخصوص ص ۲۴۴ ببعد ؛ (۶) M. Weisweiler : *Buntes Prachtgewand* (محمد بن عبدالباقی البخاری المکّی : الطراز المنقوش فی محاسن الحبوش)، مطبوعہ Hanover ۱۹۲۴ء، ص ۴۸ ببعد ؛ (۷) Nöldeke : *Geschichte der Perser Und Araber Zur Zeit der Sasaniden*، مطبوعہ لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۱۹۰ ؛ (۸) وہی مصنف : *Naue Beiträge Zur Semitischen Sprachwissenschaft*، مطبوعہ سٹراسبرک ۱۹۱۰ء، ص ۵۹ .

(A. J. WENSINCK)

[تعلیقہ] نجّاشی اصحمہ بن ابجر، شہنشاہ⊗ حبشہ (Abyssinia) تاریخ اسلام میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں؛ ان کا شمار صحابہؓ میں ہوتا ہے، گو انہوں نے ہجرت اور زیارت نبویؐ کا شرف حاصل نہیں کیا؛ اسی بنا پر بعض علما نے انہیں ایک

اعتبار سے تابعی قرار دیا ہے (دیکھیے الذّہبی : سیر اعلام النبلاء ، طبع صلاح الدّین المنجّد، قاہرہ، ۱ : ۳۰۶) ۔ انہیں یہ شرف بھی حاصل ہے کہ وہ واحد شخص ہیں جن کی آنحضرت صلّی علیہ وآلہ وسلم اور صحابہؓ نے غائبانہ نماز جنازہ پڑھی (البخاری ، کتاب الجنائز) ۔

نجّاشی کا ابتدائی عہد غیر معلوم ہے؛ تاہم الذّہبی وغیرہ نے اس کی ابتدائی زندگی کی نسبت امّ المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک طویل روایت نقل کی ہے ، جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اس کے والد کو قتل کرکے اس کے چچا کو تخت و تاج سونپا گیا اور پھر کس طرح قدرت نے اس کی یاوری کی اور اسے دوبارہ اپنے ملک پر تسلط عطا کیا (سیر اعلام النبلاء ، ۱ : ۳۰۷ تا ۳۰۹) ۔ وہ فطرتاً نیک سیرت اور نیک طینت تھا ۔ اسی نیک نامی کی بنا پر حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ۵ نبوی میں صحابہ کرامؓ کو حبشہ ہجرت کر جانے کی اجازت دی اور فرمایا وہاں کا حکمران بہت شریف الطبع ہے ، جس کی حکومت میں کسی پر ظلم نہیں ہوتا؛ چنانچہ اذن نبویؐ کے بعد ۱۱ مردوں اور ۴ عورتوں اور بعد ازاں دوسری مرتبہ ۸۳ مردوں اور ۱۱ قریشی خواتین پر مشتمل صحابہؓ نے حبشہ ہجرت کی (البلاذری : انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، طبع محمد حمیداللہ ، ۱ : ۱۹۸ تا ۲۰۵ ببعد؛ ابن سعد : الطبقات ، مطبوعۂ بیروت ، ۱ : ۲۰۳ تا ۲۰۷) ۔ بعض محقّقین کے بقول آنحضرت صلّی اللہ عیلہ وآلہ وسلّم نے ہجرت اولیٰ کے وقت اپنے چچا زاد بھائی حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کو نجاشی کے نام ایک خط بھی دیا تھا (محمد حمید اللہ : الوثائق السیاسیہ ، ص ۳) ۔ نجّاشی کی نیک فطرت کا مزید اظہار اس وقت ہوا جب قریش مکہ کی طرف سے دو افراد عمرو بن العاص اور عبداللہ بن ربیعہ المخزومی کو نجّاشی اور اس کے اہل دربار کے لیے مختلف ہدیوں اور تحفوں کے ساتھ ، اس مطالبے کے ساتھ بھیجا گیا کہ بقول ان کے ہمارے مفرور غلاموں کو واپس کر دیا جائے" ، مگر نجّاشی نے وفد اور اہل دربار کے جذبات کے علی الرّغم مہاجرین کو اپنے دربار میں طلب کیا اور ان کی رائے دریافت کی ، جس پر حضرت جعفرؓ نے ایک ایمان افروز تقریر فرمائی ، جس سے نجّاشی بہت متاثّر ہوا اور وفد قریش کو تمام ہدیوں سمیت دربار سے نکال دیا اور مہاجرین کو کہا کہ تم باطمینان حبشہ میں جب تک چاہو ٹھیر سکتے ہو (سیر اعلام النبلاء ، ۱ : ۳۰۲ تا ۳۱۵) ؛ چنانچہ بعض صحابہؓ تقریباً ۷ھ تک وہاں قیام پذیر رہے ۔

ایک مرتبہ نجّاشی کو اپنے دشمنوں کے خلاف جنگ آزما ہونا پڑا تو مہاجرین حبشہ نے نہ صرف اس کی کامیابی کے لیے دعائیں مانگیں، بلکہ حضرت زبیرؓ کو دریا عبور کرکے حالات جنگ معلوم کرنے پر مامور کیا (کتاب مذکور ، ص ۳۱۰ تا ۳۱۲) اور جب اس کی کامیابی کی خبر ملی تو سب نے مسرت کا اظہار کیا ۔

۶ھ میں جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے دنیا کے بڑے بڑے حکمرانوں کو تبلیغی خطوط ارسال کیے تو نجّاشی کی طرف بھی ایک نامہ مبارک ارسال کیا ، جس میں اسے اسلام لانے کی دعوت دی (مکتوب نبویؐ کے مضمون اور اس کے عکس کے لیے دیکھیے : الوثائق السیاسیہ ، عدد ۲۱ ، ص ۴۳ تا ۴۵) ۔ اس کے جواب میں اس نے بھی ایک مکتوب لکھا ، جس میں اس نے اسلام قبول کرنے اور مہاجرین حبشہ کی عزت و تکریم کرنے کا اظہار کیا اور یہ بھی لکھا کہ وہ صرف اپنی ذات کا مالک ہے ، وہ اپنے بیٹے ارہا بن اصحم

بن ابجر کو حضورؐ کی خدمت میں بھیج رہا ہے، اگر حضورؐ فرمائیں گے تو وہ خود بھی حاضر ہو جائے گا (کتاب مذکور، عدد ۳۳، ص ۴۶ تا ۴۷؛ الطبری، ۱ : ۱۵۶۹ تا ۱۵۷۰)، مگر نجّاشی کا مذکورہ بیٹا راستے ھی میں واصل بحق ہو گیا (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۳۱۲).

۶ھ میں حضرت امّ حبیبہؓ کا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے عقد ہوا، جس کے اہتمام کا شرف بھی نجّاشی کو حاصل ہوا۔ اس نے اس موقع پر اپنے پاس سے چار ہزار درہم (یا چار سو دینار) مہر ادا کیا اور تمام جہیز کا سامان بھی فراہم کیا (الذہبی : کتاب مذکور، ص ۳۱۷ تا ۳۱۸)۔ ۷ھ میں جب صحابہ کرامؓ واپس مدینہ منورہ آنے لگے تو اس نے بڑی عزت و احترام سے انہیں رخصت کیا اور ان کے لیے دو جہازوں کا بند و بست بھی کیا (ابن سعد، ۱ : ۲۰۷ تا ۲۰۸).

اس کے کچھ ھی عرصے بعد رجب ۹ھ/۶۳۱ء میں جب حبشے کا یہ نیک دل اور خدا ترس حکمران فوت ہو گیا تو حضورؐ نے باہر جنگل میں جا کر اس کی غائبانہ نماز پڑھائی (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۳۱۸) اور اس کی مغفرت کے لیے دعا مانگی.

مآخذ : متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے : (۱) ابن ہشام : سیرة النبویه، ۱ : ۳۴۴ تا ۳۶۴ ببعد؛ (۲) الواقدی : المغازی، طبع Marsden Jones، آکسفرڈ ۱۹۶۶ء، ص ۱۲۰، ۵۹۸، ۶۸۳، ۷۳۹، ۷۴۲، ۷۴۳؛ ۷۴۶ وغیرہ؛ (۳) القسطلانی : شرح المواہب، ۱ : ۲۹۱؛ (۴) الحلبی : سیرة حلبیه، ۳ : ۳۴۳ تا ۳۴۴؛ (۵) فریدون بک : منشآت السلاطین، مطبوعه استانبول، ۱ : ۳۲؛ (۶) القلقشندی : صبح الاعشیٰ، بار اول، ۶ : ۳۷۹؛ (۷) ابن القیّم : زاد المعاد، ص ۶۰؛ (۸) عبدالمنعم خاں : رسالات نبویه، مطبوعه ۱۳۴۶ھ، ص ۱۰۸ : (۹) شمس الدّین محمّد بن علی : اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین، عدد ۲؛ (۱۰) ابن کثیر : البدایة والنہایة، ۳ : ۸۳ تا ۸۴؛ (۱۱) الزیلعی : نصب الرایة لاحادیث الهدایة، عدد ۱/۱۰؛ (۱۲) محمد حمیداللہ : رسول اکرم کی سیاسی زندگی، کراچی ۱۳۷۰ھ؛ (۱۳) شبلی نعمانی : سیرت النبی، مطبوعه اعظم گڑھ، جلد اول؛ (۱۴) قاضی سلیمان منصورپوری : رحمة للعالمین، مطبوعه لاہور، ۱ : ۵۸ تا ۵۹؛ (۱۵) محمد ادریس کاندھلوی : سیرة مصطفیٰ، جلد اول، بمواضع کثیرہ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

النّجاشی (قَیْس بن عَمْرو الحارثی) : ساتویں * صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر، جس کی زندگی کا پہلا حصہ نجران [رک بآں] میں گزرا۔ مدینہ منورہ میں اس کی کوئی رشتہ دار بیاہی ہوئی تھی اور حضرت حسّانؓ بن ثابت کے بیٹے عبدالرحمٰن نے نسیب میں اس کا ذکر کیا، جس پر نجاشی کو غیرت آئی اور اس نے نجران ھی میں بیٹھ کر عبدالرحمٰن کو ھجوگوئی کا ھدف بنایا۔ اس کے حریف عبدالرحمٰن نے بھی برابر کا جواب دیا؛ اس کے بعد پہلے ذوالمجاز کے سالانہ میلے میں اور پھر مکّے میں دونوں کا آمنا سامنا ہوا اور عبدالرحمٰن نے اپنے مدمقابل سے نہ صرف شاعری میں اپنے آپ کو کمتر ثابت کیا، بلکہ ہاتھا پائی میں بھی چوٹ کھائی، یہاں تک کہ بیٹے کو بچانے کے لیے خود حضرت حسّانؓ کو، جو اس زمانے میں بوڑھے ہو چکے تھے، مداخلت کرنا پڑی۔ نجاشی کا دوسرا جھگڑا بنو عَجلان کے شاعر ابن مُقبل سے ہوا اور یہ منہ زور شاعر (نجاشی) اس لڑائی میں اتنا بے لگام ہو گیا کہ حضرت عمرؓ نے اس کے اشعار کی بابت حسّانؓ اور الحُطیئہ کی رائے دریافت کرنے کے بعد اسے قید میں ڈال دیا۔ شہادت عثمانؓ کے بعد نجاشی ہمیں کوفے میں

حضرت علیؓ کے حامی شعرا کی صف میں نظر آتا ہے۔ اس حیثیت سے معرکۂ صفین میں سیاسی مہاجات کے سلسلے میں اس نے امیر معاویہؓ کے حامی شعرا کے خلاف جوابی نظمیں لکھیں، لیکن اس کی عادتیں کچھ اس قسم کی تھیں کہ حضرت علیؓ کی رائے اس کے متعلق اچھی نہ رہی۔ ایک بار یہ رمضان میں نشہ کی حالت میں پکڑا گیا تو اس پر شراب نوشی کی حد جاری ہوئی اور درّے لگانے کے بعد شکنجے میں ہاتھ پاؤں کس کر کھڑا کر دیا گیا۔ اس سزا یابی پر غصہ نکالنے کے لیے اس نے کوفے کے سر برآوردہ لوگوں سے جھگڑا کیا اور ان کی ہجو کہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علیؓ کے حکم سے اسے شہر بدر کیا گیا اور وہ امیر معاویہؓ کے طرف داروں میں شامل ہوگیا۔ اس کے بعد وہ واپس اپنے وطن یمن چلا گیا، جہاں ۴۰ھ/۶۶۰ء میں اس نے وفات پائی۔ اسی سال اس نے حضرت امام حسنؓ کی شہادت پر ایک مرثیہ بھی کہا تھا.

مآخذ: زُبَیر بن بکّار: اَلْمُوَفّقیات، طبع Schulthess در ZDMG، ۵۴ : ۴۲۱ تا ۴۷۴؛ (۲) ابن قُتَیْبہ: کتاب الشعر، طبع de Goeje، ص ۱۸۳ تا ۱۹۰؛ (۳) عبدالقادر البغدادی: خزانة الادب [۲ : ۱۰۵ تا ۱۰۷]، ۴ : ۳۶۸؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۳ : ۱۲۰۰؛ (۵) اَلدِّینَوری: کتاب الاَخبار الطِّوال، ص ۱۷۱، ۱۸۵، ۱۹۸؛ (۶) نصر بن مزاحم: وقعة صفین، بیروت ۱۹۲۱ء، دیکھیے ZS، ۴ : ۱۷؛ (۷) Rescher: *Abriss Der arab Litaraturgeschichte*، ۱ : ۱۱۴؛ [(۸) سمط اللآلی، ۸۹۰؛ (۹) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱ : ۱۷۳ تا ۱۷۴].

(C. BROCKELMANN)

⊗* **نَجْد**: تِہامہ [رک باں] (یعنی ساحلی میدان) اور غور (یعنی نشیبی زمین) کے بالمقابل عرب کی بلند زمین۔ قبیلہ ہذیل کی بولی میں نجد کو نُجُد کہتے ہیں۔ نَجد عرب دراصل ایک جغرافی تصور ہے اور اس کی حدود کی تعیین میں اختلاف ہے۔ اس سے کبھی تو عام طور پر وہ علاقہ مراد لیتے ہیں، جو ساحلی میدان سے بلند تر ہے اور کبھی وہ وسیع رقبہ جس میں تہامہ اور یمن اگلا حصہ اور عراق و شام پچھلا حصہ سمجھے جاتے ہیں؛ اور نجد سے کبھی عرب کا وہ علاقہ مراد لیتے ہیں جو حدود یمامہ سے لے کر مدینہ منورہ تک اور پھر وہاں سے صحرا کے پرے بصرہ سے لے کر بحرین (خلیج فارس) تک پھیلا ہوا ہے (الاصطخری، ابن حوقل)؛ یا وہ علاقہ جو عراق (العُذَیْب) اور ذات عِرق کے مابین ہے (ابنِ خُرّداذبہ)؛ یا عراق سے لے کر تہامہ تک (ابن قدامہ)؛ یا وہ علاقہ جو "خندق کسریٰ" (خسرو) سے لے کر حَرّہ تک ممتد ہے (الباہلی)؛ یا بالآخر اس سے وہ رقبہ بھی مراد لیتے ہیں جو وادی الرُّمّہ کے نشیبی حصے اور ذات عِرق کے ذیلی سلسلۂ کوہ کے مابین واقع ہے (الاصمعی)، لیکن یہ امر بہرحال تسلیم شدہ ہے کہ ابتدا میں اس سے مراد بجز "بلند سطح مرتفع" کے اور کچھ نہ تھا اور یہ بات نہ صرف مختلف مؤلفوں کی تعریفات سے ظاہر ہے، بلکہ مختلف مقامات کے ان مرکب ناموں سے بھی بیّن ہے، جن میں نجد کا لفظ آیا ہے۔ چنانچہ الاصمعی (بروایت یاقوت: معجم البلدان، ۴ : ۷۴۵) نجد برق کے علاوہ (جو یمامہ میں تھا) نجد عفر اور نجد کَبْکَب کا (عرفات کے قریب) اور نجد مریع کا (یمن میں) بھی ذکر کرتا ہے؛ البکری (۲ : ۵۷۴) علاوہ آخرالذّکر تین مقاموں کے، نجد الیمن کا بھی نام لیتا ہے۔ یاقوت (۲ : ۷۵۰ ببعد) مزید براں نجد الحجاز، نجد اَلْوَذ (دیار علاقہ ہُذَیل میں)، اور نجد الشَّرٰی کا نام لیتا ہے۔ الہمدانی (ص ۵۵)

نجد خَیَر اور نجد مُذْحِج (کذا الصحیح: یہ مذحج سے مختلف ہے) کے علاوہ بعض دیگر مقامات کا ذکر کرتا ہے، لیکن ہمیں ان کے متعلق کوئی خاص بات معلوم نہیں، سوائے اس کے کہ لفظ نجد ان کے نام کا ایک حصہ تھا۔ ہَمْدانی (ص ۱۷۷) مزید براں نجد العُلْیا اور نجد السُّفْلٰی میں فرق کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ اول الذّکر ہی اصلی نجد ہے اور یہ کہ اس میں کورہ (یعنی ضلع) جُرَش اور یَبَنْبَم کا شہر بھی شامل ہے؛ اور آخرالذّکر یعنی نجد سُفْلٰی، جسے ارض نجد کہتے ہیں، حجاز اور الفروض کے علاوہ وسطی عرب پر مشتمل ہے (ص ۱، س ۵ ببعد، ص ۳۶، س ۱۸ ببعد) اور یہ کہ "وسطی عرب" میں خالص عربی زبان بولی جاتی ہے (ص ۱۳۶، س ۸ و ببعد)۔ لفظ نجد کا اصلی مفہوم اصطلاح نَجْدان (دو نجد) میں بھی ملتا ہے، جس سے مراد دو پہاڑ ہیں، جو آَجَا کے سلسلہ کوہ میں واقع ہیں۔ نیز نجدا مَرِیع (مریع کے دو نجد) کے معنی خیز نام میں اور موسم بہار کی چراگاہ نَجْدان میں بھی، جو قبیلہ خَثْعَم کے علاقے میں ہے اور جس کا ذکر حمید بن ثور شاعر نے کیا ہے (یاقوت، ۴: ۷۴۵)۔

پانچویں صدی عیسوی کے نصف دوم کے آخر میں الحارث نے کندہ کی سلطنت قائم کی، جو زیادہ دن برقرار نہ رہ سکی، لیکن اس کے حدود مشارف شام اور مدینہ سے لے کر یمامہ تک، یا طَمِّیَہ کی چوٹی سے لے کر (جو وادی الرُّمَّہ پر شمال مشرق میں ہے) ذات عرق تک پھیلے ہوئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سطور بالا میں نجد کی حدود کو جو وسعت دی گئی ہے وہ بے وجہ نہیں۔ بعد کے زمانے میں پورا نجد ہی یمامہ کی انتظامی "قسمت" کا جزو بن گیا تھا (یاقوت، ۴: ۷۴۶): [اس سلطنت کے حالات اور سلاطین کی تفصیل کے لیے دیکھیے محمد بن حبیب: کتاب المحبر، ص ۳۶۸ تا ۳۷۰۔ اس کے حدود صراۃ جاما سُب تک، جو قصر ابن ہُبَیْرہ کے پاس ہے پہنچ گئے تھے، گویا سلطنت حیرہ کی سرحد سے جا ملے تھے۔ اس لیے دونوں سلطنتوں میں جنگ و جدال کی بھی نوبت آئی۔ مزید حالات کے لیے دیکھیے Olinder: *The kings of kinda of the Family of Ākil-al-Murār*، مطبوعہ لونڈ Lund (سویڈن)۔

اسلام سے قبل نجد کا خطہ یمامہ عرب میں غلے کا ذخیرہ سمجھا جاتا تھا (الطبری: تاریخ، سلسلہ اول، ص ۱۹۱۹)۔ ۶ ہجری کے آغاز میں یہاں سے مکے کو غلے کی برآمد روک دی گئی تو وہاں قحط ہو گیا اور قریش بے بس ہو گئے تھے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۹۹۷ تا ۹۹۸)۔ یہاں کے نخلستان بھی ہمیشہ سے مشہور رہے ہیں اور یہ بے وجہ نہ تھا کہ یہاں کا دیوتا آٹے اور کھجور سے بنا ہوا ایک عظیم القامت بت تھا، لیکن اس توہّم کے ساتھ توحّش بھی تھا۔ ایک مرتبہ قحط سالی ہوئی تو لوگوں نے آؤ دیکھا نہ تاؤ، بت ہی کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے ہڑپ کر گئے اور رقیب قبائل کی زبانی:

آکلتْ حنیفةُ ربَّها　　زمنَ التقحّم والمجاعة

وغیرہ قسم کی ہجو کے سزا وار بنے۔

کوئی حیرت نہ ہو کہ ملک کی یہ زرخیزی آسے عرب کے معاشی نظام میں ایک ممتاز جگہ دلانے کا باعث بنی۔ یمامہ کے شہر حجر میں ہر سال یوم عاشورا سے ختم محرم تک ایک میلہ لگتا (ابن حبیب: المحبر، ص ۲۶۸)۔ یہ ان عظیم الشان میلوں میں سے ایک تھا، جو بین العرب اہمیت رکھتے تھے۔

عہد نبوی میں اس علاقے کے تعلقات اسلام کے ساتھ تقریباً آخر تک کھنچے تنے ھی رہے۔ قبل از ھجرت ایک حج کے موقع پر آنحضرتؐ نے جب کوئی پندرہ قبائل کے لوگوں سے یکے بعد دیگرے اس کی خواھش کی کہ آپؐ کو اپنے گھر لے چلیں تو بنو حنیفہ کے نجدی ھی سب سے زیادہ درشت اور بد اخلاق ثابت ھوے تھے (ابن ھشام، ص۲۸۳)۔ ثُمامہ بن اُثال نے (جو بعد میں سچے دل سے مسلمان ھوے اور حروب ارتداد میں شہید ھوے) آنحضرتؐ سے یہاں تک سخت کلامی کی تھی کہ "اگر تو مزید میرے سامنے آیا تو میں تجھے جان سے ھی مار ڈالوں گا (ابن حجر : اصابہ، عدد ۹۶۱)۔ ھجرت کے بعد کے سالوں میں قبائل نجد سے اسلام کی عام طور پر جنگ ھی رھی۔ بئر مَعُونہ [رکّ باں] کا دلگداز واقعہ، جس میں مبلّغین اسلام کو غداری سے شہید کیا گیا تھا، اسی علاقے میں پیش آیا تھا۔ یمامہ کے ایک سردار ھوذہ بن علی الحنفی کو کسرائے ایران نے ایک جڑاؤ ٹوپی دی تھی جس کے باعث وہ ذوالتاج کہلاتا تھا (ابن درید : الاشتقاق، ص ۲۰۹ ؛ نیز العقد الفرید، ۲ : ۶۷)۔ اسے آنحضرتؐ نے تبلیغی خط لکھا تو جواب دیا تھا کہ "اپنا کچھ ملک مجھے دے دو تو مسلمان ھوتا ھوں" (الوثائق السیاسیہ، عدد ۶۸ ؛ بحوالہ ابنِ سعد وغیرہ)۔ یہاں کے ایک اور سردار مُجّاعہ بن مُرارہ کو آنحضرتؐ نے تالیف قلب کے لیے ایک جاگیر عطا کی تھی۔ خلافت صدیقی میں اس نے ارتداد اختیار کیا، لیکن بعد میں تائب بھی ھو گیا (کتاب مذکور، عدد ۶۹ تا ۷۱)۔ عہد نبوی میں جب اطراف نجد میں اسلام عام طور پر پھیل گیا تو ۹ھ میں بنو حنیفہ نے بھی مدینہ منورہ ایک وفد بھیجا جس میں مُسیلمہ کذّاب بھی شامل تھا۔ السہیلی (الروض الانف، ۲ : ۳۴۰) نے اس کی عمر ڈیڑھ سو سال لکھی ھے۔ جب یہ اپنے پڑا سے نکل کر آنحضرتؐ سے ملنے گیا تو اس کے ساتھی اس کو پردہ کرتے رہے (ابن ھشام، ص ۹۴۶)۔ وفد نے بظاھر اسلام قبول کرنے پر آمادگی ظاھر کی، لیکن واپس ھوتے ھی مسیلمہ نے خود اپنی نبوت کا دعوٰی کیا۔ اس فتنے کا انسداد آخر خلافت صدیقی میں سیف اللہ خالدؓ بن ولید کے ھاتھوں ھوا۔

خلفاے راشدین نے عرب میں اسلام کو اتنا راسخ کر دیا کہ پھر وھاں ارتداد کا اعادہ نہ ھوا، لیکن مرور زمانہ سے اعتقادات میں کمزوریاں در آئیں اور اٹھارھویں صدی کے مشہور مصلح شیخ محمد بن عبدالوھاب نجدی [رکّ باں] نے جو تعلیم پھیلائی تو عرب میں اس کے نتائج و اثرات حوصلہ افزا نظر آئے، البتہ تقشُّف غالب رھا۔ اب سعودی دور میں وھاں آھستہ آھستہ تمدن پھیل رھا ھے۔

شہرہ آفاق فرزندان نجد میں پندرھویں صدی عیسوی کے اسد البحر شہاب الدّین احمد بن ماجد [رکّ باں ابن ماجد] کا نام لیا جا سکتا ھے، جس کا جداعلٰی ابو الرکائب النجدی تھا۔ کم از کم تین پشت تک اس خاندان نے جہاز رانی کا پیشہ اختیار کیا اور اس موضوع پر نفیس کتابیں لکھیں۔ ابن ماجد ھی کی رھنمائی سے ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما مَلِندی (افریقہ) سے کالیکٹ (جنوبی ھند) پہنچ سکا تھا]۔

نجد کے رقبے کو جو وسیع ترین مفہوم دیا گیا ھے، وہ غالباً نجد کی موجودہ سلطنت کی حدود کے متوازی ھے، جسے عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن آل سعود نے قائم کیا۔ ۱۹۰۲ء میں وہ صرف امیر نجد تھا۔ ۱۹۰۳ء میں اس نے ریاض فتح کیا اور ۱۹۲۱ء کے موسم گرما میں وہ "سلطان نجد" منتخب ھوا۔ ۱۰ جنوری ۱۹۲۶ء کو اس نے حجاز فتح کیا اور ۹ جنوری ۱۹۲۷ء کو ایک اعلان کے ذریعے سے

ریاض میں اسے ”مملکت نجد و ملحقات“ قرار دیا گیا۔ [مگر اب یہ ”مملکة العربیة السعودیہ“ کہلاتی ہے]۔ اس سلطنت کے حدود یہ ہیں: مشرق میں خلیج فارس ہے جو جَفورہ اور راس قطر سے لے کر راس المِشعَب تک ممتد ہے، پھر وہ غیر جانبدار علاقہ ہے، جو نجد اور کویت کے مابین ہے اور اس راس سے لے کر راس القلّیہ تک پھیلا ہوا ہے۔ مغرب میں حجاز کی سابقہ مملکت اور بحر قلزم ہے۔ جنوب میں اس کی حد بندی اس خط سے ہوتی ہے جو بندرگاہ قُنفُذہ (بحر قلزم) سے لے کر آبہا (عسیر) کے نیچے تک، پھر وادی الدواسِر کے نیچے تک جاتا ہے، جس میں نجران بھی شامل ہے۔ ۱۹۳۴ء میں نجد اور امام یمن میں جو جنگ چھڑی تھی، وہ غالبًا سرحد کو زیادہ متاثر نہ کر سکی، خاص کر اس لیے کہ جوف یمنی کے بارے میں پہلے بھی اختلاف رہ چکا ہے۔ شمالی سرحد کا تعین سلطان نجد کے ان معاہدوں کے ذریعے سے ہوا ہے، جن میں سے ایک تو عراق و برطانیہ کے ساتھ ہوا (جس پر ۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو عُقیر میں دستخط ہوے) اور دوسرا برطانیہ و شَرق اردن کے ساتھ (اس پر دستخط ۲ نومبر ۱۹۲۷ء کو جدہ میں، جو حجاز میں ہے، ہوے)۔ ان معاہدات کی رو سے سرحد اولاً اس غیر جانبدار علاقے کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جو نجد اور عراق کے مابین ہے (۲۹-۳۰° عرض بلند اور ۴۵-۴۶° طول بلد مشرق)۔ پھر اس کے بعد سرحد اس خط پر ہے جو شمال اور شمال مغرب میں چل کر (۳۹°) طول بلد مشرق، اور (۳۲°) عرض بلد شمالی کے مقام اتصال پر پہنچتا ہے اور جبل عُنیزہ کو شمال میں چھوڑتا ہے؛ پھر جنوب کی طرف مڑ کر وادی رِجل کی طرف جاتا ہے اور ۳۸° طول بلد مشرق اور ۳۰° عرض بلد شمالی کے تقاطع کے مقام کو جنوب مشرق میں کاٹتا ہے۔ اس طرح وادی سِرحان اب بھی نجد میں ہے۔ جنوب میں یہ خط ۲۵° سے ۳۸° طول بلد مشرق تک جاتا ہے اور حجاز ریلوے کو عقبہ کے پاس کاٹتا ہے۔ اس علاقے کا رقبہ نو لاکھ مربع میل اندازہ کیا گیا ہے اور اس کی آبادی چار ملین (چالیس لاکھ)۔ دارالسلطنت الریاض ہے اور اس کے سوا دوسرے اہم ترین مقامات بُرَیدہ، عُنیزہ، حائل، ثَرملہ، شقرا، مَجمعہ، حُریملہ، الحُفوف اور القطیف ہیں۔ الحسَا کی بیشتر آبادی حنبلی مسلک اختیار کر چکی ہے اور قبائل مُطیر، حرب، عتیبہ، سبیع، دواسِر، العُجمان، العوازم، السہول، بنو مرّہ اور قحطان سے تعلق رکھتی ہے.

نجد جو شمالی عرب سے تعلق رکھتا ہے، اس بڑی صحرائی سطح مرتفع کا ایک جزو ہے، جس میں عہد اولین کی چٹانیں پائی جاتی ہیں۔ ان چٹانوں پر سنگ سیاہ کے کنکر اور آتش فشانی سے قدرتی سیمنٹ کی تہیں جم گئی ہیں۔ یہ سطح مرتفع دو عظیم الشان پہاڑی سلسلوں کے ذریعے سے دو حصوں میں منقسم ہو گئی ہے۔ ایک شمال میں ہے جو تقریباً ساٹھ کلو میٹر (چالیس میل) طویل ہے؛ اور شمال مشرق جانب تقریباً ۴۵۰۰ فٹ بلند ہے۔ اسے زمانۂ قدیم میں ”جبلِ طَیّ“ یا ”جبلا طَیّ“ اجاء و سَلمیٰ (ہمدانی ص ۱۱۵، س ۱۵ و ببعد) کہتے تھے۔ اسے آج کل جبلِ شمر یا جبل اِجا (اجا) کہتے ہیں.

پہاڑوں کے یہ دونوں سلسلے عمارتی پتھر سے بنے ہیں، اور ایک ایسی سطح مرتفع کے اوپر واقع ہیں جو آب و ہوا کے اثر سے ہموار ہو گئی ہے۔ جبل اَجاء شمال شمال مشرق سے جنوب جنوب مغرب کی طرف پھیلا ہوا ہے، تقریباً پچاس کیلو میٹر جنوب مشرق میں، ایک ایسے رخ میں

محسوس حد تک جو جبل سلمٰی کے متوازی ہے ، جس کے پہلے جنوب مغرب میں جبل رمّان واقع ہے۔ اس کے برخلاف جبلِ سلمٰی کے جنوب مشرق میں حَرّہ فید واقع ہے ، جو آتش فشانی مادَے پر مشتمل ہے اور ایک زبان کی طرح پھیلا ہوا ہے .

اس حرہ کے جنوب مشرق میں ریتلے پتھر کی بنی ہوئی جبلِ طویق کی سطح مرتفع ہے جو چونے کے پتھروں سے ڈھپی ہوئی ہے ۔ اس پہاڑ کا رخ شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف ہے ۔ یہ پہاڑ ایک سطح مرتفع کا مغربی ڈھلوان ہے، جو مٹی بہہ جانے سے بنی ہے، اور جس کا ڈھلوان خلیج فارس کے رخ ہے اور دوسری طرف ربع خالی کے ریتلے صحرا کی جانب ۔ یہ سطح مرتفع علاقہ القَصیم کے (جو حَرَّہ کے جنوب مشرق میں واقع ہے) جنوب مشرق میں شروع ہوتی ہے اور مشرق کی طرف اَلوشم سے العرِیض (بشمول شہر ریاض) تک پھیلی ہوئی ہے، اور پھر نخلستان خرج کے مغرب کی جانب میں جنوب جنوب مغربی رخ میں وادی الدواسر کی طرف چلی گئی ہے ۔ سطح مرتفع کے اس کنارے پر اس کی اہم ترین چوٹی جبل عمارّیہ، یاجَد ہے ۔ یہ چوٹی اس سلسلہ کوہ سے تقریباً ۵۰۰ فٹ بلند ہے، جس کی اپنی بلندی ۲۰۰۰ سے ۳۵۰۰ فٹ تک ہے ۔ طویق کے جنوبی حصے کو ، جو بڑا طولانی ہے ، متعدد ندیاں کاٹتی ہیں ۔ یہ ندیاں بارش کے زمانے کا پانی ربع خالی کی طرف بہا لے جاتی ہیں ۔ اس علاقے کا مرکز الافلاج ہے ، جس کا طول (بشمول نخلستان لیلٰی) چالیس میل ہے .

نجد کا اکثر حصہ دراصل ایک کف دست میدان اور صحرا ہے ۔ شمالی نجد کا بڑا حصہ نفود اور دھناء پر مشتمل ہے ، اور ربع خالی اس کے جنوب مشرق سے پیوست ہے ۔ نجد میں ایسی ندیاں نہیں جو سال بھر بہتی ہوں ، اس لیے اہل ملک پانی کے ان زیر زمین ذخیروں کے استعمال پر مجبور ہیں ، جن کی گہرائی مختلف ہے اور جہاں کوئیں کھود کر رسائی حاصل ہوتی ہے۔ نخلستان خرج میں کنوؤں کی گہرائی ۲۰ سے ۴۰ فٹ تک ہے، الافلاج میں پچاس سے ساٹھ فٹ تک ؛ حائل اور ریاض میں تقریباً ۸۰ فٹ تک ۔ بعض اوقات اس قسم کے سرچشمے پانی کے ایسے ذخیروں پر بھی مشتمل ہیں جو سطح زمین پر تالابوں سے مشابہ ہیں ، مثلاً الخرج میں ، جہاں کے سر چشمے تین تالابوں میں جمع ہو گئے ہیں ۔ ان میں سے سب سے بڑے تالاب کا طول ڈیڑھ سو قدم ، اور عرض اسی قدم ہے (دیکھو تصویر فلبی کی کتاب، ۲/۲۸۰ میں) ۔ اس کے برخلاف الافلاج کے چشمے ایک جھیل کو پانی مہیا کرتے ہیں جو تقریباً ایک میل لمبی اور $\frac{۱}{۴}$ میل چوڑی ہے ۔ (فلبی: جلد دوم نقشہ ص ۲۲۴ کے محاذی) .

بعض اوقات پانی کے ایسے سوتے یکایک غائب ہو جاتے ہیں ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انہیں زمین کے اندر کوئی اور نکاس مل جاتا ہے ، چنانچہ الافلاج کے دو چشموں اور خرج کے دونوں بڑے تالابوں کا یہی حال ہے ۔ اس طرح ملک کی آب رسانی کا دارو مدار بہت حد تک اس بارش پر ہے ، جو گرمی اور سردی کے موسموں میں پڑتی ہے ۔ اوّل الذّکر بارش (وَسْمی ، یا مطرالصیف) اگست اور ستمبر میں ہوتی ہے، اور سب سے پہلے ان چراگاہوں کو ضروری ترو تازگی بخشتی ہے جو گرمیوں کی دھوپ میں سوکھ جاتی ہیں ۔ آخر الذّکر بارش اس کے بر خلاف اس پورے علاقے میں ، جو اس سے سیراب ہوتا ہے ، موسم بہار کا منظر پیدا کر دیتی ہے ۔ پرانا مقولہ "سَقَی اللّٰہ نجداً من ربیع وَصَیف" اس صورت حال کی

بلیغ ترجمانی کرتا ہے (البکری : ۶۲۷/۲) .

مزید برآں اپریل ۱۸۷۱ء میں مرکزی وادی الرمّہ میں اور اسی طرح ماہ مے میں غنیزہ میں ، یعنی جبل سلْمی و غنیزہ کے درمیان بھی ۱۸۸۴ء میں شدید بارشیں دیکھی گئی ہیں (Ch. Hubler) ۔ قلبی (۱۱/۲، ۱۴) نے ماہ مے کے متعلق بیان کیا ہے کہ طوفان باد و باراں پیش آیا اور پھواریں بھی برسیں اور ڈاؤٹی (Doughty) نے خَبْرہ میں (جو غنیزہ سے زیادہ دور نہیں) خود ماہ اپریل میں اولے برستے دیکھے ۔ ابن جُبیر نے اس علاقے میں ماہ مارچ ۱۱۸۴ء میں شدید بارش کا ذکر کیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس اثنا میں اس علاقے کی آب و ہوا میں کوئی قابل لحاظ تبدیلی نہیں ہے ۔ ہوبر (Huber) نے خود جون ۱۸۸۴ء میں عنیزہ سے مکہ کی طرف جانے والے راستے میں بارش دیکھی ؛ اور سیڈلیر (Sadlier) نے ۱۸۹۱ء کی جولائی کے آخر میں الحسا اور درعیّہ کے مابین ایک شدید طوفان باد و باراں دیکھا جسے خود مقامی باشندوں نے ایسا واقعہ قرار دیا جو اس سے پہلے کبھی سننے میں نہیں آیا تھا ۔ قلبی نے دسمبر میں گرج اور بارش کا مشاہدہ کیا (۱۲۶/۱، ۱۴۵)۔ بارش کا پانی ڈھلوان مقاموں اور ریت کی موٹی تہوں کے نیچے کھڈوں میں جمع ہو جاتا ہے ۔ اس کے ایک طرف نخلستان معرض وجود میں آتے ہیں .

دوسری طرف زرخیز زمین کی تہیں کیمیائی طور پر گل جاتی ہیں ، جن کے اوپر گیہوں ، جو ، ترکاریوں اور میوہ دار درختوں کی کاشت ممکن ہو جاتی ہے ، لیکن تابستان کی گرمی کے باعث ہر جگہ اس امر کی ضرورت پیش آتی ہے کہ مصنوعی ذرائع سے ، کنووں سے پانی کھینچ کر آب پاشی کی جائے ۔ چونکہ ندی نالوں میں اکثر اوقات اچانک سیلاب آ جاتا ہے ، اس لیے پانی کو روکنے اور جمع کرنے کے لیے لوگوں نے قدیم زمانے ہی میں بند تیار کیے تھے؛ چنانچہ وادی الرمّہ میں عنیزہ کے قریب (البکری ، ۲۰۷/۱؛ یاقوت ، ۷۳۸/۳) ، اور درعیہ میں (یاقوت ، ۶۳۷/۲) ، اور الیمامہ سے غنیزہ جانے کے راستے میں (الھمدانی ص ۱۷۴ ، ۱۹۳) بند بنائے گئے ۔ ڈاؤٹی کو جبل اجا میں اس قسم کے تالابوں کے کھنڈر نظر آئے تھے .

نجد کا بہترین حصہ الشرف ہے اور مرغزار چراگاہ کی حیثیت سے وادی الجریر ، اور وادی المیاء بھی مشہور ہیں ۔ یہیں خلفائے اوّلین نے حمی یعنی محفوظ چراگاہیں قائم کی تھیں ، مثلاً درعیہ ، الرَبذہ ، فَید، النِّیر ، ذوالشرٰی اور نقیع میں؛ ان میں سے سب سے مشہور حمٰی درعیہ میں تھی، جہاں حضرت عمر فاروقؓ نے فوجی ضرورتوں کے پیش نظر چھ عربی میل کے قطر کا رقبہ تین سو گھوڑوں اور تیس ہزار اونٹوں کی چراگاہ کے لیے حاصل کیا تھا ۔ حضرت عثمانؓ نے اس رقبے کو بڑھا کر اس کا قطر دس میل کر دیا ۔ عباسی خلیفہ مہدی نے یہ طریقہ جاری نہ رکھا کیونکہ اس خانوادے کی سیاست امویوں کے برخلاف تھی، جنھوں نے مثلاً مغربی نجد کو خوب آباد کیا تھا ۔ عباسیوں نے عرب کو عمداً نظرانداز کیے رکھا ۔ مزید برآں چھٹی صدی عیسوی میں نجد میں ابھی جنگل باقی تھے ، خاص کر وادی الرمّہ کے جنوب میں الشربہ ، نیز وجرہ کے مقامات میں جو اپنے درختوں کی کثرت کے باعث مشہور تھے ، حالانکہ آج کل یہاں سوائے ان جنگلات کے قلیل نشانات پائے جاتے ہیں ۔ بہت ہی معمولی شجری نباتات کے سوا کوئی چیز نہیں پائی جاتی .

معلوم ہوتا ہے کہ متعدد علاقے خشک سالیوں ، یا تباہ کن سیلابوں کے باعث تباہ ہو گئے ہیں (فلبی، ۱ : ۱۲۲ ؛ ۲ : ۱۴) ؛ اور غالباً یہی

آخرالذّکر وجه الیَمامه کی تباهی کا باعث هے ۔ ایسا بهی هوا هے که زراعت شدید انجماد کے باعث تباه هو گئی هے اور سرما (جنوری) میں پاره بعض اوقات پانچ درجے سنٹی گریڈ منفی تک اتر آتا هے ۔ دن میں زیاده سے زیاده تینتیس درجے حرارت هوتا هے اور یه دیکها گیا هے که کس قدر بلند علاقوں میں متعدد مقاموں پر پانی جم جاتا اور برف گرتی هے اور اس کے برخلاف موسم گرما کی خشکی جو (۱۱۳ درجے) سنٹی گریڈ کی حرارت تک پهنچ جاتی هے، هر بوئی هوئی چیز کو پوری طرح جهلس کر جلا دیتی هے ۔ دو ندیاں سب سے اهم هیں: ان میں ایک تو وادی الرُّمه هے، جو تقریباً ۶۵۰ میل لمبی هے، اور شمالی عرب کی ساری تمام سطح مرتفع کو عرضاً قطع کرتی هے ۔ اس کا منبع حرّه، خیبر میں هے، اور بصره کے قریب فرات کے میدان میں غائب هو جاتی هے؛ دوسری وادی الدواسر هے ۔ یه دونوں وادیاں (ندیاں) مزید برآں وسطی عرب میں آمد و رفت کی دو بڑی شاهراهیں بهی هیں اور همیشه سے یهی صورت حال رهی هے ۔

زراعت کو ترقی دینے کے لیے حکومت نجد کی یه حکمت عملی هے که اهل بادیه کو زراعتی زمینوں پر آباد کرے، چنانچه هر قبیله کی هر شاخ کو کسی چشمے کے قریب کچھ زمین عطا کی گئی هے، جهاں کاشت هوتی هے ۔ اس قسم کی نئی بستیوں کو "هجرت" کا نام دیا گیا هے ۔ ان میں سے اهم ترین ارتاوا هے جو ۱۹۱۲ء میں بسائی گئی تهی ۔

[نجد اب بهی مملکة العربیة السعودیة کا ایک صوبه هے، جس کا دارالحکومت الریاض هے ۔ الریاض زمینی اور فضائی راستوں سے ملک کے باقی اهم مقامات سے ملا هوا هے ۔ تیل کی دریافت نے ملک کی معاشی، اقتصادی اور معاشرتی حالت میں انقلاب عظیم برپا کر دیا هے ۔ باشندے خوشحال اور فارغ البال هو گئے هیں ۔ اب اونٹوں کی جگه نئی قسم کی کاریں دوڑتی نظر آتی هیں ۔ نجد کے گوشے گوشے میں ابتدائی اور ثانوی مدارس اور اهم مقامات پر شفا خانے قائم هو گئے هیں ۔ آب رسانی کے لیے متعدد منصوبے زیر عمل هیں اور ریتلی زمینوں کو زیر کاشت لایا جا رها هے ۔

الریاض میں جامعۂ امام محمد بن سعود جدید طرز کی یونیورسٹی هے ۔ اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے معتقدد جماعتیں سرگرم عمل هیں ۔ الریاض عربی صحافت کا بهی مرکز هے ۔ عصر حاضر کی تعلیم و تمدن اور ثقافت کے اثرات هر جگه نمایاں هیں].

مآخذ: (۱) اصطخری، جغرافیه، ۱: ۱۴ تا ۲۶ (سلسلۂ BGA نمبر ۱)؛ (۲) ابن حوقل، جغرافیه، ص ۱۸ (سلسلۂ نمبر ۲)؛ (۳) ابن خرداذبه، جغرافیه، ص ۱۲۵ (سلسلۂ نمبر ۶)؛ (۴) قُدامه بن جعفر: کتاب الخراج، ص ۲۴۸ (سلسلۂ نمبر ۶)؛ (۵) الهَمدانی، صفة جزیرة العرب، طبع Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱، ۳۶، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۷۷، ۱۹۱؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفیلٹ، گوٹنگن ۱۸۶۶ تا ۷۷ء، ج ۱، ص ۱۱ و ما بعد، ص ۲۰۲، ۲۰۷: ۲: ۵۷۴، ۶۲۴، ۶۳۷؛ (۷) صفی الدین: مراصدالاطلاع، طبع T. G. J Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۴ء، ۳: ۱۹۸ و بعد؛ (۸) امین ریحانی، تاریخ نجد الحدیث، بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۹) K. Ritter: *Vergleichende Erdkunde vom Arabien*، ۱: ۱۳۲، ۲۲۰-۳ (برلن ۱۸۴۶ء)، ۲: ۳۲۶ (طبع ۱۸۴۷ء)؛ (۱۰) G. F. Sadlier: *Diary of a Journey Across arabia during the Year 1819*، مرتبه Ryan بمبئی ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) J. L. Burckhardt: *Notes on the Bedouins and Wahabys collected during his Travels in the East*، لنڈن ۱۸۳۰ء؛ (۱۲) L. Pelly: *A visit to the*

Central Arabia و *Wahabee Capital* : در JRGS ، ج ۳۵ (۱۸۶۵ء)، ۱۶۹ - ۹۱ ؛ (۱۳) C. Guarmani : *Il Neged settentrionale* ، یروشلم ۱۸۶۶ء ؛ (۱۴) W. G. Palgrave, : *Central and Eastern Arabia* ، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۲۱۶ تا ۲۷۲، ۳۸۹ تا ۴۶۶ ؛ (۱۵) Lady Anne Blunt : *A Pilgrimage to Nedjd* ، لنڈن ۱۸۸۱ ؛ (۱۶) A Sprenger : *Die arabischen Berichte uber das Hochland Arabiens beleuchtet durch Doughty's Travels in Arabia Deserta,* در ZDMG ، ج ۴۲ (۱۸۸۸)، ۲۲۱ - ۳۰۰ ؛ (۱۷) Ch. Huber, : *Journal, d'un voyage en Arabie* ، (۱۸۸۳ - ۴)، پیرس ۱۸۹۱ ؛ (۱۸) E. Nolde : *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien,* Brunswick ، ۱۸۹۲ء ، ۱۸۹۵ء ؛ (۱۹) J. Euting : *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien* ، I ، Leiden ، ج ۱ ، ۱۸۹۶ء ؛ (طبع E. Littman ، ۱۹۱۴ء) ؛ (۲۰) B. Raunkiaer : *Gennem Wahhabiternes Land paar Kamelvryg, Forskingsrejse il st og Central-Arabien* ، کوپن ہیگ ۱۹۱۳ء ؛ (۲۱) A. Musil : *Ebun Rasid* ، *Osterrcich. Monatsschrift f. d. Orient* ج ۱۳ (۱۹۱۷ء)، ۱۱-۱۸، ۳۵-۵۰، ۷۷-۸۲، ۱۰۹-۱۵ ؛ (۲۲) C. M. Doughty : *Travels in Arabia Deserta* ، لنڈن ۱۹۲۳ء، I : ۵۲۸ ؛ ۲ : ۱-۶۷، ۲۲۷ تا ۴۲۷، ۷۸-۳۵۵ ؛ (۲۳) A. Musil : *Eben Sa' ud* ، ص ۱۶۱-۱۷۲، ۱ ؛ (۲۴) D.G. Hogarth : *The penetration of Arabia* ، لنڈن ۱۹۰۵ ؛ (۲۵) وہی مصنف : *Arabia* ، اوکسفرڈ ۱۹۲۱ء ؛ (۲۶) B. Moritz : *Arabien. Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes* ، ہنوز ، ۱۹۲۳ء، ص ۶، ۹، ۲۲، ۲۶-۳۴، ۴۹-۵۸، (لوحوں اور دو نقشوں کی مدد کے ساتھ) ؛ (۲۷) *A Handbook of Arabia* ، (I. D. ، ۱۱۶۸ء) compiled by the geographical section of the Naval Intelligence Division, naval staff, Admiralty ، ۱ ، ۳۴۸-۹۶ ؛ (۲۸) H. Philby : *The Heart of Arabia* ، لنڈن ۱۹۲۲ء بذیل مادہ نجد (متعدد لوحوں کے ساتھ) ؛ (۲۹) Ameen Rihani : *Ibn Sa'oud of Arabia, his people and his Land* ، لنڈن ۱۹۲۸ء، (متعدد لوحوں اور دو نقشوں کے ساتھ) ، ص ۳۱ ؛ (۲۹) وہی مصنف : تاریخ نجد الحدیث، بیروت ۱۹۲۸ء ؛ (۳۰) H. Musil : *Northern Nagd, a topographical itenerary* ، نیویارک ۱۹۲۸ء، American Geographical Society, Oriental Explorations and Studies عدد ۵ ، طبع J. K. Wright (متعدد تصاویر ، نقشہ اور تاریخی تصریحات کے ساتھ) ؛ (۳۱) Kenneth Williams : *Ibn Sa'ud* و *the Puritan King of Arabia* ، لنڈن ۱۹۳۳ء صفحات ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۸-۵۱، ۱۷۴-۷۷، ۱۸۲-۸۵، ۲۰۶-۷، ۲۱۰ - ۱۲ ؛ [(۳۲) الزبیدی : تاج العروس ، بذیل مادہ ؛ (۳۳) حافظ وہبہ : جزیرۃ العرب فی قرن العشرین، بذیل مادہ ؛ (۳۴) عمر رضا کُحالہ : شبہ جزیرۃ العرب ، بذیل مادہ ؛ (۳۵) *Stateman's Year Book 1983-84* ، مطبوعہ لنڈن)] .

(ADLOF GROHMANN [و ادارہ])

* **نَجْدہ بن عامر** : رکّ بآں خارجی .

* **نَجْران** : شمالی یمن میں ایک وادی (ندی) کا نام ، دوسرے مصنفین کے نزدیک یہ جنوبی نجد اور شہر میں (ابن خرداذبہ، BGA ، ۶ : ۱۳۳ و ۲۴۸) یا حجاز (البکری : معجم، ص ۵۷۵) میں واقع ہے ۔ وادی کے محل وقوع اور اس کے طاس کے متعلق درست حالات معلوم نہیں ہیں ۔ یہ وادی (ندی) یمن کی سطح مرتفع کے مشرقی نشیبوں سے غالباً ۴۳ اور ۴۴ درجہ طول البلد مشرقی سے شروع ہوتی ہے اور شاید پہلے شمال کی جانب رخ کرکے پھر زیادہ تر جنوب مشرق جانب کو ۱۸ درجہ اور ۱۷ درجہ عرض بلد شمالی کے عقب سے گزرتے

ہوئے ریت کے صحراے اعظم میں غائب ہو جاتی ہے۔ اس کے صنعاء [رک بآں] سے فاصلے کا اندازہ چھ سات روز کی مسافت لگایا جاتا ہے (E. Glaser : *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ۲ : ۵۰)۔ فلبی کی تحقیقات (*The Heart of Arabia*، ۲ : ۱۶۶ ببعد) کی رو سے سُلَیِّل کے جنوب میں معقول کاروانی سفر کے اعتبار سے سات روز کا فاصلہ ہے۔ پرانا خیال کہ وادی نجران کا طاس شمال مشرق کو جاتا تھا (یا یہ کہ زیادہ شمال کی جانب ہُبونہ کی توأم وادی واقع تھی)، اس غلط تصوّر کی وجہ سے پیدا ہوا جس کی صحت قطعی طور پر فلبی نے کر دی کہ وادی دواسر جس کے ساتھ وادی نجران کو غلطی سے وابستہ سمجھا جاتا تھا، جنوب مغرب سے شمال مغرب کو جاتی ہے (کتاب مذکور، ص ۱۶۵ و ۲۲۲)۔

وادی نجران شمالی یمن اور عَسِیر کے ایک علاقے کا پانی بہا لے جاتی ہے (ہمدانی : صفة جزیرة العرب، ص ۸۳ و ۱۱۰ و ۱۱۴ و ۲۴۷)۔ کہتے ہیں کہ یہ علاقہ زمانہ قدیم میں اپنی زرخیزی کی وجہ سے مشہور تھا۔ یورپی سیاحوں میں سے صرف Joseph Halevy موسم بہار ۱۸۷۰ء میں وہاں گیا تھا۔ وہ لکھتا ہے (*Bull. de la Soc. de Geogr.*، سلسلہ ٦ : ج ۱۳، ص ۴۷۸) کہ یہ وادی جو تقریباً دو میل وسیع ہے بےحد زرخیز ہے۔ اس میں خوب کاشت ہوتی ہے اور گاؤں بھی ہیں جو گھنے کھجوروں کے جھنڈوں میں ڈھکے ہوئے ہیں۔ Strabo (۱٦۰ : ۷۸۱) بھی اسے پرامن اور امیر ملک بتاتا ہے۔ مسلم مصنفین کے نزدیک زرخیزی اور دولت کے لحاظ سے یہ ایک عجوبہ ہے، بلکہ عام طور پر یمن سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے؛ اس کا غلّہ، سبزیاں اور پھل عدیم المثال ہیں (الہمدانی : ص ۱۹۹ ببعد)؛ وہاں معدنیات بھی ہیں (البلاذُری : فتوح البُلْدان، ص ۱۴) اور یمن کی خاص پیداوار بھی یہاں ہوتی ہے، چمڑا اور کپڑا بھی تیار ہوتا ہے۔ آج کے دن تک عرب کے کم آباد علاقوں میں لوگ اس وادی کی خوش حالی کا ذکر کرتے ہیں (فلبی، کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۶)۔

بقول فلبی وادی نجران کی آبادی مقابلتاً زیادہ ہے اور اس میں قبیلہ یام کی کثرت ہے، لیکن متعدد غیر معروف قبائل جو اکثر اوقات ایک دوسرے کے دشمن رہتے ہیں، اس ملک کی ملکیت اور قبضے کے حصہ دار ہیں۔ ابتدائی اسلامی زمانے میں بھی صورت حالات یہی تھی۔ بنو الحارث بن کعب جن کا حدیث میں ذکر ہے کہ نجران کے امیر تھے، اصل میں اس کے امیر نہ تھے وہ مَذْحِج کے بڑے قبیلے کے گروہ سے متعلق تھے جس میں بعض دوسرے قبیلے بھی شریک تھے۔ ان کے مخالف گروہوں میں سے ہمدانی قبائل بھی تھے اور اب تک ہیں (الہمدانی ص ۵۱۱، س ۹)۔ ان میں سے ہاشد اب تک ایک اہم گروہ مانا جاتا ہے (اس کی شاخیں "یام" وغیرہ ہیں) اور بکیل (شاخیں شاکر وغیرہ)؛ اس کے علاوہ دوسرے قبائل الازد، الأفعا وغیرہ بھی قابل ذکر ہیں۔ ہمیں ایسے مقامات کے متعلق کوئی معتبر معلومات دستیاب نہیں ہوسکیں جن میں مستقل آبادی ہو۔ وادی کے مشرقی حصے میں Halévy سیاح ایک گاؤں مُخْلَف نامی میں گیا تھا جسے بعد کے نقشوں میں یونہیں اندازاً دکھا دیا گیا ہے۔ اس کے قرب و جوار ہی میں ایک اور گاؤں رُجْلہ ہے اور مغرب کی جانب کوئی ایک گھنٹے کی راہ پر مدینة الاُخدود (دیکھیے نیچے) واقع ہے۔ عرب جغرافیہ دان نجران کے قُرَی کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے بعض کے نام بھی تحریر کرتے ہیں اور اس کے اضلاع اس کی معاون ندیوں، پہاڑیوں اور چشموں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

کاروانوں کا پرانا راستہ جو حضر موت سے حجاز اور مشرق بحیرۂ روم [قَبِّ مَرْعَبْ] کو جاتا ہے نجران میں سے ہو کر گزرتا ہے۔ یمن سے الیَمَامَه کو جانے کے لیے یمن کے قافلوں کے رستے کی آخری منزل ہونے کے اعتبار سے نجران کو کچھ اہمیت حاصل تھی۔ یہی راستہ وہاں سے بحرین اور عراق کو نکل جاتا تھا۔ یمن میں جب ایرانیوں کا عہد حکومت تھا اور اس کے بعد عہد بنو عبّاس میں بھی یہ راستہ شام کے مذکورہ بالا راستے سے کچھ کم اہم نہ ہوگا گو مؤخر الذّکر راستے کا ذکر ابتدائی عہد اسلامیہ میں اس کی اہمیت کی بنا پر اسلامی کتابوں میں تقریبًا تنہا آتا رہا ہے۔ (A. moberg: *The Book of the Himyarites*، ص ۶۱؛ نیز دیکھیے M. Hartmann: *Die Südarab. Frage*، ص ۴۹۶، ۵۰۹)۔ اس منازل کے لیے دیکھیے ابن خرداذبه (*BGA*، ۶ : ۱۵۲ ببعد اور ۱۰۳؛ A. Sprenger: *Post. und Reiserouten*، ص ۱۳۴ تا ۱۳۹)، قلعوں کے ایک سلسلے کے لیے جن کے ذریعے اس کی حفاظت ہوتی تھی دیکھیے (۱) Sprenger: کتاب مذکور، ص ۱۳۸؛ (۲) (الهمدانی: *BGA*، ص ۶۸؛ (۳) یاقوت: معجم، ۴ : ۱۴۵، بذیل ماده اَلْمَشْقَر اور اس پر Lyall: المفلیات، ۲ : ۱۰۵)۔ اس راستے کی موجودہ اہمیت اور نجران کی اہمیت کے متعلق دیکھیے فلبی: کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۶۔ ان دنوں یہ راستہ صحرا میں کئی روز کی مسافت کے بعد وادی دواسر کو جاتا تھا جو دوسری طرف کی پہلی منزل تھی اور موجودہ زمانے کا سُلَیِّل [رکِ بآں] اس منزل کے عین مطابق ہے۔ یہ راستہ تقریبًا وہی تھا جو نجران سے ہوئے مختلف زمانوں میں یمن کو مشرق میں مملکت بابل سے اور ملک شام کی مسیحی تہذیب اور ایرانی تمدّن سے وابستہ کرتا تھا۔

نجران کے قصبے کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ بطلمیوس اسے ایک بڑا شہر لکھتا ہے۔ Aelius Gallus نے اس پر حملہ کرکے اسے تباہ کر دیا تھا (Strabo: کتاب مذکور: Pling، ۶ : ۲۸ [۳۲]، اس سے گلازر (Glaser) (کتاب مذکور: ۲ : ۵۰؛ دیکھیے ص ۲۲۴) یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد نجران کا شہر ہی موجود نہ رہا، لیکن اس شہر کی موجودگی بعد کے مختلف زمانوں میں (دیکھیے نیچے) کئی وجوہ کی بنا پر ثابت ہوتی ہے، بہرحال موجودہ زمانے میں اس نام کا کوئی شہر موجود نہیں۔ Halévy کا خیال تھا کہ اس نے مدنیَۃُ الْخُدُوْد میں میں اس قدیم شہر کے آثار (دیکھیے نیچے) جو طاس دریا کے جنوبی کنارے پر بکثرت موجود ہیں دریافت کر لیے ہیں، فیصل شہر جو سخت کالے پتھر سے بھدے طور پر بنائی گئی تھی جنوب اور مغرب کی جانب میں دوسرے حصوں کی بہ نسبت کچھ کم برباد ہوئی ہے، ایک مسجد جو اس وقت تک کھنڈروں میں ابھی باقی تھی، مقامی روایت کے مطابق ابتدائی اسلامی زمانے کی بلکہ اس سے بھی پہلے زمانے کی ہے (*JA*: سلسلہ ۶ : ۱۹، ص ۹۰ اور ۴۰)۔ اس بیان سے البکری (معجم، ص ۸۰) کے اس بیان کی عجیب و غریب طریق سے تائید ہوتی ہے کہ "الأُخْدُود جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، نجران کے شہروں میں سے ایک شہر تھا"۔ یہ شہر بھی اب کھنڈر ہو چکا ہے اور سوائے ایک مسجد کے جسے (حضرت) عمرؓ بن الخطّاب نے تعمیر کیا تھا، اب وہاں کچھ باقی نہیں رہا"۔

نجران کی تاریخ کے متعلق بھی ہمیں بہت کم اور وہ بھی زیادہ تر افسانوی قسم کی معلومات حاصل ہیں۔ اس نام کا ذکر جنوبی عرب کے قدیم

کتبوں میں اکثر آتا ہے ۔ نجران (اَھکار نجران، قبَ مذکورہ بالا قُریٰ نجران) کے شہروں کے متعلق ایک حوالہ (C I S، ۴ : عدد ۳۶۳) میں ہے ۔ اس سے مراد وادی ہے ۔ شمالی عرب کے قدیم ترین کتبے یعنی ۳۲۸ء کے نمارہ کے کتبے میں بھی یہ نام ملتا ہے ۔

یمن میں مسیحیت کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں نجران نے اپنی اس اھمیت کے ساتھ جو اسے یمن، عراق اور ایران کے باھمی رسل و رسائل کی بدولت حاصل تھی، کافی حصہ لیا ہے ۔ ایک حوالے کے مطابق (*Histoire Nestorienne*، طبع **Addaischer**، ۱ : ۲۱۸ ببعد = *Patrol orient*، ۴ : ۳۳۰) نجران کے ایک سوداگر نے پہلے پہل یہاں مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کی ۔ وہ خود اس سے قبل الحیرہ میں عیسائی مذھب قبول کر چکا تھا ۔ کہتے ھیں کہ شاہ جسٹینین (Justinian) کے زمانے میں مسیحیت کو ان عیسائی وحدت وجود مسیح کا (Monophysite) عقیدہ رکھنے والوں کی وجہ سے بھی زیادہ فروغ حاصل ہوا جو بوزنطی علاقے سے جلا وطن ہو کر الحیرہ ھی کے راستے نجران میں آ کر آباد ہو گئے تھے (کتاب مذکور؛ ۱۱/i : ۵۱ ببعد) .

یمن پر اہل حبشہ کے حملوں کے سلسلے میں جنوبی عرب کے عیسائیوں پر جو ظلم و ستم ہوئے، ان کے متعلق عیسائیوں کی روایات نے بہت کچھ شہرت اور اشاعت پائی ۔ پانچویں صدی مسیحی کے ثلث آخر میں پہلے غالباً شُرَحبیل یکّف کے عہد حکومت میں اور پھر مشہور و معروف ذونواس کے عہد میں جو ۵۲۵ء میں فوت ہوا، نجران ان ستم رانیوں کا سب سے بڑا ہدف بنا ۔ اس روایت کے متعلق جو مختلف شکلوں میں یونانی، آرامی اور حبشی ماخذ میں بیان ہوئی ہے دیکھیے **A. Moberg** : *The Book of the Himyarites*، ص ۲۴ تا ۶۳، جہاں ماخذ اور دوسری کتابوں کا مفصل حوالہ مذکور ہے ۔

عربی ادبیات میں بھی ان واقعات کے متعلق کچھ نہ کچھ ذکر ضرور موجود ہے، بالخصوص مفسرین قرآن نے سورۃ البروج (۸۵ [۴]) ببعد میں مذکور ہونے والے اصحابَ الاُخدود کے بارے میں جو نکتہ آفرینیاں کی ھیں، وہ انھیں واقعات سے متعلق ھیں ۔ الہمدانی (کتاب مذکور، ص ۶۷ و ۱۶۹) اسی علاقے میں ایک شہر الاَخدُود کا ذکر کرتا ہے (*De opkomst van het zaidietishe Imamaat in Yemen*، ص ۱۶۸) .

حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے اور ابتدائی خلفا کے وقت سے پہلے ھمیں یمن کے متعلق حقیقی تاریخی حوالے دستیاب نہیں ہوتے اور اس عہد کے متعلق جو حوالے ملتے ھیں ان کو بھی تنقید کے بغیر استعمال نہیں کیا جا سکتا ۔ ھمیں بتایا گیا ہے کہ حضرت خالدؓ بن الولید کو چار سو سواروں کے ساتھ بنو الحارث بن کعب (اور بنو عبدالمدان : ابن سعد : ۱/۱ : ۱۱۲، س ۵) کی جانب بھیجا گیا جو نجران میں تھے اور انہیں اسلام قبول کر لینے کی تلقین کی گئی اور انہوں نے حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے پاس اپنا ایک نمایندہ اظہار عقیدت کے لیے بھیجا (ابن ہشام، ص ۹۵۷؛ ابن سعد : ۲/۱ : ۷۲)، عمرو بن حَزْم کو نجران کا عامل مقرر کیا گیا اور [حضرت] علیؓ کو حکم دیا گیا کہ وہ وہاں سے زکوٰۃ جمع کریں (الواقدی، طبع **Wellhaussen**، ص ۴۱۷ ببعد؛ ابن سعد : ۱/۲ : ۱۲۲) ۔ کفّار و یہود کے علاوہ وہاں بہت سے عیسائی بھی موجود تھے جن کے متعلق معلوم یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی ایک خود مختار برادری یا پنچایت قائم کر رکھی تھی ۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم

www.besturdubooks.com

کے پاس ان کی جانب سے بھی سفارت آئی، جس سے یہ معاہدہ طے ہوا کہ وہ اپنی جائیداد پر قابض رہیں گے، مذہبی عقائد میں آزاد ہوں گے اور اس کے عوض وہ ایک مقررہ رقم بطور خراج ادا کیا کریں گے (ابن ہشام، ص ۴۰۱ ببعد؛ ابن سعد، ۲/۱ : ۸۴ ببعد، ۳۵ ببعد)۔ اس عہد نامے کی توثیق حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے بھی اپنے اپنے عہد خلافت میں کر دی؛ تاہم حضرت عمرؓ نے کچھ عرصے بعد عیسائیوں اور یہودیوں کو جزیرہ نماے عرب سے نکال دیا، جس پر نصرانیوں نے عراق میں نجران جدید کی بنیاد ڈالی، جو کوفے سے دو دن کے سفر پر تھا۔ اس کی تفصیل مختلف طریقوں سے لکھی ہے اور یہ واضح نہیں ہوتا کہ حضرت عمرؓ کے احکام کی تعمیل کس حد تک ہوئی۔ البکری لکھتا ہے کہ یہود و نصاریٰ جو نجران میں رہتے تھے ان پر ان احکام کا اثر قطعاً نہیں پڑا۔ صورت حال کچھ ہو، بہت مدت کے بعد (دیکھیے نیچے) بھی نجران میں عیسائیوں کی تعداد اچھی خاصی تھی اور یمن میں تو اب تک بھی بہتیرے یہودی آباد تھے۔

آخر میں یہ پتا بھی چلتا ہے کہ نجران ایک اہم قلعہ بند شہر بن گیا، جسے بعض اوقات صرف الحَجَر (دیکھیے الہمدانی، ص ۸۶) ہی کہتے تھے اور جس کا ذکر اس جنگ و جدال کے سلسلے میں آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تیسری صدی ہجری میں زیدی امامت یمن میں قائم ہوئی۔ اس زمانے میں بھی وہاں یہود و نصارے موجود تھے، جو بظاہر ایک اہم عنصر شمار ہوتے تھے اور اپنے پڑوسی مسلمانوں میں ان کی بڑی توقیر تھی (Van Arendonk : کتاب مذکور، ص ۱۲۸ ببعد)۔ نجرانی اسقفوں یا نویں دسویں صدی کے یمن کے اسقفوں کے متعلق آرامی مآخذ سے حاصل کردہ معلومات کے دیکھیے Moberg : *The Book of the Himyarittes*، ص ۵۴۔

نجران کے قبائل مشرق اور شمالی یمن کے قبائل کی طرح کچھ براے نام طریق ہی سے ترکوں کے ماتحت رہے۔ اب نجران کا علاقہ سعودی حکومت کے ماتحت ہے۔ نجران کے دوسرے مقامات کے لیے دیکھیے یاقُوت، ۴ : ۷۵۱، ۷۵۷ ببعد؛ الہمدانی، ص ۸۵۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں اور ان تصانیف میں بھی موجود ہیں جن کا ذکر مقالہ میں آیا ہے۔ تاریخ کے متعلق دیکھیے بالخصوص (۱) البلاذری : فُتُوح، ص ۶۴ تا ۶۸؛ (۲) Caetani : *Annali dell' Islam*، ۱/۲ : ۳۱۲ ببعد، ۳۲۱ ببعد، ۳۴۹ تا ۳۵۳؛ ۴ : ۳۵۰، ۳۵۹۔

(A. MOBERG)

⊗ **نَجَس** : پلید، طاہر کی ضِد؛ نجس (جیم پر جزم اور تینوں اعراب کے ساتھ) لوگوں (وغیرہ) کی گندگی (القذر من الناس) جمع انجاس؛ ایک دوسرے قول کے مطابق نجس اسم جنس ہے، جو مفرد، تثنیہ، جمع اور مذکر و مؤنث سب طرح استعمال ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے : یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا (۹ [التّوبة] : ۲۸)، یعنی اے اہل ایمان بلا شبہہ مشرکین نجس (گندے پلید) ہیں۔ پس اس سال کے بعد وہ مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں۔ ایسی بیماری جو ناقابل علاج ہو جائے نجس و ناجس، نجیس اور عقام کہلاتی ہے (ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ)۔

اسلام میں صفائی اور نظافت پر حد سے زیادہ زور دیا گیا ہے، یہاں تک کہ اسے نصف ایمان قرار دیا گیا [نیز رکّ بہ طہارۃ]۔ یہ اسی کا تقاضا

ہے کہ پلید اور گندی چیزوں کے ہر قسم کے استعمال سے اہل اسلام کو سختی سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام نے اشیاے نجسہ کے بیان میں انسانی فطرت کو ملحوظ رکھا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (حجۃ اللہ البالغہ، ص ۳۲۸، مطبوعہ کراچی) کے مطابق نجاست اس چیز کا نام ہے، جس کو سلیم الطبع لوگ ناپاک سمجھیں اور اس سے پرہیز کریں اور اگر ان کے کپڑے کو لگ جائے تو اسے دھونا پڑے، جیسے پیشاب، پاخانہ اور خون وغیرہ؛ گویا شریعت اسلامیہ نے پاک اور نا پاک اشیا کی تفریق میں فطرت انسانی کو پیش نظر رکھا ہے.

نجاست کی اولاً دو اقسام ہیں : (۱) نجاست حکمیہ : حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد وہ گندگی (خواہ جسم والی ہو یا غیر جسم والی) ہے، جو کسی ایسی جگہ لگ جائے، جو اس سے پہلے پاک تھی، امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، شوافع کے نزدیک اس سے مراد وہ گندگی ہے جو بے ذائقہ، بے رنگ اور بے جسم ہو؛ احناف کے نزدیک یہ نام ہے حدث اصغر (بے وضو ہونے) اور حدث اکبر (غسل کی حاجت ہونے) کا، جو ایک عارضی کیفیت ہے اور طہارت سے زائل ہو جاتی ہے؛ (۲) نجاست حقیقیہ : احناف، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اس سے مراد اصل پلیدی ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک نجاست حقیقیہ وہ گندگی ہے جو جسم، ذائقے اور رنگت والی ہو (الجزیری : الفقہ علی المذاهب الاربعۃ، ۱ : ۱۳ تا ۱۴، لاہور ۱۹۷۱ء).

مؤخرالذّکر نجاست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے : (۱) نجاست غلیظہ : اس سے مراد ایسی اشیا ہیں، جن میں نجاست کی شدّت پائی جاتی ہے، ایسی نجاست مجبوری کی حالت میں بقدر ایک درہم (= ہتھیلی کا اندرونی گہرا حصہ) معاف ہے اس سے زیادہ نہیں (المرغینانی : ہدایہ، ۱ : ۵۸ ببعد، دہلی ۱۲۸۹ء)۔ اس فہرست میں انسان سمیت خشکی کے تمام جانوروں کا خون (دم)، اور مردہ جانور کے وہ حصے شامل ہیں، جو زندہ ہونے کی حالت میں حلال ہوتے ہیں (معمولی فقہی اختلافات کے لیے دیکھیے الجزیری، ۱ : ۱۵)؛ حرام جانوروں سے خارج شدہ اشیا، مثلاً خون، رینٹ، انڈہ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں؛ کتا اور سور اور وہ جانور ان کے ملنے سے (مخلوط طور پر) پیدا ہو، نیز ان کا لعاب، پسینہ، رینٹ اور آنسو، بہنے والا خون (دم مسفوح)، قیح (پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو) اور صدید (کچ لہو)، آدمی کا فضلہ، پیشاب اور پاخانہ، اگرچہ خوراک کی حالت بھی نہ بدلی ہو، اور خواہ وہ فضلہ کسی شیر خواہ بچے کا ہو، انسان اور دیگر جانوروں کا مادہ تولید (منی، مذی، ودی وغیرہ) بھی اسی نجاست غلیظہ کے حکم میں داخل ہیں (دیکھیے عبدالحی لکھنوی : السعایہ، ۱۴۹ ببعد، لاہور ۱۹۷۶ء؛ اختلافی امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے الجزیری، ۱ : ۱۹)۔ منہ بھر کر قے، نشہ آور (مسکر) سیال اشیا، یعنی شراب بشمول الکحل و بیئر وغیرہ اور دیگر منشیات بھی اعیان نجسہ میں سے ہیں، کیونکہ قرآن مجید میں شراب کو رجس (پلیدی) کہا گیا ہے (شامی، ۱ : ۲۳۳؛ مراقی الفلاح، ۱ : ۳؛ عبدالشکور : علم الفقہ، ۱ : ۴۳، مطبوعہ کراچی، ۱۹۶۵ء) اگر دونوں نجاستیں (نجاست غلیظہ و خفیفہ) آپس میں مل جائیں تو ان کا مجموعہ نجاست غلیظہ میں شمار ہوگا.

(۲) نجاست خفیفہ، جو احناف کے نزدیک حالت مجبوری میں بقدر ایک ربع کے معاف ہوتی

ہے ، اور جس کی نجاست اوّل الذّکر سے نسبةً ہلکی اور خفیف سمجھی جاتی ہے ، نجاست حقیقیہ کی دوسری قسم ہے ۔ مندرجہ ذیل اشیا اس زمرے میں آتی ہیں : حلال جانوروں بشمول گھوڑوں کا فضلہ ، حرام اور حلال اڑنے والے پرندوں کا فضلہ بشرطیکہ بدبو دار نہ ہو [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب مآخذ] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے : (۱) فتاوی عالمگیری ، ۱ : ۵۵ تا ٦۷، کلکتہ ۱۸۲۸ء؛ (۲) المرغینانی : کفایہ، ۱ : بمبئی ۱۸٦۲ء، ص ۱۵ ببعد، ۱۴؛ (۳) خلیل بن اسحاق : مختصر، پیرس ۱۲۱۸ھ/۱۹۰۰ء ، ص ۳ ببعد ؛ (۴) الغزالی : الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱ : ٦، ببعد؛ (۵) النووی : منہاج الطالبین، ۱ : ۳٦، ببعد، بٹاویہ ۱۸۸۲ء؛ (٦) ابن الحجر الھتیمی : تحفہ ، قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۱ : ۷۱ ، ببعد؛ (۷) ابوالقاسم النّجفی : شرائع الاسلام ، کلکتہ ۱۲۵۵ھ، ۱ : ۹۲، ببعد ؛ (۸) معجم الفقہ الحنبلی ، کویت ، بذیل مادہ ؛ (۹) معجم الفقہ الظاہری ، بذیل مادہ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

⊗ **نَجْف** : (النّجف) : عراق کے صوبہ کربلا کا آباد و شاداب شہر، جسے کمشنری کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شہر روضہ حضرت علی ابن طالب کرم اللہ وجہہ کی وجہ سے مقدس اور قدیم حوزہ علمیہ ہونے کی بنا پر بہت احترام و عظمت کا مالک ہے .

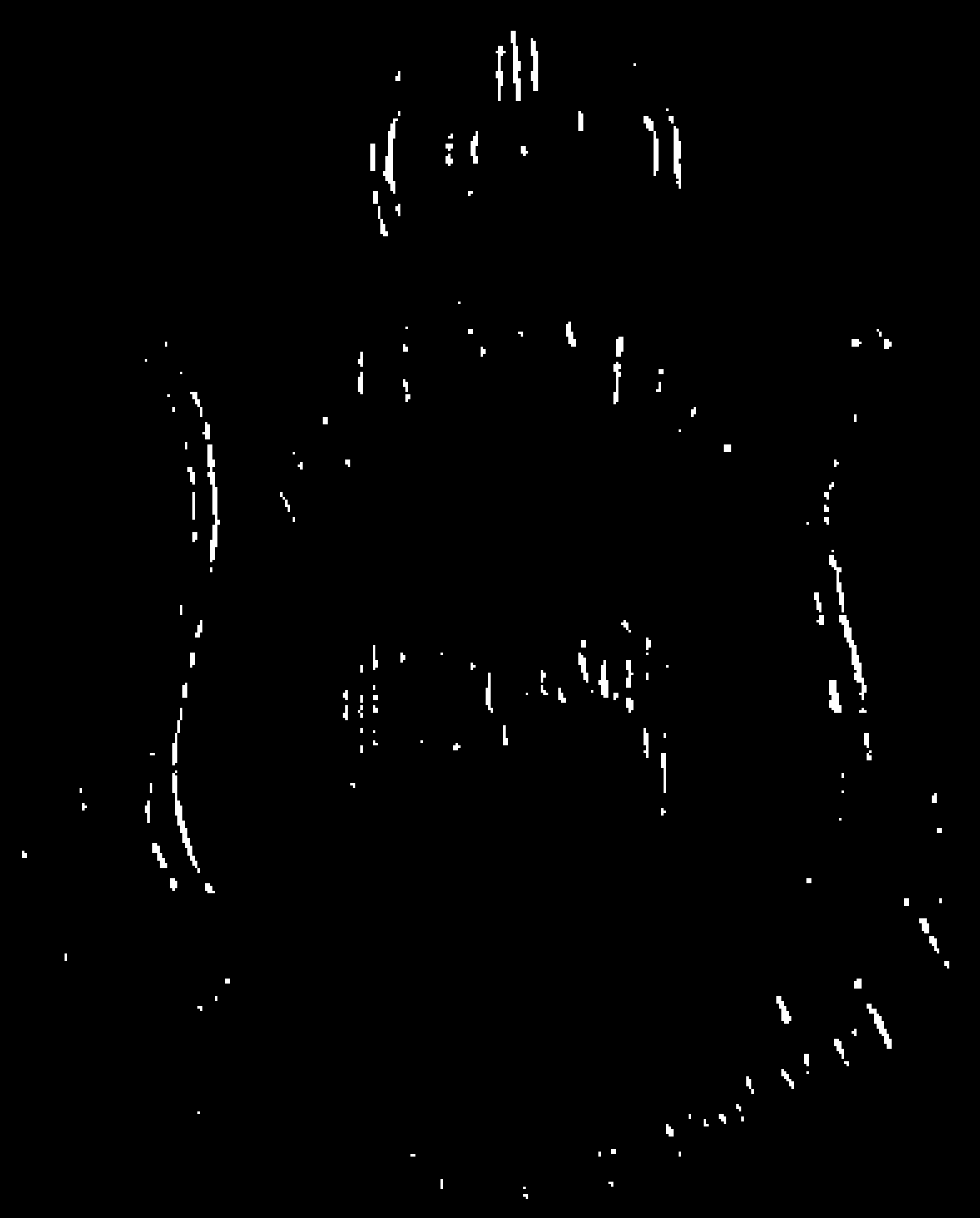
عراق کے مغربی صحرا کا وہ بالائی کنارہ، جو تدریجاً اونچا ہوتا اور وادی السلام سے ہو کر حویش پر بلندی ختم کرکے جنوب مغرب میں نشیبی گہرائی اختیار کر لیتا ہے ۔ حویش سے پہلے نجف کی پرانی آبادی ہے، اس کی نشیبی گہرائی "بحیرہ نجف" کہلاتی تھی ۔ کبھی یہاں کشتیاں لنگر انداز ہوتی تھیں ۔ اب نخلستان اور عمدہ چاولوں کی کاشت ہوتی ہے ۔ مورخین کہتے ہیں کہ اس آبنائے کے خشک ہونے پر اس مقام کو "نے جف" کا نام ملا (شیخ صدوق : علل الشرایع ، ایران ، ص ۳۱ ؛ شیخ محمد تقی : جامعة النجف ، لبنان، ص ۹۲؛ نیز دلیل النجف و تاریخ الکوفہ) .

قدیم مآخذ میں نجف کو بانقیا ، طور ، ربوہ ، غری ، ظہرالکوفہ ، جودی اور لسان بھی لکھا گیا ہے ۔ مشہد علی اس کا صفاتی نام ہے .

۲۱ رمضان ۴۰ھ/٦٦۱ء کو حضرت علیؓ ظہرالکوفہ ، غربی میں سپرد لحد کیے گیے ۔ ملک کی سیاسی صورت حال کی بنا پر حضرت علیؓ کی قبر مخفی رکھی گئی ۔ بنو امیّہ کا دور ختم ہوتے ہی مزار پر لوگوں کی آمد و رفت بڑھی (الکافی، ۱ : ۴۵۴ ، تہران ۱۳۷۴ھ) ۔ امام جعفر صادقؒ نے بتاکید لوگوں کو شوق دلایا ، عراق آنے جانے والوں سے زیارت کی فرمائش کی ۔ کوفے آئے تو اپنے جدِ بزرگوار کی قبر پر خود ہی حاضری دی ۔ ان کے ساتھ متعدد حضرات بھی تھے ۔ اسی دور میں پہلے عبّاسی خلیفہ سفاح کے چچا داؤد بن علی عبّاسی (م ۱۳۳ھ/۷۵۰ء) نے قبر پر ایک قیمتی لکڑی کا صندوق رکھوایا ۔ اس کے بعد سے قبور نجف و کربلا پر صندوق چلے آ رہے ہیں .

تعمیر مزار : مشہور ہے کہ ایک دن ہارون رشید خلیفہ شکار کھیلنے اس علاقے میں آیا اور اس نے کچھ غیبی نشانات دیکھے تو اس پر حاضری دی اور پختہ مزار بنوایا .

ہارون الرشید نے قبر کے گرد خوب صورت سفید چار دیواری اور سرخ پتھر کا گنبد بنوایا، جس پر سبز رنگ کا خول چڑھوایا تھا ۔ یہ خول مدت تک خزانۂ مزار میں محفوظ رہا (ابن طاؤس : فرحة الغدی، نجف ص ۵۱؛ الحلی : الدلائل البرھانیہ،



ص ۸۶۳؛ ابن عنبسه النسابة: عمدة الطالب، ص ۶۳)۔ ہارون الرشید کے شکار کا واقعہ چونکہ تعمیر مزار کا محرک ہوا تھا، اسی بنا پر آج بھی مزار کی ایک دیوار پر صدیوں پرانی یہ تصویر احتیاط کے ساتھ رکھی گئی ہے (جعفر بن باقر: ماضی النجف و حاضرہا، صیدا، ص ۳۰) بنو عباس کے خلفا میں واثق باللہ (م ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) نجف آیا جس کا ثبوت قصیدہ اسحاق بن ابراہیم موصلی کے وہ اشعار ہیں جو تاریخ الکوفہ، میں موجود ہیں اور جن میں واثق باللہ کے نجف آنے اور مزار مقدس کی زیارت کرنے کا ذکر ہے۔ واثق باللہ کے بعد مقتفی نے کئی مرتبہ مزار پر حاضری دی۔ مستنصر باللہ نے ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء کے بعد ضریح کی تعمیر کی اور مزار کی شان و شوکت میں اضافہ کیا، اس نے اس موقع پر عوام کو انعام و اکرام سے بھی نوازا (فرحة الغری والدلائل البرہانیہ)۔

بنو عباس کے علاوہ بہت سے ارباب اقتدار نے وقتاً فوقتاً عمارت کی تعمیر، توسیع و تزئین و آرائش اور وقف و آباد کاری میں حسب حیثیت حصہ لیا۔ اسی طرح نجف کی آبادی تدریجاً بڑھنے لگی، علما و طلبہ کوفہ و بغداد سے یہاں جمع ہونے لگے۔ اس سلسلے میں پہل سادات نے کی۔ ۲۴۹ھ میں جب یحیٰی بن عمر حسینی نے کوفے میں خروج کیا تو عراق کے حسینی سادات ذرا ابھرے۔ ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں مستعین نے انھیں شہید کروا دیا، مگر ان کے فرزند عمر نے عزت و اقتدار حاصل کیا اور انھوں نے مشہد علوی کی تجدید و اصلاح کرائی (ماضی النجف، ص ۳۲)۔

تیسری صدی ہجری کے وسط میں طبرستان کے علوی حکمرانوں میں زیدیوں کے داعی محمد بن زید (م ۲۷۰ھ/۸۸۴ء) نے ایران سے قیمتی پتھر بھیج کر حسینی و مشہد علوی کی تعمیر و تزئین کی۔ انھوں نے مزار پر شاندار گنبد کے علاوہ ایک بڑا احاطہ بھی بنوایا جس میں ستر محرابیں تھیں تاکہ زائرین حرم میں دھوپ اور بارش سے محفوظ رہیں۔ اس زمانے میں نجف کی آبادی میں سادات و اشراف کا خاص درجہ تھا۔ حسن بن یحیٰی اور محمد بن زید نے ان لوگوں کے لیے ہدایا بھیجے اور املاک وقف کیں۔

۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں موصل کے ایک رہنما عبداللہ بن حمدان نے قوت و اقتدار حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی تو نجف کی آبادی اور مزار علوی کی تزئین اور آرائش پر توجہ صرف کی۔ اس نے حجرے میں چاندی اور شیشے کے قیمتی آلات نیز فرش فروش ہدیہ کیا۔ ۲۸۶ھ میں محدث بزرگ محمد یحیٰی شیبانی حج سے واپسی میں کربلا و نجف کی زیارت کو آئے تو انھوں نے ان شہروں کو زائرین سے آباد دیکھا (محمد حسن: مدینة الحسین، کربلا، ص ۹۸)۔

۳۶۹ھ/۹۸۰ء میں عمران بن شاہین نے قبول دعا و صحت یابی کے بعد ایک مسجد بنوانے کے علاوہ اہل نجف کو داد و دہش سے نوازا اور روضہ کو قیمتی سامان سے آراستہ کیا۔ حرم نجف میں اب بھی "ایوان عمران" کے نشان محفوظ بتائے جاتے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بنو بویہ نے سیاسی قوت حاصل کی اور بغداد کی حکومت میں سیاہ و سفید کے مالک بن گئے۔ اس خاندان میں سے عضدالدولہ نے نجف و کربلا پر بہت زیادہ توجہ کی۔ حضرت علیؑ کے روضے کو از سر نو بنایا۔ اس کی عمارت، صحن، مسجد اور متعلقہ حصوں کی تعمیر از سرنو کرائی، دیواروں پر لکڑی کا کام کرایا، چھت میں اعلیٰ درجے کی قندیلیں لگوائیں، قبر پر نہایت نفیس لکڑی کا صندوق رکھوایا اور اس پر نازک

چاندی کا کام کروایا۔ ایوان میں قیمتی پردے اور قالین ، شمع دان رکھوائے اور خوشبو کا اہتمام کیا۔ شہر کے گرد حصار اور اندر زائرین و علما کے لیے مکانات بنوائے اور ان کے ساتھ بڑے بڑے وقف قائم کیے۔ عضدالدولہ کے بعد اس کی اولاد اور اخلاف نے نجف کی توسیع و ترقی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ان کے ساتھ حمدانی بھی پوری طرح اس شہر کی زیب و زینت اور ظاہری و معنوی رونق بڑھانے کے لیے کوشاں رہے۔ حدود ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء میں ابو محمد حسن بن سہلان وزیر سلطان الدولہ بویہی نے نجف کی شہر پناہ دوبارہ بنوائی (ماضی النجف ، ص ۴۲)۔ چونکہ بنی بویہ کھلم کھلا شیعہ تھے اس لیے ان کے دور میں شیعوں کو اپنے مراسم کے ادا کرنے اور علانیہ جلسہ و جلوس و زیارت کے مواقع ملے۔ ۳۵۳ھ/۹۶۴ء سے بغداد کے شیعہ غدیر و محرم و رمضان کے مراسم ادا کرنے کے لیے جلوس لے کر نجف و کربلا آنے لگے۔ زائروں کا دستور تھا کہ قافلے کی صورت میں بغداد آتے اور وہاں سے سفید علم لے کر نجف جاتے تھے (محمد صادق : مقدمہ کتاب الرجال للطوسی ، نجف ص ۱۷)۔ ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں جب بغداد کے محلہ کرخ میں فرقہ وارانہ فساد ہوا ، اور علما و اکابر کے گھر اور مدرسے جلے ، کتب خانے تباہ ہوئے اس کے نتیجے میں بغداد سے بہت سے لوگ نجف ہجرت کر گئے۔ مہاجرین میں شیخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی بھی تھے۔ شیخ طوسی نے نجف پہنچ کر شاندار طریقے سے مدرسے کی تاسیس جدید کی ، جس کے بعد نجف علوم دین کا شہر بن گیا .

۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء میں ملک شاہ سلجوقی نجف آیا اور از راہِ عقیدت مزار حضرت علیؓ کی خدمت کی۔ شہریوں کو مال و دولت سے نوازا۔ ملک شاہ کے بعد اس کا بیٹا سنجر بھی جب نجف آیا، تو اس نے بھی امرائے سابق کی طرح مزارِ علوی میں ہدیے اور نذرانے پیش کیے۔ مزید برآں اس نے نجف کے شہریوں کو پانی بدقت ملنے کی شدید زحمت میں مبتلا پایا، اس نے نہر یا متبادل انتظام کرنے کا حکم دیا ، لیکن چونکہ کوفے سے نجف کی بلندی تقریباً پینتیس میٹر تھی، اس لیے منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا اور مدتوں اہل نجف پانی کی تکلیف سے دو چار رہے۔ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء میں عطا ملک جوینی نے فرات سے نہر نکال کر اقلیدسی اصولوں پر دور دراز چکر دے کر نجف تک پانی پہنچایا ، نہر شہر کے نیچے سے گزرتی تھی ، شہر کے لوگ کنویں کھود کر پانی حاصل کرتے تھے اسے "قنات" کہتے ہیں۔ اس نہر کے نگران تاج الدین تھے، اس لیے نہر کا نام "تاجیہ" پڑا ، یہ نہر دوبارہ شاہ اسماعیل نے صاف کروائی۔ سلطان سلیمان قانونی کے بعد ترکوں نے پھر قناتی نظام کو درست کرایا۔ الحیدریہ کی نہر سلطان عبدالحمید ثانی نے بنوائی۔ ۱۹۱۲ء میں فرات کا پانی لوہے کے پائپ کے ذریعے لایا گیا۔ آج کل قنات کا نظام ٹیوب ویل سے بدل گیا ہے .

چھٹی صدی کے خاتمے کے قریب ناصر الدین اللہ عباسی نجف آیا اس وقت مزار اور شہر آراستہ تھے ، مدارس و مساجد آباد تھیں ، خلیفہ نے مزار پر ایک ضریح نذر کی اور شہریوں کو تحف و ہدایا دیے۔ اسی زمانے میں عبدالکریم بن احمد بن طاؤس حسینی (م۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء) نے نجف پر کتاب لکھی جس کا نام "فرحی الخری بصرحتہ القری" ہے اس کتاب کا خلاصہ مع اضافہ جمال الدین ابومنصور حسن بن مطہر حلبی (م۷۲۶ھ/۱۳۲۵ء) نے "الدلائل البرہانیہ فی تصحیح الحضرة الغرویہ" کے نام سے مرتب کیا .

ابن بطوطہ ۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء میں قادسیہ سے

نجف پہنچا۔ اس نے نجف کی وسعت، آبادی، بازار، مساجد، مدارس، رسوم و آداب پر اھم اطلاعات مہیا کی ھیں۔ اس نے مزار کی نقشہ کشی حرم کی چار دیواری اور اس کے دروازوں سے شروع کی ھے۔ وہ "باب حضرت" کے اندر ایک بڑے مدرسے کا پتا بتاتا ھے، جس میں طلبہ اور صوفیہ کی رھائش تھی۔ مہمان خانہ اور اس کے آداب، باب القبّہ اور اندرون حرم جانے کا طریقہ بھی وھی بیان کرتا ھے، جو کم و بیش آج تک باقی ھے۔ ابن بطوطہ کے بقول نجف میں کوئی والی نہیں۔ نقیب الاشراف ھی وھاں کے نظم و نسق کی دیکھ بھال کرتا ھے (دیکھیے ابن بطوطہ: رحلۃ) مسلمان سلاطین و امرا کے آداب میں یہ بات داخل رھی ھے کہ مکہ و مدینہ، نجف و کربلا، کاظمین و سامرا کے باشندوں کی مدد اور مقامات مقدسہ کی دیکھ بھال کے لیے بڑی بڑی رقمیں بھیجا کرتے تھے۔ خلیق احمد نظامی نے محمد شاہ تغلق (م ۷۵۲ھ/ ۱۳۵۱ء) کے بارے میں لکھا کہ اس نے بغدن نامی امیر کے ھاتھ ایک کڑور تنکے عراق کے مقامات مقدسہ میں تقسیم کرنے کے لیے بھیجے (سلاطین دھلی کے مذھبی رجحانات، ص ۲۸)۔

نجف کی تاریخ کا اھم دور صفوی بادشاھوں کا دور ھے۔ اس زمانے میں شاہ اسماعیل اول نے ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں نجف کو از سرنو تعمیر کروایا۔ صدیوں پرانے صندوق کو بدل کر نیا صندوق رکھا۔ بہت بڑا وقف قائم کیا۔ علما اور عوام کی امداد کی، نہر نجف کو جاری کیا۔ ۹۵۸ھ/ ۱۵۵۰ء میں شاہ عباس اول نے، ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء میں مرزا تقی وزیر شاہ نے، ۱۰۴۲ھ/۱۶۳۳ء میں شاہ صفی اول نے مزار اور شہر کو چار چاند لگا دیے۔ ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء میں عثمانی بادشاہ سلطان مراد نے غیر معمولی دریا دلی سے نجف و آستان علوی کی مرمت و تجدید کی (ماضی النجف، ص ۱۴۹) نادر شاہ ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں زیارت مزار علوی کے لیے نجف آیا تو گران بہا تاج، سونے کی بھاری زنجیر، جواھر نگار مجمر، اگردان، شمع دان نذر کیا؛ ایوان و عمارات پر طلا کار اور کاشی کار کا کام کرایا۔ قبر انور پر اب تک لکڑی کا صندوق تھا اس نے فولاد کی طلا کار ضریح نصب کی۔ گنبد پر سونے کا ملمع کرایا، شہر پناہ کو از سر نو بنوایا۔ شہر کو پانی کی بہمرسانی کے لیے حکم دیا کہ جہاں جہاں مٹی اور ریت کا دباؤ زیادہ ھو وھاں تانبے اور سیسے سے نالیاں بنا دی جائیں (تفصیل کے لیے دیکھیے جہان کشائی نادری، لاھور ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۰۵)۔

۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء میں فتح علی شاہ قاچار نے پانچ سال میں بیرونی خندق، شہر پناہ اور مضبوط برجوں اور دروازوں سے نجف کو قلعہ بند کر دیا۔ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء میں ناصر الدین شاہ قاچار زیارت کو آیا تو اس نے بھی حرم اور شہر میں ضروری اضافے اور تزئین و آرائش کا کام کرایا۔ ھر چیز کو باقاعدہ رکھنے کی ھدایت کی۔ ایک تاج نذر کیا، جس کے ھیرے پر سورۃ الملک کندہ تھی۔ فولادی صندوق پر چاندی کا صندوق رکھوایا۔ اس وقت تک سلطان محمد جعفر فرزند کا وہ قیمتی چوبی صندوق مزار پر موجود ھے جس کی تاریخ نذر ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء ھے (شیخ محمد حسین: مشہد الامام، بغداد، ص ۲۰۹)۔

برصغیر اور نجف: تعمیر و ترقی نجف کے ضمن میں برصغیر کے ارباب ھمت کا تذکرہ بھی ضروری ھے۔ عراق و ایران سے اس علاقے کے سیاسی و مذھبی روابط ھمیشہ استوار رھے۔ مسلمانوں کی ابتدائی آمد سے لے کر انگریزوں کے آخری دور تک یہاں کی حکومتیں مقامات مقدسہ سے اپنی

عقیدت کا اظہار کرتی رہیں۔ ہر دور میں نجف کے علماء، سادات اور شعرا درباروں میں آئے؛ علاوہ ازیں یہاں کے سلاطین نے جب بھی سفارت کار بغداد بھیجے تو عتبات عالیات کے لیے تحف و ہدایا ارسال کیے۔

دکن کے سلطان نظام شاہ اور محمد شاہ کی والدہ نے زر کثیر سے مستحقین کربلا و نجف کی مدد کی، حرم کے لیے نذرانے بھیجے ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں ملّا شاہ طاہر، اور ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں احمد نظام شاہ، ۹۶۱ھ/۱۵۵۳ء میں برہان نظام شاہ اور ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء میں مرتضٰی نظام شاہ فوت ہوئے تو ان کی لاشیں کربلا میں دفن کرنے کے لیے گئیں اور نجف و کربلا کے لیے شاہی وقف قائم ہوئے۔ (رہبر زائران، لکھنؤ، ص ۱۰۲)۔ نظام شاہی سلاطین کے حریف قطب شاہی خاندان کے فرمانروا بھی ان سے پیچھے نہ تھے۔

نجف و کربلا کی تاریخ میں نوابان اودھ کی خدمات آج تک یادگار ہیں۔ نواب آصف الدولہ نے سات لاکھ روپے عراق بھیجے، جن سے نجف و کربلا میں بڑی بڑی تعمیرات مکمل ہوئیں۔ ایک نہر بنی جو اب تک نہر آصفی کہلاتی ہے (نجم الغنی: تاریخ اودھ، ۲: ص ۲۴۵، لکھنؤ)۔ آصف الدولہ کے دور میں غفران مآب نجف گئے اور وہاں سے سند اجتہاد لے کر لکھنؤ آئے جن کی سعی سے کچھ دن بعد لکھنؤ نجف ہند سمجھا جانے لگا۔ اودھ کے پانچویں فرمانروا غازی الدین حیدر نے سرکار کمپنی بہادر کو ایک کروڑ روپے اس شرط پر دیے کہ پانچ لاکھ روپے سالانہ میں سے ڈھائی لاکھ روپے نجف و کربلا کے عالم بزرگ کو بھیجے جائینگے۔ مبارک محل کی تنخواہ دس ہزار روپے تھی۔ انھوں نے وصیت کے ذریعے اپنے بعد وہ روپیہ بھی نجف و کربلا کے لیے مخصوص کر دیا، یہ معاہدہ محرم ۱۲۴۱ھ/۱۷ اگست ۱۸۲۵ء کو مکمل ہوا اور مدت تک تین لاکھ روپے سالانہ "خریرہ اودھ" کے نام سے عراق جاتے رہے اور مدارس و طلبہ نجف پر خرچ ہوتے رہے۔

محمد علی شاہ م ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء نے ڈیڑھ لاکھ روپے بھیجے جن سے عام تجدید و تعمیر نجف و کربلا ہوئی۔ پندرہ ہزار روپے امجد علی شاہ نے بھیجے کہ نجف میں نہر کو درست کیا جائے چنانچہ ۱۲۶۳ھ میں یہ کام انجام کو پہنچا (سید احمد: ورثۃ الانبیا، لکھنؤ، ص ۱۱۸)۔ نواب ملکہ جہاں اہلیہ محمد علی شاہ اودھ (م ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) زیارت کے لیے گئیں وہاں بہت بڑی سرا بنوائی، مکان خریدے اور وقف کیے۔ نجف میں انھوں نے اپنے شوہر کا تاج اور شمشیر نذر کی۔

نوابانِ مرشد آباد و حیدرآباد و رام پور، فیض آباد و محمود آباد، خیر پور و لاہور کے اوقاف و خدمات کی فہرست طویل ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ افتخار کیا کم ہے کہ آج نجف اشرف کا سب سے بڑا درس مسجد ہندی میں ہوتا ہے، جو سید محمد خان ہندی نے ۱۳۱۰ھ میں تعمیر کی۔ قزلباش نواب کا مدرسہ اپنی کاشی کاری اور خوبصورتی اور فیض رسانی کی وجہ سے لاہور کی خدمت کا نشان امتیاز ہے۔

مدارس نجف: نجف بارہ سو برس سے اسلامی (بالخصوص شیعی) دانش گاہ بنا ہوا ہے، موجودہ حکومت سے پہلے اسی فیصد آبادی علما و طلبہ کی تھی، گلیوں بازاروں میں عمامہ و عبا پوش، بغل میں کتابیں دبائے گروہ در گروہ طلبہ نظر آتے تھے۔ فقہ و اصول میں بارہ بارہ ہزار طلبہ شرکت کرتے تھے۔

مزار مبارک حضرت علیؓ: مزار علوی شہر

نجف کا سب سے بڑا مزار ہے، مزار کا گنبد اپنی ہیئت کے لحاظ سے بہت خوبصورت و متناسب ہے۔ بھاری گنبد اور اونچے کلس پر سونے کا کام دن رات چمکتا اور دور سے نظر آتا ہے۔ دونوں طلائی میناروں اور گنبد کی خوشنمائی ہی نجف کا اصل حسن ہے۔ حرم کی چار دیواری میں باب قبلہ، باب طوسی، باب الساعة جیسے دروازوں سے صحن میں داخلہ ہوتا ہے۔ وسیع صحن کے درمیان مزار کی سنگیں عمارت خوبصورت اور فن تعمیر کا شاہکار ہے۔ بہت اونچا نفیس پتھروں کا برآمدہ، اس کے دونوں طرف دو مینار ہیں۔ دونوں میناروں کے وسط میں بلند و طلائی دروازہ ہے، جس کی محراب اور طاق در طاق ڈاٹ پر سونے سے رات کو دن اور دن کو سورج کی پاسبانی کا گمان ہوتا ہے، ایوان میں داخل ہونے کے لیے طلائی دروازہ ہے۔ بالائی گنبد کے حدود میں "یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ" اور منیاروں کی طلا کاری پر " الله اکبر۔ الله اکبر ۱۱۵۶ھ" درج ہے۔ اسی تاریخ کے ساتھ محمد علی اصفہانی نے سورہ فتح لکھی ہے۔ در و دیوار پر کاشی کا کام بیحد نفیس ہے۔ اس پر خوش نویسوں کے لکھے ہوئے اشعار، آیات اور کتبات مستزاد ہیں۔ ضریح کا ایوان مربع ہے اور بڑے ہال میں مجوف گنبد کا اندرونی حصہ اور چھت، گوشے اور ان میں ہندسی محرابیں، قوسین اور فنی نزاکتیں ان کے اندر باریک و لا جواب شیشہ کاری اور روشنی، وسط میں چاندی سونے کی نفیس ضریح ہے، جس پر چاندی کی جالی ہے، موجودہ ضریح ۱۳ رجب ۱۳۶۱ھ/۱۹۴۲ء کو ملّا طاہر سیف الدین نے نصب کی تھی، ضریح کے اندر صندوق، اس کے اوپر دو قدیم قرآن مجید کے قلمی نسخے رکھے گئے ہیں، جن میں ایک بخط حضرت علیؓ اور دوسرا بخط امام حسنؓ ہے۔ ضریح کے اوپر مخمل کی چادر ہے اس پر

چھت میں لٹکے ہوئے جھاڑ فانوس، سونے کی بھاری قندیلیں اور جواہرات کے ہدیے، زمین پر اعلیٰ درجے کے پتھروں کا فرش اور بے حد قیمتی قالین ہیں۔ پہلو میں رواق ہیں، جن میں داخلے کے چار دروازے ہیں: باب طلا، باب طوسی کے مقابلے میں باب فضہ، باب راد اور چوتھا دروازہ بھی چاندی کا ہے۔ رواق کے شمالی رخ پر منبر ہے جس پر منبت کاری کی گئی ہے۔ مغربی رواق میں بڑا سا کمرہ یا توشہ خانہ ہے.

مدارس: نجف دراصل شہر علم ہے۔ اس میں کم و بیش بیس مدرسے ہیں۔ نجف و کربلا، قم اور مشہد میں مدرسہ اس عمارت کو کہتے ہیں جس میں طلبا رہتے ہیں اور پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ یہ مدرسے بڑی خوبصورت دو منزلہ اور سہ منزلہ عمارتوں پر مشتمل ہیں۔ ایک ایک مدرسے میں دو دو سو، بلکہ اس سے زیادہ طلبہ رہتے ہیں۔ ہر مدرسے میں بڑے بڑے تہ خانے ہیں جو گرمی کے موسم میں ٹھنڈے رہتے ہیں۔ سب سے بڑا مدرسہ "مدرسہ کاظم یزدی" ہے۔ "مدرسہ اخوند" کے نام سے تین مدرسے، دو مدرسے حسین خلیلی کے نام سے، مدرسہ ہندی تعمیر نواب فتح علی خان قزلباش، مدرسہ کلانتر جسے جامعة النجف کہتے ہیں بہت مشہور ہیں۔ نجف کا یہ مدرسہ جدید وسیع و عریض انگریزی طرز کا ہے۔ اسی طرح مدرسہ خونی بھی۔ ان مدرسوں میں متعدد ممالک سے آئے ہوئے طلبہ رہتے ہیں۔ مگر ۱۳۸۰ھ کے انقلاب کے بعد نجف علما و طلبہ سے خالی ہو چکا ہے.

نجف میں درس مساجد میں ہوتا ہے، گھروں پر اور مدرسوں میں نجی سبق پڑھائے جاتے ہیں۔ درس خارج کے لیے مسجدیں استعمال ہوتی ہیں۔ جس کا طریقہ یہ ہے کہ سو سے ہزار طلبہ تک مسجد میں جمع ہوتے ہیں، استاد منبر پر

بیٹھ کر لیکچر دیتا ہے ، سوالوں کے جواب اور بحث و مباحثہ ہوتا ہے ۔ عموماً اصول فقہ اور فقہ استدلالی کے کم از کم دو الگ الگ بڑے عالم مدرس ہوتے ہیں ۔ فارغ التحصیل طلبہ ، استاد کی تقریر لکھتے جاتے ہیں یا پھر درس کے بعد فوراً مذاکرہ و مباحثہ ہوتا ہے، یہی درس ، اجتہاد کی صلاحیت ابھارتے ہیں اور اسی سے فارغ ہو کر طلبہ مجتہد بنتے ہیں ۔ اس قسم کی تدریس اور مدارس کی وجہ سے نجف کا نام ”حوزہ علمیہ“ رکھا گیا ہے .

نجف میں شیعہ مذہب کے نامور عالم و مدرس ہمیشہ سے رہتے چلے آ رہے ہیں ۔ عموماً ”مرجع اکبر“ اسی شہر میں رہتے ہیں ۔ گزشتہ دنوں آیت اللہ سید محسن الحکیم مرجع اکبر تھے ۔ ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء میں ان کی رحلت کے بعد مرجع اکبر دو قرار پائے ۔ آیت اللہ سید ابو القاسم الخوئی جو اب بھی نجف میں ہیں ، دوسرے آیت اللہ سید باقر الصدر تھے جو شہید کر دیے گئے .

نجف فقہ و اجتہاد کا مرکز ہے (رکؔ بہ مقالہ جعفری) یہاں خصوصیت کے ساتھ صرف و نحو ، معانی و بیان ، لغت و ادب ، درایت و حدیث ، تفسیر و منطق و فلسفہ ، و حساب ، تاریخ و عقائد ، کلام و علم الاخلاق بطور مقدمہ ، بطور بنیاد اصول الفقہ و فقہ استدلالی کا درس ہوتا ہے .

طلبہ کے اخراجات مراجع برداشت کرتے ہیں ۔ حکومت سے کسی قسم کی امداد نہیں لی جاتی ۔ عام دنیا کے شیعہ خمس و زکوٰۃ و اموال واجبہ مراجع کو بھیجتے ہیں اور وہ سب کچھ طلبہ و مدارس پر خرچ کر دیتے ہیں .

کتاب خانے : نجف کا شمار دنیا کے قدیم ترین مراکز درس میں ہوتا ہے ۔ یہاں کے علما ہزار سال سے علوم اسلامی کی خدمت انجام دے رہے ہیں، اس لیے ہر گھر میں کتابیں اور ہر گلی میں کتاب خانے ہیں ۔ آج کل بڑے اور مشہور کتاب خانوں میں شیخ عبدالحسین الامینی کا کتاب خانہ ، امیرالمومنین اور سید محسن الحکیم کا مکتبۃ الحکیم بہت اہم ہیں .

نجف جدید شہری ضروریات سے آراستہ ہے ۔ تجارت ، صنعت و حرفت ، جدید مدارس ، ہسپتال ، تفریح گاہیں ، آثار قدیمہ سب کچھ موجود ہے ۔ عرب ادیب و خطیب ، مصنف و ناشر بکثرت ہیں ۔ شہر کی چار دیواری توڑ دی گئی ہے اور شہر ہر طرف پھیل چکا ہے ۔ قدیم وضع کے مکان کم ہوتے جا رہے ہیں ۔ پرانی بستیاں اور محلے کھد چکے ہیں ، چوڑی سڑکیں اور کشادہ بازار بن گئے ہیں .

مآخذ : (۱) جعفر بن باقر : ماضی النّجف و حاضر ھا، صیدا، لبنان، ۱۳۵۳ھ؛ (۲) عبدالهادی الفضلی : دلیل النجف الاشرف، عراق ۱۳۸۶ھ؛ (۳) مرتضٰی حسین فاضل : تاریخ عتبات عالیات ، قلمی ،مملوکہ مقالہ نگار؛ (۴) وہی مصنف : حیات حکیم ، لاہور ؛ (۵) محمد تقی آل الفقیہ : جامعة النجف فی عصر ھا الحاضر ، لبنان ۱۳۸۸ھ ؛ (٦) غلام السیدین ہندی : مرکز علم نجف اشرف، فیض آباد، ہند، ۱۹۶۹ء؛ (۷) سید حسین براقی : تاریخ الکوفہ ، نجف، ۱۹۶۰ء؛ (۸) سید طیب جزائری : تاریخ کربلا و نجف ، لاہور ۱۹۶۲ء ؛ (۹) محمد صادق بحر العلوم : مقدمة رجال الطوسی ، نجف ۱۹۶۱ء ; (۱۰) عبدالکریم بن احمد ابن طاؤس : فرحة الغدی ، نجف ؛ (۱۱) جمال الدین ابو منصور حسن بن مطہر حلبی : الدلائل البرهانیه فی تصحیح الحضرة الغدویه ، طبع مشمول در تعلیقات کتاب الغارات ثقفی ، مطبوعہ طہران (بدون تاریخ)؛ (۱۲) ابن عنبہ جمال الدین : عمدة الطالب، نجف ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) محمد حسن مصطفٰی : مدینۃ الحسین،

ایران ۱۳۶۸ھ؛ (۱۴) ابن بطوطہ : رحلۃ ، قاہرہ ؛ (۱۵) شیخ محمد حسین ، کاشف الغطا : مشہد الامام، بغداد ؛ (۱۶) غلام حسن : رہبر زائران ، آگرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۱۷) محمد ہاشم خراسانی : منتخب التواریخ ، تہران ، ۱۳۴۷ شمسی .

(مرتضٰی حسین فاضل)

اَلنَّجْم : (ع ؛ ج : اَلنُّجُوْم : ستارہ)؛ قرآن حکیم کی ایک مکّی سورۃ کا نام، جس میں ۳ رکوع اور ۶۲ آیات ہیں؛ عدد تلاوت ۵۳، اور عدد نزول ۲۳ ہے، سورت کا نام اس کی پہلی آیت : وَالنَّجْمِ اِذَا ھَوٰی ۝ [(۵۳ [النجم] : ۱)، یعنی قسم ہے ستارے کی جب وہ غائب ہونے لگے] کے ابتدائی کلمے سے ماخوذ ہے؛ اس لیے اسے وَالنَّجم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے (روح المعانی، ۲۷ : ۴۴) ۔ جمہور علما کے نزدیک یہ پوری سورت مکّی ہے، لیکن ابن عباس ؓ اور عکرمہ ؒ سے روایت ہے کہ اس سورت کی آیت ۳۲ مدینہ منورہ میں نازل ہوئی تھی ، جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں فواحش، یعنی موجب حد گناہوں اور کبائر، یعنی عذاب آخرت کے مستوجب گناہوں کا ذکر ہے اور مکہ مکرمہ میں چولکہ حدود کے احکام نہ تھے لہٰذا یہ آیت مدنی ہے (الاتقان، ۱ : ۱۸)، لیکن اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مکہ میں بھی اجمالاً شرک و کفر سے بچنے کی تلقین کی جاتی تھی اور فواحش و کبائر مشرک و کفر کے لوازم ہیں ۔ اس لیے اصل کلی کے طور پر ان کا مکّہ مکرّمہ میں نزول ہوا ۔ مدینہ منورہ میں ان احکام کی تفصیل بیان ہوئی (مواہب الرحمٰن ، ۲۸ : تا ۴۴ تا ۴۵) ۔ زمانۂ لزول اور اس کے نزول کے تاریخی پس منظر کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، ۵ : ۱۸۸ ۱۹۰ : ما قبل اور ما بعد سورت سے تعلق کے لیے البحر المحیط، ۸ : ۱۵۷ و ۱۷۲) .

سورۃ اَلنَّجْم کا موضوع وہی ہے جو دیگر مکّی سورتوں کا ہے ، یعنی بنیادی عقائد ، وحی، توحید اور آخرت کا اثبات اور کفر و شرک کا بطلان ۔ سورت کے شروع (آیت ۱ تا ۱۸) میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وَسَلَّم کی رسالت کی تصدیق کی گئی ہے اور وحی کی حقّانیت کو بیان کیا گیا ہے ۔ اللہ تعالٰی النجم یعنی ستارے کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم بہکے اور بھٹکے نہیں ، جیسا کہ کفّار عرب (معاذ اللہ) کذب و افترا کرتے تھے ، اور جو کچھ آپ ؐ پیش کر رہے ہیں وہ آپ کا اپنا من گھڑت نہیں، بلکہ خالص وحی الٰہی ہے اور اس کا وحی الٰہی ہونا کوئی آپ ؐ کے گمان یا قیاس کا نتیجہ نہیں بلکہ آپ ؐ کے یقین پر مبنی ہے، کیونکہ آپ ؐ نے وحی لانے والی ہستی جبریل ؑ امین کو ان کی اصل صورت میں خود دیکھا ہے، وہ بھی دوبار ، پہلی مرتبہ مطلع آفتاب کے پاس جبکہ جبریل امین ؑ آپ ؐ کے اتنے قریب تھے کہ درمیان میں صرف دو ہاتھ کا یا اس سے بھی کم فاصلہ تھا اور دوسری بار شب اسرا کو ۔ آپ ؐ کی آنکھوں نے جو کچھ دیکھا آپ کے دل نے اس کی تصدیق کی ۔ اس کے علاوہ بھی آپ ؐ آسمان پر سِدرۃ المُنتہٰی کے پاس اللہ تعالٰی کے بڑے بڑے عجائبات کا مشاہدہ کر چکے ہیں ۔ (قرآن عظیم میں شدید القُوٰی اور ذُومِرَّۃ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جن سے مراد جبریل امین ؑ ہیں ۔ بعض روایات کی رو سے یہاں شب معراج میں حضور ؐ کی رؤیت باری تعالٰی کا ذکر ہوا ہے، لیکن اکثر مفسرین نے اسے درست تسلیم نہیں کیا؛ ان کے نزدیک یہاں رؤیت جبریل ؑ ہی کا ذکر ہوا ہے اور رؤیت باری تعالٰی سے متعلق روایات اگر صحیح ہیں تو وہ کسی اور واقعے سے متعلق ہیں

دیکھیے ابن کثیر : تفسیر ، ۴ : ۲۴۷ تا ۲۵۳، فتح التقدیر ، ۵ : ۱۰۲ تا ۱۰۴ ، روح المعانی، ۲۷ : ۴۷ تا ۵۴ ، تفسیر القاسمی، ۱۵ : ۵۵۵۵ تا ۵۵۷۰، مواھب الرحمٰن، ۲۷ : ۵۰ تا ۷۰ ، نیز دیکھیے ۸۱ [التکویر] : ۲۳ اور اس کی تفسیر) .

نبی کریمؐ کی رسالت اور آپؐ کی دعوت کی حقانیت بیان کرنے کے بعد کفّار کے دین کے کھوکھلے پن اور بے بنیاد ھونے کا ذکر کیا گیا ھے (آیت ۱۹ تا ۳۰) اور بتلایا گیا کہ لات ، عُزّیٰ اور منات محض نام ھیں، ان میں الوھیّت کی کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی؛ نہ تو یہ نفع پہنچا سکتے ھیں اور نہ نقصان ۔ یہ کافر فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں قرار دیتے ھیں اور ملائکہ کی شفاعت پر تکیہ کیے بیٹھے ھیں؛ ان کے عقائد کی بنیاد کسی علم یا دلیل پر نہیں، بلکہ یہ محض ان کے اوھام ھیں، جن کو وہ اپنے دنیوی مفادات کی خاطر حقیقت سمجھ بیٹھے ھیں ، حالانکہ حقیقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ۔ اصل بات یہ ھے کہ انھوں نے اس دنیا ھی کو سب کچھ سمجھ لیا ھے ، اُخروی زندگی کی انھیں کوئی پروا نہیں ، جبکہ یہ امر واقعہ ھے کہ آخرت میں حساب اعمال ھوگا ، اللہ تعالیٰ جو پوری کائنات کا مالک و مختار ھے ، ان نیکو کاروں کو انعامات سے نوازے گا ، جو کبیرہ گناھوں اور فواحش کا ارتکاب کرنے کے عادی نہیں ، البتہ کبھی کبھار بھول چوک سے مرتکب ھونے کے بعد توبہ کر لینے والوں کو وہ معاف کر دے گا ، کیونکہ وہ بہت مغفرت کرنے والا ھے (دیکھیے کتب تفسیر میں آیت ۳۲ کی تفسیر)۔ مفسرین نے آیت میں وارد لفظ اِلَّا اللَّمَمَ کی صحابہ کرامؓ کے اقوال کے حوالے سے مختلف توضیحات پیش کی ھیں ، بعض کے نزدیک اِلَّا اللَّمَمَ سے مراد صغیرہ گناہ ھیں اور بعض کے نزدیک اس سے مراد کبیرہ گناھوں کا کبھی کبھار مرتکب ھو کر ، ان سے تائب ھو جانا ھے ، لیکن اس کے بعد اللہ تعالیٰ کو جو واسعُ المَغفرہ بتایا گیا ھے اس کی مناسبت سے مؤخرالذّکر معنی ھی زیادہ صحیح ھیں (دیکھیے فی ظلال القرآن، ۲۷ : ۶۳)؛ صحف ابراھیمؑ و موسیٰؑ میں مذکور اس اصول کو بھی یہاں بیان فرمایا گیا ھے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا بوجھ نہیں اٹھائے گا ، ھر ایک کو صرف اپنے اعمال ھی کے مطابق جزا و سزا ملے گی ۔ (میّت کو ایصال ثواب کی بابت تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے کتب تفسیر میں آیت ۳۹ کی تفسیر) .

آخر میں قوم عاد ، قوم نوح کی ھلاکت کا ذکر کرکے کفّار کی تنذیر کرنے کے بعد سورت کا خاتمہ نہایت مؤثّر انداز میں اس بات پر کیا گیا ھے کہ قیامت کی گھڑی قریب آ لگی ھے اور اس کے آنے سے پہلے حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور قرآن کے ذریعے لوگوں کو اسی طرح خبردار کیا جا رہا ھے جس طرح پہلی قوموں کو کیا گیا تھا ۔ کفار کو سرزنش کرتے ھوے فرمایا گیا ھے کہ کیا یہی وہ بات ھے جس پر تمہیں تعجب ھوتا ھے اور جس کی تم ھنسی اڑاتے ھو ، شور مچاتے ھو، تاکہ دوسرے بھی اسے سننے نہ پائیں، حالانکہ اس بات کا ذکر سن کر تو تمہیں رونا چاھیے تھا ۔ سورت کا اختتام اس حکم پر ھوا ھے کہ اللہ کے سامنے جھک جاؤ اور اس کی عبادت کرو حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت ھے کہ یہ پہلی سورت ھے جسے آپؐ نے قریش کے ایک مجمع عام میں ، حرم کعبہ میں پڑھ کر سنایا تھا ۔ اس کی شدت تاثیر کا یہ عالم تھا کہ جب آپؐ نے آخر میں آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ فرمایا تو آپؐ کے ساتھ تمام حاضرین نے بھی جن میں کفار مکہ کے بڑے بڑے رؤسا بھی شامل تھے ، سجدہ میں گ

گئے ، ماسوا ایک شخص امیّہ بن خلف کے ، جس نے سجدہ کرنے کے بجائے تھوڑی سی مٹی اٹھا کر اپنی پیشانی سے لگا لی اور کہا کہ میرے لیے یہی کافی ہے اور بعد ازاں وہ بحالت کفر ہی قتل ہوا ۔ (کفّار کے یوں سجدہ کرنے کے واقعے کی ادبی و نفسیاتی توجیہ کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن ، ۲۷ : ۷۱ تا ۷۷؛ نیز شبلی نعمانی : سیرت النبی ، جلد اول) .

مآخذ : (۱) ابن کثیر : تفسیر ، مطبوعہ بیروت ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۹ء، ۴ : ۲۴۶ تا ۲۶۰ ؛ (۲) الزمخشری : الکشّاف ، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء ، ۴ : ۴۱۶ تا ۴۳۰ ؛ (۳) البیضاوی : انوارالتنزیل ، مطبوعہ قاہرہ، ۴ : ۱۷۱ تا ۱۷۵ ؛ (۴) السیوطی : الدرالمنثور ، ۶ : ۱۲۱ تا ۱۳۲ ؛ (۵) الشوکانی : فتح القدیر ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ ، ۵ : ۱۰۱ تا ۱۱۵ ؛ (۶) ابو حیان الاندلسی : البحر المحیط ، مطبوعہ الریاض ، ۸ : ۱۵۳ تا ۱۷۱ ؛ (۷) صدیق حسن خان : فتح البیان ، مطبوعہ قاہرہ ۹ : ۱۵۵ تا ۱۹۰ ؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی ، مطبوعہ ملتان، ۲۷ : ۴۴ تا ۷۳ ؛ (۹) القاسمی : تفسیر القاسمی ، ۱۵ : ۵۵۵۳ تا ۵۵۹۰ ؛ (۱۰) سید امیر علی : مواہب الرحمٰن ، ۲۷ : ۴۴ تا ۱۲۲ ؛ (۱۱) سیّد قطب : فی ظلال القرآن ، بار چہارم بیروت، ۲۷ : ۴۹ تا ۷۷ ؛ (۱۲) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، کراچی ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء ، ۸ : ۱۸۸ تا ۲۲۲ ؛ (۱۳) سیّد مودودی : تفہیم القرآن ، بار دوم لاہور ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء ، ۵ : ۱۸۸ تا ۲۲۴ ؛ (۱۴) السیوطی : الاتقان ، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء ، ۱ : ۱۰ ، ۱۷ تا ۱۸ ، ۶۸ ؛ (۱۵) وہی مصنف : لباب النقول ، قاہرہ بار سوم ، ص ۲۰۶ تا ۲۰۷ ؛ (۱۶) ابن العربی : احکام القرآن ، ۴ : ۱۷۲۳ ؛ (۱۷) الجصاص : احکام القرآن ، ۱۳۳۵ھ ، ۳ : ۴۱۳ تا ۴۱۴ .

(خان محمد چاولہ)

٭ نجم الدین کُبریٰ : کُبرَویّہ یا ذَہبیّہ

سلسلے کے بانی، بارھویں تیرھویں صدی عیسوی کے ایرانی صوفیین میں نہایت ممتاز شخصیت کے مالک تھے ، ان کی شخصیت کے ساتھ عجیب و غریب افسانوی روایات وابستہ ہیں جو موجودہ زمانے میں بھی ایشیا میں فراموش نہیں ہوسکیں۔ ارتقاے تصوّف کے اعتبار سے وہ بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں ۔ ان کے تلامذہ اور مریدوں کے سلسلے میں بڑے بڑے ممتاز صوفی شامل ہیں۔ نجم الدین کبریٰ کا پورا نام احمد بن عمر ابوالجنّاب نجم الدین الکُبریٰ الخَیوقی الخوارزمی اور اعزازی لقب الطّامّۃ الکُبریٰ (۷۹ [النّزِعٰت] : ۳۴) اور شیخ ولی تراش تھا ۔ خوارزم کے علاقے میں خَیْوق کے گاؤں میں ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء میں پیدا ہوئے، جوانی سیر و سیاحت میں بسر کی جس میں انھیں مصر میں شیخ رُوز بہان الوزان المصری سے ملنے کا اتفاق ہوا ۔ نجم الدین کبری ان کے مرید ہو گئے اور ان کے سایۂ عاطفت میں ریاضت و مجاہدہ کا زمانہ گزارا ۔ انھوں نے مرشد شیخ روز بہان کی خوشنودی حاصل کر لی جنھوں نے اپنی بیٹی ان کے حبالۂ عقد میں دے دی ۔ ایک دن نجم الدین کبری نے امام ابونصر حفدہ کے درس و تدریس کی تعریف سنی کہ وہ سنت رسولؐ پر تبریز میں درس دیتے ہیں تو فوراً وہاں گئے اور موصوف کے زیر ہدایت مطالعہ شروع کیا۔ امام ابونصر حفدہ اس وقت خانقاہ زاہدہ ، محلہ سر میدان میں رہا کرتے تھے ۔ نجم الدین کبریٰ نے اپنا پہلا دینی رسالہ شرح السُّنّہ و المَصالح لکھا ، جسے ایک قسم کا ابتدائی مقالہ کہنا چاہیے ۔ اس تصنیف کے سلسلے میں جو بحث و مباحثہ شروع ہوا، اس کی وجہ سے کبریٰ کا تعارف شیخ بابا فرج تبریزی سے ہو گیا، ان کی صُحبت کا یہ اثر ہوا کہ کبریٰ نے

کے مطالعے کو بالکل ترک کر کے اپنی

آپ کو کلیۃً مراقبہ و مجاہدہ کے لیے وقف کر دیا ، بابا فرج کے نزدیک علم [حصولی] غیرضروری [اور بے نتیجہ] تھا، کیونکہ حقیقی علم صرف نور عرفان الٰہی کے ذریعے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن نجم الدین کبریٰ کو جلد ہی معلوم ہو گیا کہ اس راستے سے اپنے مقصد تک پہنچنا محال ہے، چنانچہ انھوں نے شیخ عمّار یاسر کی جانب رجوع کیا۔ انھوں نے یہ صلاح دی کہ وہ اسمٰعیل قصری کے طریقے کے مطابق تعلیم تصوّف کی پوری پوری تکمیل کریں۔ [نجم الدین نے اس پر عمل کیا] اور مؤخرالذّکر سے خرقۂ ثانی عطا ہوا جسے ایک قسم کا خرقۂ تبرک کہنا چاہیے جب نجم الدین پہلے مرشد شیخ روز بہان کے پاس واپس آئے تو شیخ نے دیکھا کہ نجم الدین سلوک و تصوف کی تمام منازل و مراحل طے کر چکے ہیں ، اس پر شیخ نے انھیں ہدایت کی کہ وہ اب اپنے وطن مالوف خوارزم میں جا کر اپنا سلسلۂ فیضان جاری کریں، چنانچہ وہ اپنے اہل و عیال کے ساتھ وہاں آ بسے۔ ایک خانقاہ تعمیر کرائی اور کُبرویّہ اور ذہبیّہ سلسلے جاری کیے، ان کی تعلیم و تلقین کو اتنی کامیابی حاصل ہوئی کہ بہت جلد ان کے حلقۂ فیضان میں ایسے مرید شامل ہو گئے، جن میں سے بعض بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی کے بہترین صوفی شمار ہوتے ہیں: مثلاً مجدد الدّین بغدادیؒ (مشہور و معروف شاعر فریدالدّین عطّار کے پیر و مرشد)، سعد الدین حمّویؒ، بابا کمال جندی، شیخ رضی الدین علی لالاؒ، سیف الدین باخرزیؒ، نجم الدین رازیؒ اور ان کے علاوہ بہت سے دوسرے بزرگ۔ کہتے ہیں کہ بہاء الدّین وَلَد بھی جو جلال الدین رومیؒ کے والد تھے، انھیں کے مرید تھے، لیکن بظاہر ایسا ہونا ممکن نہیں۔

خوارزم پر مغول کے حملے کے دوران، ۱۰ جمادی الاول ۶۱۸ھ/۲ جولائی ۱۲۲۱ء کو نجم الدین کبریٰ کا انتقال ہوا، تمام سوانح نگاروں کا اتفاق ہے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں نکلے اور شمشیر بکف شہید ہوئے۔ ادارۂ علوم شرقیہ لینن گراڈ میں ایک مخطوطہ مشرق ترکی زبان میں موجود ہے جس کا نام شیخ نجم الدین کُبریٰ نج شہید قیلیپ شہر خوارزم نی خراب قیلغا نین بیانی (شیخ نجم الدّین کیونکر شہید ہوئے اور شہر خوارزم کیسے تباہ ہوا)۔ یہ ایک قسم کا تاریخی ناول ہے جس میں خوارزم کے آخری ایام اور اس کی تباہی کا ذکر ہے۔ نجم الدین کو اس کتاب میں مغول کے خلاف خوارزم کا محافظ بتایا گیا ہے، ان کی کرامت سے خوارزم کا شہر دشمن کی نظروں سے اوجھل ہو گیا اور دشمن کے قبضے میں اسی وقت آیا جب شیخ نے ہتھیار ڈال دینے کا فیصلہ کیا۔ یہ ممکن ہے کہ یہ کتاب سوانح نجم الدین فارسی کا ترجمہ ہو جس کا نام تُحفۃُ الْفُقَراء ہے اور جس کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے (۱ : ۲۳۴) نجم الدین بسیار نویس مصنف تھے اور علم تصوّف پر انھوں نے متعدد رسالے لکھے ہیں، ان کی تصانیف زیادہ تر عربی زبان میں ہیں۔ حاجی خلیفہ ان کی تصانیف کی مفصلہ ذیل فہرست دیتا ہے: (۱) اَلْاُصُول الْعَشَرہ (۱ : ۳۳۹) تصوّف کے دس اساسی اصولوں کی مختصر تشریح (طبع قسطنطینیہ در ۱۲۵۶ھ مع شرح ترکی)؛ (۲) رسالہ فی السّلوک (۳ : ۴۱۰ تا ۴۱۱)، یا زیادہ صحیح فی علم السّلوک، جس کا ذکر Ahlwardt، شمارہ ۳۴۵۶ میں آیا ہے؛ (۳) رسالۃ الطّرق (۳ : ۴۱۸)۔ Ahlwardt کی فہرست میں شمارہ ۳۲۷۲ تا ۳۲۷۳ (غالباً وہی ہے جو شمارہ ۱ ہے)؛ (۴) طوالع التّنویر (۴ : ۱۷۱) راقم مقالہ اس سے

آشنا نہیں؛ (۵) فواتحُ الْجَمال، فارسی میں ایک رسالہ، اس نام کا Flügel : *Wiener Katalog*، ۳ : ۳۳۲ میں بھی مذکور ہے، فرق یہ ہے کہ اسے عربی زبان کا رسالہ بتایا ہے؛ (۶) لَوْمۃ اللّائم یا مکمل نام الخائف الهائم من لومۃ اللائم در Ahlwardt شمارہ ۳۰۸۷؛ (۷) ھدایۃ الطالبین۔ غیر معلوم ہے؛ (۸) تفسیر۔ غالباً قرآن مجید کی اس بڑی تفسیر سے مراد ہے جس کا نام عین الحیاۃ ہے، جس کی پہلی جلد راقم مقالہ کو لین گراڈ کی پبلک لائبریری میں دستیاب ہوئی تھی *Isiamica*، ج ۱، رسالہ ۲، ۳، ص ۲۷۲)، نجم الدّین کے نام سے بعض فارسی رباعیات بھی منسوب کی جاتی ہیں لیکن فی الحال یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ رباعیات جو ان کے نام سے منسوب ہیں، واقعی انھیں کی ہیں، ان میں سے ۲۵ رباعیاں *Comptes-rendus de l' Academie des Sciences de Russie*، (۱۹۲۴ء، ص ۲۶) میں شائع ہوئی تھیں.

نجم الدین کی متصوفانہ تصانیف پہلے دور کے متصوّفین کے قدیم تصوّف (دبستان نیشاپور، دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی اور ابن عربی اور اس کے جانشینوں (صدر الدین قونوی، فخر الدین عراق) کے تصوّف سے آ ملتی ہیں۔ قدیم زمانے کے متصوفین کی طرح نجم الدین کی کی تصانیف میں بھی یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ حقیقی عرفان کے راستے کی منازل سیر و سلوک یعنی تصوّف کے عملی پہلو کی تشریح اور وضاحت کی جائے۔ وہ ما بعد الطبیعیات کے مسائل پر بھی غور کرتے ہیں اور ان کی تصانیف بشمول تصانیف ابن عربی تیرھویں صدی عیسوی کے فلسفیانہ نظریات کی مزید ترقی کی اساس قائم کرتی ہیں، ان کے مسلک تصوّف کو بالتفصیل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ارتقاے تصوّف کی تحقیق و تدقیق کے سلسلے میں ان کی تعلیم و تلقین کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے.

مآخذ: (۱) سفینۃ الأولیاء (مخطوطہ Inst Orient؛ عدد ۵۸۱، ورق ۱۰۶ الف؛ (۲) خزینۃ الأصفیاء، بمبئی، ۲ : ۲۵۸؛ (۳) نفحاتُ الانس، طبع Lees؛ (۴) تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ص ۷۸۹؛ (۵) ھفت اقلیم (مخطوطہ Inst. Orient، عدد ۶۰۳ ب ج، ورق ۴۶۲)؛ (۶) مجالس العشّاق، بمبئی، ص ۸۴ ببعد؛ (۷) ریاض العارفین، ص ۱۴۳؛ (۸) آتشکدہ، ص ۳۰۳؛ (۹) طرائق الحَقائق، ۱، ص ۴۸ و ۱۴۹؛ (۱۰) مجالس المؤمنین، ورق ۱۳۶ ب؛ (۱۱) Raverty : طبقات ناصری، ص ۱۱۰۰؛ (۱۲) Massignon : الحَلّاج، مآخذ، عدد ۳۹۱؛ (۳) Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۴۴۰؛ (۱۴) تذکرۃ الشعراء، طبع Browne، ص ۱۳۵ و ۱۳۶؛ (۱۵) Browne : *Lit. Hist of Persia*، ۲ : ۴۳۸، ۴۸۹، ۴۹۱ تا ۴۹۵، ۵۰۸ و ۵۱۰.

(E. BERTHELS)

نجوم : رکّ بہ علم (نجوم).

نجیب الدین جربادقانی : قم اور کاشان ⊗ کے قریب شہر جرباد قان ہے جسے گل پایگان (نزھۃ القلوب، ص ۱۵۰، بمبئی ۱۳۱۱ھ) اور گوشوارہ (مازندان استرآباد ازرابینو، ص ۱۳۳) بھی کہتے تھے، نجیب الدین وہیں کا باشندہ تھا، وہ اسے جردبادقان ہی کہتا ہے.

اس کا تخلص نجیب ہے اس کا سب سے قدیم کلام ارسلان بن طغرل بن محمّد (م ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء) کی مدح میں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے اپنے وطن سے رکن الدین ابوطالب طغرل بن ارسلان (۵۷۱ھ/۱۱۹۴ء) کے عہد حکومت کے اوائل میں ہجرت کی۔ وہ اس کے وزیر کمال الدین زنجانی کی

مدح کرتا ہے جو جلال الدین ابن اقوام الدین در گزینی کے بعد وزیر ہوا۔ راحۃ الصدور، ص ۳۳۱).

غالباً کمال الدین زنجانی کے آخر عہد وزارت میں نجیب الدین نے یہ مدح لکھی ہوگی کیونکہ صرف ایک ہی قصیدہ اس کی مدح میں ہے اور اس کے بعد آنے والے وزیر صدر الدین کی مدح میں جو قصیدہ ہے، اس میں شاعر اپنے وطن سے اپنے رحلت کرنے کا ذکر کرتا ہے۔

صدر الدین ضرور طغرل بن ارسلان کے ابتدائی دس سالہ عہد سے تعلق رکھتا ہوگا جب کہ اسے اتابک محمد بن ایلدگز (م ۵۸۲ھ) کے مشوروں سے مستفید ہونے کا موقع حاصل تھا۔

ہمدان (اور خصوصاً ساوہ) کے امیر علاء الدّولہ سیّد عرب شاہ علوی کی بہن ستی فاطمہ کی شادی جمادی الاولی ۵۷۱/دسمبر ۱۱۷۴ء میں ارسلان بن طغرل سے ہوئی تھی لیکن دوسرے ماہ ہی ارسلان کا انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ طغرل بن ارسلان تخت نشین ہوا۔

نجیب الدین نے علاء الدّولہ عرب شاہ کی مدح میں دو قصیدے لکھے تھے۔

اس نے علاء الدّولہ کے بیٹے فخر الدین خسرو شاہ اور عماد الدّولہ مروان شاہ کی مدح میں بھی دو قصیدے لکھے۔

قریباً آٹھ سال اس شاعر کے لیے پریشانی کے تھے، لیکن اتابکوں سے بھی اس کا رابطہ تھا جس کی وجہ سے اس کی مالی حالت درست ہو گئی۔ اتابک اعظم شمس الدین ایلدگز (م ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء) کے دو بیٹے اتابک نصرۃ الدین محمد پہلوان (م ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) اور مظفر الدین قزل ارسلان (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۲ء) تھے۔

نجیب الدین نے اسی دور کے بعض غیرمشہور امرا کی مدح میں بھی قصیدے کہے۔ ۵۹۳ھ کے قریب اتابک نصرۃ الدّین ابوبکر کا ایک امیر بہاء الدین سنباط تھا۔ اس کے اشعار میں ”محمود“ سے مراد قتلغ اینانج محمود ہوگا جو اتابک ابوبکر کا بھائی تھا اور ممکن ہے کہ اس نے کسی وقت جب کہ وہ اصفہان کا حاکم تھا، بہاء الدین سنباط کو اپنا وزیر (مشیر) بنا لیا ہو۔ یہ محمود اپنی وفات (۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء) سے کچھ قبل اصفہان کا حاکم تھا۔

غالباً اسی زمانے کا ایک امیر نظام الدین کرمانی تھا جس کا رابطہ صدر الدین کرمانی سے رہا ہوگا۔ مؤخر الذکر نے (راحۃ الصّدور۔ ص ۳۸۴) خوارزم شاہ سے عراق علماء کے لیے سفارش کی تھی۔

عزالدّین یحییٰ (تبریزی) بھی نجیب کا ایک ممدوح ہے۔ (یہ بقول ابن اسفند یار مترجمہ براؤن، ص ۶۷ - ۶۹) ایک ایلچی تھا جسے قزل ارسلان (م ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء) نے طبرستان کے اسپہبد حسّام الدولہ ارد شیر بن حسن (۵۶۷ھ تا ۶۰۲ھ) کے پاس بھیجا تھا۔ بات یہ تھی کہ اتابک محمد بن ایلدگز کے انتقال (۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) کے بعد اس کے بھائی قزل ارسلان نے سلطان طغرل (ثانی، بن ارسلان پر ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء میں حملہ کیا۔ اس لیے مؤخر الذّکر نے ہمدان سے بھاگ کر اسپہبد ارد شیر بن حسن کے یہاں پناہ لی۔ قزل ارسلان نے عزّالدین یحییٰ کو اسپہبد کے پاس بھیجا کہ اگر تم طغرل کو میرے حوالے کر دو گے تو میں تم کو رے، ساوہ، قم، کاشان اور قزوین دے دوں گا۔ بلکہ عراق اور آذربیجان کا خود مختار حاکم بنا دوں گا۔ لیکن اسپہبد نے طغرل کو دامغان اور بسطام کی طرف بھیج دیا، جہاں اس نے کچھ عرصے کے بعد ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء

میں اپنی طاقت دوبارہ حاصل کر لی - بہر حال عزّالدین یحییٰ کا شمار ان فضلاء میں تھا جن کو اسپہبد کی طرف سے وظیفہ ملتا تھا - نجیب الدّین نے اس کی بھی مدح کی ہے .

کسی شہاب الدّین احمد بن ابوبکر کی مدح بھی کی ہے جو غالباً اتابک نصرہ الدّین ابوبکر (م ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء) کا بیٹا ہوگا .

اس کے بعض غیر معروف ممدوح بھی تھے - مثلاً مہذّب الدّین ابوالقاسم، علی، رئیس الدین، زین الدّین ابوالکرم (راحة الصدور کے مصنف کے ماموں) حسام الدین .

لیکن نجیب الدین کا خاص ممدوح جمال الدین آیبیه تھا - اتابک اُزْبک (جس کی "اتابکی" میں آیبیه تھا) کی مدح میں ایک قصیدہ ہے جو نہایت مفید معلومات پر مشتمل ہے .

جمال آیبیه سے شاعر کا تعلق ۶۱۶ھ/۱۲۲۰ء کے قریب معلوم ہوتا ہے مدحیہ قصیدے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمال الدین آیبیه کا نام عمر تھا .

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے نسخے میں نجیب الدّین کے ساٹھ قصیدے، تین ترکیب بند، چند غزلیں اور سات رباعیاں (جن میں ایک دو بیتی بھی شامل ہے) ہیں - برٹش میوزیم والے نسخے میں بھی قریب قریب اتنا ہی کلام ہے - دو "سوگند نامے" ہیں - ایک تو وطواط اور ظہیر فاریابی کی زمین میں ہے .

مآخذ : (۱) دیوان نجیب الدّین جرباد قانی - خطّی - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ؛ (۲) مجموعه قصائد فارسی نمبر ۲/۳۹ - خطّی - حبیب گنج (ضلع علی گڑھ) (۳) نزهة القلوب از حمد الله المستوفی، طبع بمبئی ۱۳۱۱ھ؛ (۴) مازندران و استرباد (انگریزی) از Rabino Gibb Memorial Series، طبع لنڈن، (۵) راحة الصدور از راوندی Gibb Memorial Series، طبع لنڈن، ۱۹۲۱ء؛ (۶) ارمغان علمی، پنجاب یونیورسٹی لاهور، ۱۹۵۵؛ (۷) ابن اسفند یار، تاریخ طبرستان (انگریزی) مترجمه پروفیسر براؤن Gibb Memorial، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۸) قصائد ظہیر فاریانی، نول کشور پریس، لکھنؤ، ۱۹۱۳ء؛ (۹) اسپرنگر اوده کیٹلاگ، فہرست نسخ خطی، برٹش میوزیم وغیرہ .

(غلام مصطفٰے خان)

⊗ **اَلنَّحل** : (ع) : شہد کی مکھی) قرآن حکیم کی ایک مکی سورة کا نام، عدد تلاوت ۱۶ اور عدد نزول ۷۰ ہے، سورة کا نام حسب ذیل آیت سے ماخوذ ہے : وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُوْنَ ۱۶ [النحل] : ۶۸) یعنی اور تمھارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو ارشاد فرمایا کہ پہاڑوں اور درختوں اور اونچی اونچی چھتریوں میں گھر بنا لو۔ [اس طرح یہ سورة قرآن حکیم کی ان چار سورتوں میں سے ایک ہے، جنھیں بعض جانوروں سے موسوم کیا گیا ہے؛ نیز رکّ بہ البقر، العنکبوت، الانعام] - اسے سورہ النِّعَم کے نام سے موسوم بھی کیا جاتا ہے کیونکہ اس سورة میں اللہ تعالٰی نے بندوں پر اپنی بعض نعمتیں بیان کی ہیں - اس سورة میں ۱۶ رکوع اور ۱۲۸ آیات ہیں، روایات کے مطابق اس کی بقول بعض، آخری تین آیات اس وقت نازل ہوئیں جب حضور اکرم غزوۂ اُحد [رکّ بآں] سے واپس تشریف لا رہے تھے (شان نزول کے مباحث کے لیے دیکھیے، سید امیر علی : مواهب الرّحمٰن، ۱۴ : ۷۸؛ ماقبل سورت سے ربط کے لیے البحر المحیط، ۵ : ۴۷۲؛ روح المعانی، ۱۴ : ۸۹؛ زمانۂ نزول کی بحث کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، ۲ : ۵۲۲) .

سورة اَلنَّحل کے بڑے موضوعات وهی هیں،

جو بیشتر مکّی سورتوں کے ہیں، یعنی توحید و رسالت کا اثبات، کفر و شرک اور مشرکانہ عقائد کا ابطال، کفّار کے بعض اعتراضات کے جوابات، ستم رسیدہ مسلمانوں کو تسلّی اور بشارت اور کفار کو وعید۔ سورۃ کا آغاز اس طرح ہوتا ہے: اَتٰۤى اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ ؕ سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (١٦ [النحل]: ١)، یعنی خدا کا حکم (عذاب) آ ہی پہنچا (تو کافرو) اس کے لیے جلدی مت کرو۔ بیشتر مفسّرین نے اللہ کے حکم سے مراد قیامت کا وقوع لیا ہے، تاہم زیادہ قرین صواب یہی ہے کہ اس سے مراد وہ عذاب ہے، جس کا آغاز کچھ ہی عرصے کے بعد کفّار مکّہ کی بدر میں شکست سے ہوا اور مسلمانوں کے ہاتھوں فتح مکّہ پر منتہی ہوا (تفہیم القرآن)؛ بعد ازاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نبوت و رسالت کی تصدیق کرنے کے بعد، کفار کی تفہیم کے لیے محسوس و مشہود کائنات اور خود انسان کی اپنی زندگی سے توحید کے اثبات اور شرک کے بطلان کے لیے دلائل پیش کیے گئے اور انہیں سوچنے اور غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے (دیکھیے ١٦ [النحل]: ٣ تا ٨، ١٠ تا ١٦)؛ پھر فرمایا: ایک طرف تو اللہ کی تم پر اتنی نعمتیں ہیں کہ انہیں گننا چاہو تو گن نہ سکو اور دوسری طرف جن ہستیوں کی تم پرستش کرتے ہو ان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی ایک چیز کی بھی خالق نہیں، بلکہ وہ تو خود مخلوق ہیں (٩ تا ٢١)؛ نباتات و حیوانات اور پرندوں اور حیوانوں میں موجود حضرت انسان کے لیے مخفی و پنہاں نعمتوں کا ذکر کرکے بتایا گیا کہ ان میں سوچنے والوں کے لیے بڑی بصیرتیں ہیں؛ یہاں خاص طور پر شہد کی مکھی کا ذکر کیا گیا ہے، جسے قدرت نے شہد بنانے کا فطری طور پر ایسا طریقہ تعلیم دیا ہے، جو فی الواقع حیرت انگیز ہے؛ بعد ازاں آفاق و انفس سے دلائل کے ساتھ ساتھ اللہ تعالٰی نے کفّار و مشرکین کو سمجھانے کے لیے چند عام فہم مثالیں بھی بیان فرمائیں (دیکھیے ٧١، ٧٥ تا ٧٦)۔ سلسلۂ کلام آگے بڑھاتے ہوئے مزید فرمایا: اس کائنات رنگ و بو میں جو کچھ بھی ہے، وہ سب اسی ربّ الارباب کا مطیع و منقاد ہے، اسی نے یہ سارا کارخانۂ عالم پیدا کیا ہے۔

مشرکین کے بعض غلط عقائد، مثلاً خدا کی طرف بیٹیوں کی نسبت، اس کے بعض شریکوں کا اثبات وغیرہ کا ابطال کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ جن کی حقیقت سے واقف نہیں ان کے حصّے ہمارے دیے ہوئے رزق میں سے مقرر کرتے ہیں، خدا کی قسم! ضرور تم سے پوچھا جائے گا کہ یہ جھوٹ تم نے کیسے گھڑ لیے تھے (٥٦)۔ کفار کو دعوت دی گئی کہ ذرا زمین میں چل پھر کر ان جھٹلانے والوں کا انجام تو دیکھو، جو ان سے پہلے ہو گزرے ہیں (٣٥ تا ٣٦)۔

اس سورۃ میں کفار و مشرکین کے بعض اعتراضات کے جواب بھی دیے گئے ہیں؛ انہیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بشر ہونے پر اعتراض تھا، اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ پہلی امتوں کے اہل علم سے پوچھ لو، پہلے کس قسم کے رسول آتے رہے (٤٣ تا ٤٤)؛ نسخ آیات (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ٢: ٥٨٦) پر بھی وہ لوگ معترض ہوتے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ کیا نازل کرے، ان میں سے اکثر لوگ حقیقت سے ناواقف ہیں (١٠١، ١٠٢)؛ پھر قرآن مجید کے نزول اور اس کی برکات، نیز اس کی زبان کے فصیح عربی ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کو اعتراض تھا کہ جب اہل کتاب اور اہل اسلام کی دونوں شریعتیں

bestudubooks.wordpress.com

منزّل من اللہ ہیں، تو پھر ان دونوں شریعتوں میں، بالخصوص اشیا کی حلت و حرمت میں، یہ تضاد و اختلاف کیوں ہے، فرمایا : کہ ان کی نافرمانیوں کی وجہ سے کچھ چیزیں یہودیوں پر خاص طور پر حرام کی گئی تھیں، ان کے علاوہ کسی پر یہ چیزیں کبھی حرام نہیں کی گئیں۔ حضرت محمدؐ کا دین دراصل ملّت ابراہیمی پر مبنی ہے اور حضرت ابراہیمؑ مشرک نہ تھے، یعنی ایک تو یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کے دین میں یہ چیزیں حرام نہ تھیں، لہٰذا خدا کی ان دو شریعتوں میں تضاد کا سرے سے کوئی مسئلہ نہیں اور دوسرے یہ کہ دین ابراہیم سے ان یہودیوں کو کوئی نسبت ہے اور نہ مشرکین کو، کیونکہ یہ دونوں اللہ کے ساتھ شرک کرتے ہیں، جبکہ ابراہیمؑ مشرک نہ تھے۔ حضرت ابراہیمؑ کے شرک سے پاک دین پر عمل پیرا صرف اور صرف حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے پیروکار رہیں۔

آخر میں صبر و ہمت کے ساتھ دین اسلام پر جمے رہنے، دشمنان اسلام کی ایذا رسانیوں پر صبر کرنے اور حکمت بلیغ کے ساتھ تبلیغ و دعوت کا کام انجام دیتے رہنے پر سورة کا اختتام ہوا ہے۔

بنیادی اسلامی عقائد کی توضیح و تعلیم اور ان پر کیے جانے والے اعتراضات کے جواب دینے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی اخلاق تربیت کے لیے بعض احکام و تعلیمات کا ذکر بھی اس سورة کا موضوع ہے۔ اس ضمن میں عدل، احسان اور صلہ رحمی کا حکم دیا گیا اور بدی، بے حیائی اور ظلم و زیادتی سے منع کیا گیا؛ اللہ کے ساتھ یا اللہ کا نام لے کر کیے گئے عہد کو پورا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے اور ان کو دنیوی فائدے کے عوض بیچ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ قسمیں باندھنے کے بعد انھیں توڑ ڈالنے اور قسموں کو ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کا ذریعہ بنانے کی سختی سے ممانعت فرمائی گئی ہے (۹۰ تا ۹۶)؛ مردار، خون، سور کے گوشت اور اس جانور کی، جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو، حرمت کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ اپنی طرف سے اللہ پر جھوٹ نہ باندھو کہ یہ چیز حرام ہے اور یہ حلال (۱۱۵ تا ۱۱۶)، یعنی واضح کر دیا کہ تحلیل و تحریم کا حق سوائے اللہ تعالٰی کے اور کسی کو نہیں۔

اس سورة کی ۲۱ آیات ایسی ہیں، جن سے کل ۸۸ فقہی مسائل مستنبط ہوتے ہیں (احکام القرآن، ۳ : ۱۲۸؛ تا ۱۷۸)۔

مآخذ : (۱) ابن کثیر : تفسیر، لاہور ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، ۲ : ۵۶۰ تا ۵۹۳؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء، ۲ : ۵۹۲ تا ۶۴۵؛ (۳) البیضاوی : انوار التنزیل، مطبوعہ قاہرہ، بار سوم، ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۱ : ۲۷۲ تا ۲۸۶؛ (۴) السیوطی : الدر المنثور، ۴ : ۱۰۹ تا ۱۳۶؛ (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء، ۱۰ : ۶۵ تا ۲۰۳؛ (۶) ابو حیان الاندلسی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض، ۵ : ۴۷۱ تا ۵۵۰؛ (۷) صدیق حسن خان : فتح البیان، ۵ : ۲۱۲ تا ۳۱۹؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ ملتان، ۱۴ : ۸۹ تا ۲۶۳؛ (۹) القاسمی : تفسیر القاسمی، ص ۳۷۷۶ تا ۳۸۸۱؛ (۱۰) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت، بار چہارم، ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۸ء، ۱۴ : ۱۴ تا ۱۱۲؛ (۱۱) سید امیر علی : مواہب الرحمٰن، لاہور ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۷ء، ۱۴ : ۷۸ تا ۲۳۶؛ (۱۲) سید ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، بار چہارم، لاہور ۱۹۶۷ء، ۲ : ۵۲۲ تا ۵۸۳؛ (۱۳) السیوطی : الاتقان، بار سوم، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ۱ : ۱۱، ۱۵، ۶۷؛ (۱۴) وہی مصنف : لباب النقول؛ (۱۵) ابن العربی :

احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، ۳ : ۱۱۲۸ تا ۱۱۷۸ .

(خان محمد چاولہ)

* **نحو** : رک بہ علم (نحو) .

* **نَخْچُوان** : (نَخچِوان)، دریاے ارس (Araxes) کے شمال میں ایک شہر کا نام ہے .

شہر Naẹovạva کا ذکر بَطْلَمِیُوس نے ج ۵، باب ۱۲ میں کیا ہے۔ ارمنی لوگ نَخچوان کی وجہ تسمیہ و اشتقاق عوام کی رو سے یوں بتاتے ہیں کہ یہ نِخ اِجِوان (یعنی "نوح کے) ٹھیرنے کا پہلا مقام" ہے (اگرچہ یہ نام بہ ظاہر اوان، بمعنی مقام، سے مرکب ہے) ۔ اس شہر کا محل وقوع صوبۂ وَسْپُرکَن (دیکھیے یاقوت، ۱ : ۱۲۲ : بسفرجان) یا Siunikh (سِیسجان) میں بتاتے ہیں ۔ موسی خورینی (۱ باب ۳۰) کے مطابق نَخچوان وہ رقبہ تھا، جس میں سلطنت میڈیا کے قیدی (مَر) آباد تھے، جن میں ہمیں اس علاقے کے کُردوں کے آباؤ اجداد کا پتا ملتا ہے (دیکھیے البلاذری، ص ۲۰۰ : نہرالاکْراد) ۔ ابتدائی عربی مآخذ میں ہمیں نَشْوی کی شکل کا کلمہ بھی ملتا ہے (البلاذُری، ص ۱۹۵، ۲۰۰؛ ابن مسکَویہ، ۲ : ۱۴۸؛ السَمعانی، ص ۵۶۰ : نَشاوِی)۔ سلجوقیوں اور مغلوں کے عہد میں زیادہ نَقجوان کا رواج تھا (ابن خرداذبہ، ص ۱۲۲؛ ایسی قدیم کتاب میں بھی اس کا ذکر موجود ہے) .

حضرت عثمانؓ کے عہد میں اس شہر کو حبیب بن مَسْلَمَۃ نے فتح کیا، اور امیر معاویہؓ کے عہد میں اسے عبدالعزیز بن حاتم نے از سر لو تعمیر کرایا ۔ تھوڑی مدت تک بگراتونی خاندان (حدود ۹۰۰ء) کو اقتدار و اختیار حاصل رہا لیکن اس شہر کو ساجیہ [رک بہ ابو السّاج؛ نیز ابو السّاج دیو دار] نے دوبارہ فتح کر لیا اور اس وقت سے یہ شہر ان کے باجگزار امیر کولَتْھُن Golthn (اردو باد) کی مملکت میں شامل ہو گیا (دیکھیے Markwart : Sudarmien، ویانا، ۱۹۳۰ء، دیباچہ : ص ۷۹، ۹۳، ۹۹ تا ۱۰۱، ۵۱۱؛ متن، ص ۳۰۰، ۳۶۲، ۵۶۷) دیلمیوں کے زمانے کی جنگوں میں اس کا ذکر آتا ہے (ابن مسْکویَہ، ۲ : ۱۴۸) اور یہ عہد سلجوق کے واقعات میں بھی مذکور ہے (دیکھیے ابن الاثیر، بذیل ۵۱۴ھ؛ [تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ]) .

[جدید ترین اعداد و شمار کے مطابق یہ ایک چھوٹی سی خودمختار جمہوریہ ہے، جس کی آبادی ۱۹۷۴ء میں ۲,۱۹,۹۰۰ تھی اور رقبہ ۵۵۰۰ مربع کلومیٹر یا ۲۱۲۰ مربع میل تھا ۔ یہاں ریشمی اور سوتی کپڑوں، ڈبوں میں بند کھانوں، گوشت کو پیک کرنے وغیرہ کے کارخانے ہیں ۔ تقریباً ۷۰ فیصد باشندے زراعت پیشہ ہیں اور کاشت کی اہم چیزیں تمباکو اور روئی ہیں ۔ پھلوں کی پیداوار میں بھی اضافہ ہوا ہے] .

مآخذ : (۱) J. Morier : *A Second Journey*، ۱۸۱۸ء، ص ۳۱۲؛ (۲) Ker porter : *Travels*، ۱۸۲۱ء، ۱ : ۲۱۰؛ (۳) Quseley : *Travels*، ۱۸۲۳ء، ۴ : ۴۳۶؛ اور لوحہ ۷۶؛ (۴) Fraehn : *Über Zwie Inschriften von Nachitschewan Bull. Scientifique publié par l' Acad. Imperiale*، ج ۲، ۱۸۳۷ء، ص ۱۴ ۱ تا ۶؛ (۵) Dubois de Montperreux : *Voyage au Caucase*، ۱۸۴۰ء، ۴ : ۷ تا ۲۰ اور اٹلس، سلسلہ سوم لوحہ ۲۰؛ (۶) E. A. Herrmann : *Der ehemals zu Persian gehörende Theil Gross - Arméniens*، ص ۲۴؛ (۷) Engelhardt : *Nakhicewan Kawakazski Kalendar 1882*، ۳ : ۳۴۷ تا ۳۵۳؛ (۸) I. Shopen (Chopin) : *Istoriceskii pamatnik armanskoy* *oblasti*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۲ء، ص ۴۴۶، ۴۵۹، ۴۷۷ (مفصل اعداد و شمار)؛ (۹) J. Dieulafoy; *La Perse*، ۱۸۸۷ء، ص ۲۷؛ (۱۰) E. Jacobstahl: *Mittelalterische Backstein bauten zu Nachtschewan*، *Deutsche Bauzectung*، ۳۳، ۱۸۹۹ء، عدد ۸۲ ببعد، ص ۵۱۳ تا ۵۱۶، ۵۲۱، ۵۲۵ تا ۵۲۸، ۵۴۹ تا ۵۵۱، ۵۶۹ تا ۵۷۴ (کتبہ پر Martin Hartmann نے بحث کی ھے)؛ (۱۱) Sarre: *Denkmäler Persischer Baukunst*، ص ۸ تا ۱۵ اور الواح؛ (۱۲) روسی دوائر المعارف .

(V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ])

* **نَخْشَب** : بخارا کا ایک شہر، جسے عرب جغرافیہ دانوں نے نَسَف بھی لکھا ھے (جیسے نَخْچُوان کی تبدیلی نَشَاوی سے) ۔ یہ شہر کَشْکَہ دریا کی وادی میں واقع ھے (دیکھیے ابن حَوْقَل، ص ۳۷۶) کَشْک رود، جو جنوب کی طرف زرافشان (دریاے سمرقند) کے متوازی بہتا ھے اور دریاے جیحون [رک بآں] کی طرف جاتا ھے، لیکن اس میں شامل ھونے سے پہلے ھی ریت میں غائب ھو جاتا ھے ۔ نَخْشَب اس راستے پر واقع ھے، جو بخارا کو بلخ سے ملاتا ھے ۔ یہ بخارا سے چار روز کی مسافت پر ھے اور بلخ سے آٹھ روز کا راستہ ھے (دیکھیے المقدّسی، ص ۳۴۴) ۔ الاصْطَخْری (ص ۳۲۵) کے زمانے میں شہر صرف ایک محلہ (رَبَض) اور برباد شدہ قلعہ (کُہن دز) پر مشتمل تھا ۔ دریا شہر کے وسط میں سے بہتا تھا (ابن حَوْقَل، ص ۳۷۸) .

چنگیز خان (۱۲۲۰ء) کے وقت سے ھی مغل نَخْشَب کے علاقے کو موسم گرما کی قیام گاہ بنایا کرتے تھے ۔ چُغْتائی کبک (۱۳۸۸ تا ۱۳۲۶ء) اور قَزَن (۱۳۴۷ء میں مارا گیا) نے یہاں محلات بنوائے اور اس وجہ سے سارے علاقے ھی کو قَرْشی (محل کے لیے مغولی زبان کا لفظ) [رک بآں] کہنے لگے ۔ قَرْشی کا ذکر تیمور کے عہد میں بھی اکثر اوقات آتا ھے (ظفر نامہ، ۱ : ۱۱۱، ۲۴۴، ۲۵۹ وغیرہ)، لیکن کِش [شہر سبز، رک بآں] نے، جو تیمور کی جاے پیدائش تھا اور قرشی سے اوپر تین روز کے فاصلے پر واقع تھا، اس کی اھمیّت کو گھٹا دیا ۔ قلعہ قرشی بہت مستحکم قلعہ تھا اور اس قلعے نے شیبانی خان (دیکھیے شیبانی نامہ، طبع Mélioransky، ص ۲۹) اور عبداللہ خان والی بخارا (۹۶۵ھ/۱۵۵۸ء) کے حملوں کی زبردست مزاحمت کی ۔ اٹھارھویں صدی کے بعد قرشی کا شہر کِش کے مقابلہ میں ترقی کرنے لگا اور ۱۹۲۰ء سے پہلے خان بخارا کی ریاست میں دوسرے درجے کا شہر بن گیا اور اس کی آبادی ساٹھ ستّر ہزار کے قریب ھو گئی ۔

علاقہ قرشی کے آثار قدیمہ کی شناخت کا کام L. A. Zimin نے موقع پر جا کر کیا ھے اور اس نے یہ راے قائم کی ھے کہ : (۱) قدیم نَخْشَب کے آثار شُلُک تَپَہ (دیکھیے مہدی خان : تاریخ نادری، واقعات ۱۱۴۹ھ) کی پہاڑی کے گرد موجود ھیں، جس سے پرانے قلعے کے محل وقوع کی خبر ملتی ھے، جو دسویں صدی ھی میں کھنڈر ھو چکا تھا؛ (۲) مغلوں کے محلات کی تعمیر کی وجہ سے، جو دریا سے جنوب کی طرف بنائے گئے، شہر جنوب کی طرف بڑھنے اور پھیلنے لگا اور چودھویں صدی مسیحی کے آخر میں، جب تیمور نے وھاں ایک قلعہ تعمیر کیا تو اس نے موجودہ قرشی کے محل وقوع کے ایک حصے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ھوگا؛ (۳) اس قلعے کے آثار (جس کا شَیْبانی خان اور عبداللہ خان نے ناکام محاصرہ کیا) کی تلاش قلعۂ زھاک ماران کے کھنڈروں کے پاس کرنی چاھیے (قرشی سے جنوب

مغرب میں کوئی دو میل کے فاصلے پر) ۔ [فارسی ادب میں نخشب کی شہرت اس مصنوعی چاند کی وجہ ہے جسے المُقنّع نامی ساحر نے بنایا تھا اور جس کے متعلق مشہور ہے کہ رات کو ایک کنوئیں میں سے طلوع ہوتا تھا اور صبح ہوتے ہی اسی کنوئیں میں غروب ہو جاتا تھا] .

مآخذ : (۱) Bārthold : *Turkestan*، انگریزی ترجمہ، *G M S* ، ص ۱۳۴ تا ۱۴۲ (تقریباً ۶۰ مواضعات کا ذکر کرتا ہے جو نَخْشب کے علاقے میں تھے)؛ (۲) وہی مصنف : *Kistorii oroshenìya turkestana* ، پیٹرزبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۲۶ (وادی کَشکہ) ؛ (۳) L. Zimin : نَخْشب، نَسَف ، قرشی، در عقدُ الجمان (*Festschrift* برائے V. Barthold)، تاشقند ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۷ تا ۲۱۴ .

(V. MINORSRY)

* **نَخْشَبی :** شیخ ضیاء الدّین (م ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) فارسی زبان کے ایک مصنّف (انہیں مشہور و معروف صوفی ابو تُراب نَخْشَبی م ۲۴۵ھ/ ۸۶۰ء سے ملتبس نہ کیا جائے) ۔ ان کے حالات بہت کم معلوم ہیں .

ان کی نسبت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نَخْشب[رکَ بآں] کے رہنے والے تھے، لیکن وہ ہندوستان میں جا کر شیخ فریدؒ کے مرید ہو گئے، جو مشہور و معروف شیخ حمید الدّین ناگوریؒ کی اولاد میں سے تھے۔ شیخ عبدالحق دہلویؒ نے کتاب اَخبارُ الاَخیار (دہلی ۱۳۰۹ھ، ص ۱۰۴ تا ۱۰۷) میں لکھا ہے کہ ان کا انتقال بدایون میں ذکر و فکر کی طویل زندگی گزارنے کے بعد ہوا اور وہیں ان کا مقبرہ ہے ۔ وہ ایک بسیار نویس مصنّف تھے۔ انہوں نے ہندی زبانوں کے علم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوؤں کی کتابوں کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا ۔ ان کی مشہور ترین تصنیف طوطی نامہ ہے، جو ہندوستان اور وسط ایشیا میں بے حد مقبول ہے ۔ اس کا مآخذ سنسکرت زبان کی کتاب شُکَسپتتی ہے (جزوی طور پر D. Galanos نے یونانی زبان میں بھی ترجمہ کیا ہے، ایتھنز ۱۸۵۱ء) ۔ اس کتاب کے دیباچے میں نَخْشبی لکھتے ہین کہ ان کے مربی نے انھیں اس تصنیف کا ایک پرانا فارسی ترجمہ دکھایا اور ترغیب دی کہ اس کو دوبارہ لکھا جائے، کیونکہ پرانے ترجمے کی زبان سپاٹ اور بے ذوق سی تھی ۔ نَخْشبی اس کام میں مصروف ہو گئے اور انھون نے ۵۲ ابواب (جنھیں راتون کے نام سے تعبیر کیا) کی ایک کتاب مرتب کی اور اس میں بعض کہانیوں کی جگہ، جو کافی دلچسپ معلوم نہ ہوئیں، نئی کہانیاں شامل کر دیں .

یہ کتاب ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں مکمل ہوئی ۔ عام دستور کے مطابق اس کتاب میں افسانہ در افسانہ کی ترتیب قائم ہے اور بلاغت و فصاحت اور استعارات و تشبیہات کے اعتبار سے اس میں نمایاں خصوصیات موجود ہیں؛ لیکن نَخْشبی کی زبان مشکل تھی، اس لیے شہنشاہ اکبر کے حکم سے ابوالفضل بن مبارک نے اسے سلیس زبان مین ازسرنو لکھا (Rieu، فہرست مخطوطات فارسی در موزۂ بریطانیہ، ص ۳۵۳ ب) ۔ اس جدید نسخے کو بھی محمدؒ قادری (سترھویں صدی) کی تالیف نے معدوم کر دیا، جس نے اس کتاب کا اختصار صرف ۳۵ ابواب میں کیا ۔ قادری تالیف کے بے شمار ہندی ترجمے ہوئے (آواری اور غَوّاصی)، نیز بنگالی (Cadicarana Munshī)، ترکی (صاری عبداللہ افندی ، بولاق ۱۲۵۴ھ و قسطنطینیہ ۱۲۵۶ھ) اور قزان تاتاری میں ۔ حمید لاہوری نے بھی ایک منظوم فارسی ترجمہ کیا (Bland در *GRAS*، ۹ : ۱۶۳) ۔ اس موضوع پر کئی مقبول ایڈیشن اور بھی تیار ہوئے ، جو ایران میں لیتھو چھاپ میں

ارزاں قیمت پر شائع کیے گئے اور ان کا نام "چل (چہل) طوطی" رکھا گیا ۔ ان کتابوں میں سے ایک کا متن V. Zhukovski (سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۱ء) نے شائع کیا ۔ نَخْشبی کی تصانیف سے یورپ پرانے زمانے (۱۷۹۲ء) ھی میں آشنا ہو چکا تھا، جب M. Gerrans نے اس کتاب کی "بارہ راتوں" کا آزاد انگریزی ترجمہ شائع کیا ۔

قادری ترجمے کا تلخیص جرمن زبان میں C.I.L. Iken (Stuffgart ۱۸۲۲ء) نے کیا؛ اس ایڈیشن میں نَخْشبی پر ایک مقالہ ھے اور Kosengarten نے طوطی نامہ کے نمونے شائع کیے؛ ترکی ترجمے کا ترجمہ L. Rosen (لائپزگ ۱۸۵۸ء) نے جرمن میں کیا ۔ اب تک نَخْشبی کی اصلی تصنیف کا کوئی پورا ترجمہ شائع نہیں ہو سکا، گو فرانسیسی ترجمہ قلمی نسخے کی صورت میں میونخ میں موجود ھے ۔ E. Berthels نے اس کتاب کا ترجمہ روسی زبان میں کیا ھے ۔ "آٹھویں رات" اصلی متن اور جرمن ترجمے کے ساتھ H. Brockhaus نے شائع کی ھے (لائپزگ ۱۸۴۳ء اور در *Blätter für literarische Unterhaltung*، ۱۸۴۳ء، شمارہ ۲۴۲، ۲۴۳، ۹۶۹ ببعد) ۔ نَخْشبی کی دیگر تصانیف کو طُوطی نامہ کی سی مقبولیت کبھی حاصل نہ ہوئی، لیکن سب کی سب ہم تک پہنچی ھیں، ان میں سے مشہور یہ ھیں: (۲) گل ریز، ایک افسانہ، جس میں معصوم شاہ اور نوشابہ کے معاشقے کی داستان درج ھے (طبع آغا محمد کاظم شیرازی و K. F. Azou، کلکتہ ۱۹۱۲ء، در *Bib. Ind*)؛ (۳) جُزئیات و کُلّیات جسے چل ناموس بھی کہتے ھیں (Rieu، ص ۷۴۰الف) ۔ ایک تمثیلی قصّہ، جس میں انسانی جسم کے مختلف اعضا کا ذکر ھے، جو خدا کی بہترین صنعت اور اس کی قدرت کاملہ کا ثبوت ھیں؛ (۴) لذّت النّسا (کوک شاشتر) یہ ایک ہندی تصنیف کا فارسی ترجمہ ھے، عورتوں کے مختلف طبائع اور مباشرت سے متعلق ھے؛ (۵) سلک السلوک، مشہور و معروف صوفیہ کے اقوال اور نصائح و مواعظ (لیتھو دھلی ۱۸۹۵ء)؛ (۶) تصوف اخلاق پر ایک مختصر رسالہ (Rieu، ص ۳۷۸الف)؛ (۷) ان کے رسالہ عشرہ مبشّرہ کا نام صرف اس لیے معلوم ھے کہ اس کا ذکر اخبار الاخیار (دیکھیے اوپر) میں آتا ھے ۔ نخشبی کی تمام تصانیف میں قطعات کی بھرمار ھے جس سے ظاہر ھوتا ھے کہ وہ شاعر بھی تھے ۔

مآخذ: (۱) نخشبی پر: J. Pertsch: *Uber Nachschabi's Papageinbuch* در *ZDMG*، ۲۱: ۵۰۵ ببعد؛ (۲) Benfey در *GGA*، ۱۸۵۸ء، ص ۵۲۹؛ (۳) H Ethé: *Gr. Iph*، ۲: ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۵؛ (۴) Elliot: *History of India*، ۶: ۴۸۵؛ قلمی نسخوں اور مختلف طباعتوں کے علاوہ: (۵) قادری کا ملخص ترجمہ متن و انگریزی ترجمہ از Gladwin، کلکتہ ۱۸۰۰ء، لنڈن ۱۸۰۱ء؛ (۶) طوطا دہانی، ہندوستانی ترجمہ (طبع D. Forbes، لنڈن ۱۸۵۲ء)؛ (۷) گل ریز پر دیکھیے نیز Ch. Stewart: *A Descriptive Catalogue of the Orient Library of the late Tippoo Sultan Mysore*، کیمبرج ۱۸۱۹ء، ص ۸۵ الف؛ (۸) لذّت النّسا در Mehren: *Codices Persici etc, Bibliothecae regiae Hafniensis*، etc، کوپن ہیگن ۱۸۵۷ء، ص ۱۵، عدد ۳۶ ۔

(E. BERTHELS)

* **اَلنُّخَیْلہ**: عراق میں کوفے کے نزدیک ایک شہر کا نام؛ یہ شہر صرف قادسیّہ کی لڑائی کے واقعات کی وجہ سے مشہور ھے۔ یاقوت نے اس کے محل وقوع کے متعلق جو بیانات جمع کیے ھیں ان سے معلوم ھوتا ھے کہ بعد کے زمانے میں اسی نام کا ایک اور مقام بھی تھا، اسی وجہ سے دو

مقامات میں امتیاز کی ضرورت پیش آئی، یعنی ایک تو شام کی سڑک پر کوفے کے نزدیک تھا، جس کا ذکر کئی مرتبہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے باہمی مناقشات میں آ چکا ہے اور دوسرا النُخَیلہ اور العَقَبَہ کے درمیان پانی لینے کا پڑاؤ تھا، جو الحُفَیْر سے تین میل کے فاصلے پر مکہ مکرمہ کو جانے والی سڑک کے دائیں طرف واقع تھا ـ قادسیہ کی دوسری لڑائی کے موقع پر اس جگہ کئی معرکے ہوے ـ البکْری کے مطابق بقول خلیل یہ النُخیلہ بادیہ (البادیہ) میں واقع ابن الفقیہ کے ذہن میں بھی شاید یہی مقام تھا ـ تھا؛ کائتانی Caetani کا خیال ہے کہ دونوں صورتوں میں جو حوالے دیے گئے ہیں، وہ ایک ہی مقام کے متعلق ہیں جو صحرا کے کنارے پر واقع ہے ـ بقول مُوزل (Musil) غالباً یہ مقام وہی ہے، جسے آج کل خان ابن نَخَیل کہتے ہیں اور جو کربلا کے جنوب مشرق کی جانب ۱۴ میل کے فاصلے پر اور الکوفہ سے شمال مغرب کی جانب ۴۰ میل پر واقع ہے .

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld ، ۴ : ۷۷۱ ببعد ؛ (۲) ابن الفقیہ ، *BGA* ، ۵ : ۱۶۳؛ (۳) البکْری : معجم، طبع Wüstenfeld، ص ۵۷۷؛ (۴) الیعقوبی : تاریخ ، طبع Houtsama ، ۲ : ۱۶۲؛ (۵) الطبری، طبع de Goeje ، ۱ : ۲۲۰۱ ببعد ، ۳۲۵۹ ، ۳۳۴۵ ؛ ۲ : ۵۴۵ ؛ (۶) البَلاذُری : فُتُوحُ البُلْدان، طبع de Goeje ، ص ۲۴۵ ، ۲۵۳ ببعد ، ۲۵۶ ؛ (۷) ابن مسکویہ : تجارب، طبع Caetani ، ص ۵۷۱؛ (۸) المسعودی : مُرُوج الذَّهَب، طبع Barbier de Meynard، ۴ : ۲۰۵ ببعد؛ (۹) Caetani : *Annali dell' Islam*، ج ۱/۳، ۱۹۱۰ء، ص ۱۵۶، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۱۳ھ، فصل ۱۶۸، حاشیہ ۲ب، ۱۴ھ، فصل ۱۱، ۱۴الف (مع حاشیہ ۳) ۲۰؛ (۱۰) Massignon در MIFAO، ۲۷ : ۳۴ ب و ۵، ۵۳ ؛ (۱۱) Musil : *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۳۹، حاشیہ ۳۱، ص ۴۱، حاشیہ ۳۲، ۲۴۷، ۳۲۹ .

(E. HONIGMANN)

نِدرُومہ : (عربی ندرومہ)؛ جس کا تلفظ بعض اوقات نِدرومہ اور مِدرومہ بھی ہوتا ہے ، تلمسان کے شمال مغرب میں کوئی چالیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور جدید زمانے کے آغاز ہی سے اس پہاڑی علاقے کا سب سے اہم شہر رہا ہے ، جس کے شمال میں سمندر ہے ، مشرق میں دریاے تافنا کا زیریں حصہ ہے، جنوب میں لالہ مُغنیہ (Marina) کا میدان ہے اور مغرب میں الجزائر اور مراکش کی سرحد ہے ـ سولہویں صدی عیسوی سے اس علاقے کا نام بلاد تَرارَہ ہے، یہ ایک بربری قوم ہے جو ادریسیوں کے زمانے (نویں صدی عیسوی) سے مسلمان ہے ـ قرون وُسْطٰی میں یہ کومیہ کے نام سے مشہور تھی ـ اس چھوٹی سی بربری جماعت کے لیے ، جو عربی زبان بولتی ہے ، ندرومہ گویا دل کی حیثیت رکھتا ہے اور دونوں ایسے لازم و ملزوم ہیں کہ ایک کے بغیر دوسرے کا ذکر نہیں کیا جا سکتا [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ لائیڈن ، بار اول، بذیل مادہ] .

مآخذ : جن کتابوں کا حوالہ دیا جا چکا ہے ان کے علاوہ : (۱) البکری کا جغرافیہ شمالی افریقہ ، عربی متن طبع De slane، الجزائر ۱۸۵۷ء ؛ بار دوم ۱۹۱۱ء ، ص ۸۰ اس کا فرانسیسی ترجمہ در رسالہ *J. A.*، ۱۸۳۹ ، سلسلہ پنجم، جلد ۱۳، ص ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۲) الادریسی : نزھۃ المشتاق (مخطوطہ پاریس) اس کا اقتباس متعلقہ افریقہ و اسپین Dozy اور de Goeje نے لائیڈن میں ۱۸۶۶ء میں شائع کیا، ص ۱۷۲ ؛ اسکا فرانسیسی ترجمہ *Description de l, Afrique et de l' Espagne*، ص ۲۰۹ ؛ (۳) Leo Africanus : *Description de l' Afrique* ، طبع Schefer ، پیرس ۱۸۹۸ء ، ۳ : ۱۲ ببعد ؛ (۴)

Marmol : *L' Afrique* ترجمہ پیرس ۱۶۶۷ء، ۲ : ۳۲۴ تا ۳۲۵؛ (۵) Canal : *Monographie de l' Arrond de Tlemcen*، در *Bull. Soc. d' arch. et de geolog d' Oran*، ۱۸۸۸ء، ۸ : ۶۲ تا ۶۵؛ (۶) **Réne Basset** : *Nédromah et les Traras*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۷) A. Bel : *Tlemcen et ses environs ; guide illustré du touriste*، بار ثانی، Toulous بدون تاریخ، ص ۹۲ تا ۹۴ ۔ علاقے کی تاریخ کے لیے رک بہ عبدالواد (بنو) نیز اس میں مندرج مآخذ؛ نیز رک بہ "زیانیہ" کے مآخذ ان میں البیزق کی عبارت کا اضافہ کر لیا جائے، جس کا حوالہ اوپر دیا ہے۔ مزید تفصیلات، خصوصاً عہد قدیم اور عہد حاضر کے لیے ایک بڑی فہرست مآخذ **R. Basset** : کی *Nédromah et les Traras* کے حواشی اور حوالوں میں ملے گی۔

(ALFRED BEL)

* **النَّدیم** : (= ابن النَّدیم)؛ ابو الفرج [نیز ابو الفتح] محمد بن ابی یعقوب اسحٰق [بن محمد بن اسحٰق] الورّاق النَّدیم البغدادی، عربی مآخذ نویس [کتابیات نگار]؛ ۳۷۷ھ/۹۸۷-۹۸۸ء، میں اس نے اپنی کتاب الفہرست مرتب کی۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ بقول ابن النّجار (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء) (ذیل تاریخ بغداد، طبع فلوگل، ص ۱۲، حاشیہ ۲) ابن الندیم ۳۸۵ھ میں فوت ہوا۔ ایک اور بیان کے مطابق (دیکھیے ابن الحجر العسقلانی : لسان المیزان، ۵ : ۷۲) تاریخ وفات [۴۳۸ھ] [نیز اس نے ابن الندیم پر کڑی تنقید کی ہے؛ [الصفدی (الوافی بالوفیات، ۲ : ۱۹۷) نے تاریخ وفات ۳۸۰ھ لکھی ہے]۔ یہ تاریخیں اس حقیقت کے منافی ہیں کہ الفہرست میں تو ۳۹۲ھ (ص ۸۷، س ۶) اور ۴۰۰ھ (ص ۱۶۹، س ۱۳) کے واقعات درج ہیں [البتہ خیر الدین الزرکلی (الاعلام : بذیل محمد بن اسحٰق بن محمد بن اسحٰق) نے ابوطاہر الکرخی کے حوالے سے تاریخ وفات شعبان ۴۳۸ھ لکھی ہے اور اسی کو ترجیح دی ہے]۔ اس کی تاریخ پیدائش کا پتا اس کے بیان کردہ اس واقعے سے چلتا ہے کہ وہ ایک بڑے فاضل سے ۳۴۰ھ میں ملاقی ہوا۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاریخ پیدائش زیادہ سے زیادہ ۳۲۵ھ ہوگی۔ [اس کی پیدائش بغداد میں ہوئی اور بعض نے تاریخ پیدائش ۲۹۷ھ لکھی ہے (بدایۃ الاحباب، ص ۱۰۶)]۔ اس کے خاندان کا بھی کچھ حال معلوم نہیں ہو سکا۔ [خلیل بن ایبک الصفدی اپنی کتاب الوافی بالوفیات میں ابن الندیم کی خاصی طویل عبارتیں بطور حوالہ نقل کرتا ہے، لیکن ابن الندیم کے حالات پر صرف تین سطریں سپرد قلم کی ہیں (دیکھیے الوافی، ۲ : ۱۹۷)]۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ الندیم (خلیفہ یا کسی اور بڑے آدمی کا مصاحب خاص) کا لقب اس کے باپ کا ہے یا کسی دور پار کے بزرگ کا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ لقب خود مصنف الفہرست ہی کا ہو، لیکن اس کے خلاف یہ بات ضرور ہے کہ عام طور پر اس کا حوالہ "ابن الندیم" کی صورت ہی میں آتا ہے۔ بغداد جائے پیدائش بھی تھی اور جائے سکونت بھی، جیسا کہ ان عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے (ص ۳۳۷، س ۲۶، ص ۳۴۹، س ۱۷؛ دیکھیے نیچے)۔ مزید براں وہ اپنے احباب میں زیادہ تر بغدادیوں ہی کا ذکر کرتا ہے۔ اس نے متعدد مرتبہ موصل میں اپنے قیام کا ذکر بھی کیا ہے (ص ۸۶، س ۱۲، ص ۱۶۰، س ۲؛ ص ۱۹۰، س ۲، ص ۲۶۵، س ۲۳؛ دیکھیے نیز ص ۲۸۳، س ۲)۔ ابن الندیم کے دوسرے سفروں کا ہمیں کوئی حال معلوم نہیں۔ (دارالروم، ص ۲۴۹، س ۱۴ بغداد میں رومیوں کے ایک محلّے کا نام تھا، جیسا کہ V. Rosen نے بتایا ہے؛ [نیز دیکھیے براکلمان :

تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۲۷، حاشیہ ۱)]۔ اس کے استاد اور اسناد بھی بغداد ہی کا پتا دیتے ہیں ۔ وہ اکثر اوقات نحوی السّیرافی (م ۳۶۸ھ) کا حوالہ دیتا ہے ۔ یہ سب حوالے مؤخرالذّکر کی کتاب اخبار النحویین البصریین میں موجود ہیں ۔ ابن الندیم نے [آل المنجّم کے ابوالحسن علی بن ہارون بن علی] سے بھی تعلیم حاصل کی (ص ۱۴۴، س ۱۱) ۔ اس نے ایسی [روایات نقل] کی ہیں، جو اس نے ابوالحسن محمد بن یوسف الناقط سے سنی تھیں (ص ۲۴، س ۱۴، ص ۲۵، س ۸) ۔ اسی طرح وہ ابو الفرَج الاصفہانی سے سنی ہوئی روایات بھی نقل کرتا ہے (ص ۱۴۱، س ۱۷ : کتاب الاَغانی، بار سوم، ۱ : ۵ ببعد) ۔ اس نے ابو الفتح بن النحّوی کو بھی بطور سند پیش کیا ہے (ص ۱۴۵، س ۲۵) ۔ وہ ابو سلیمان المنطقی (ص ۲۴۱، س ۱۴) کو بھی اپنا استاد تسلیم کرتا ہے، جسے ہم ابو حیان کی کی تصنیف المقابسات کے ذریعے جانتے ہیں ۔ ابن الجرّاح مشہور عالم منطق سے بھی اس کے دوستانہ تعلقات تھے (ص ۲۴۴، س ۶، ص ۲۴۵، س ۱۲) اور اسی طرح عیسائی فلسفی [ابو الخیر] ابن الخمّار (ص ۲۴۵، س ۱۲) اور [ابو زکریا] یحیٰی بن عدی المنطقی (ص ۲۶۴، س ۸) سے بھی اس کے مراسم تھے ۔ اس کا حلقۂ احباب اس کی خوش طبعی، اس کے ذہن وذکا کی وسعت، دوسرے مذاہب میں اس کی گہری دلچسپی اور اس کی بردباری کی آئینہ داری کرتا ہے ۔ اس کی کتاب الفہرست کے پانچویں اور نویں مقالے میں بھی اس کا یہ مزاج و منہاج جلوہ گر ہے ۔ یہ بات کہ وہ از روے عقیدہ شیعی اور معتزلی تھا اس کے سوانح نگاروں کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہی (دیکھیے Goldziher، در *Z A M G*، ۳۴ : ۲۷۸ ببعد)؛ چنانچہ وہ خاصی اور عامی کی اصطلاح علی الترتیب شیعیوں اور سنیوں کے لیے استعمال کرتا ہے ۔ وہ اہل السنۃ کو الحشویہ (ص ۲۳۱، س ۱۲) کے نام سے پکارتا ہے اور اکثر محدثین کو زیدیہ فرقے کا بتاتا ہے (ص ۱۷۸، س ۹ و ۲۵) ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ امام الشافعی یقینی طور پر شیعی خیال کے حامل تھے (ص ۲۰۹، س ۱۸) اور الواقدی کی شیعہ ہونے کی حیثیت سے تعریف کرتا ہے (ص ۹۸، س ۲۰) ۔ اس کے دوست اور احباب (ص ۱۲۹، س ۲۷، ص ۱۵۴، س ۲۵) اور اس کے عام ملاقاتی (۱۸، س ۶، ص ۱۹۰، س ۲ و ۱۱، ص ۱۹۷، س ۱۱، ص ۱۹۸، س ۴) بے شمار تھے ۔ [یاقوت کے نزدیک یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ] الندیم کتاب فروش تھا [قد کان وراقاً یبیع الکتب (معجم الادباء، ۱۸ : ۱۷) اور یہ پیشہ اسے اپنے باپ سے ورثے میں ملا تھا اور اسی سلسلے میں وہ اکثر گھومتا پھرتا تھا] ۔ وہ بڑی دیانت سے نہ صرف مختلف علوم کا ذکر کرتا ہے بلکہ اس میں معاصر شعرا کے بے شمار دواوین، گمنام ادب لطیف، عشقیہ کہانیاں، دیوی اور پریوں کی داستانیں اور طالع آزمائی کے قصے، حتّٰی کہ ایسی عوامی کتابیں جنہیں علما اور مآخذ نویس نظرانداز کر دیتے ہیں، اخلاقیات کی کتابیں، لذیذ کھانوں کے متعلق کتابیں، سمّیات سے متعلق تصانیف، سیر و شکار کی کتابیں، حتّٰی کہ شعبدہ بازی، جادو گری، پیش گوئیوں کی کتابیں، غرضیکہ ہر وہ چیز جو بغداد کی کتابوں کی منڈی میں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں دستیاب ہو سکتی تھی، اس نے درج کر دی ہے ۔ [ابن الندیم کتابوں کے بارے میں دوسرے لوگوں کی معلومات سے بھی استفادہ کرتا تھا، مثلاً مقالہ پنجم کے پانچویں فن کے تحت علما کے حالات و تصانیف کے سلسلے میں ابو نصر بن مسعود عیاشی سمرقندی کا

ذکر کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ ابو احمد جنید بن محمد بن نعیم نے ابو الحسن علی بن محمد علوی کے نام ایک مکتوب کے آخر میں عیاشی کی تصانیف کا ذکر کیا ہے، جنھیں ہم یہاں صاحب مکتوب کے الفاظ و ترتیب ہی میں نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح مقالہ دہم میں جابر بن حیان کی تصانیف کے ضمن میں لکھا کہ ہم اس کی ان تمام تصنیفات کا ذکر کریں گے، جو ہم نے خود دیکھیں یا قابل اعتماد ثقہ لوگوں نے دیکھیں اور ہمیں بتائیں]۔ اس کا کتب فروش ہونا اس بات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اکثر اوقات کتابوں کے حجم وغیرہ کے متعلق بھی معلومات بہم پہنچاتا ہے اور مشہور علما کے پاس کتابوں کے جو جو نسخے موجود ہیں نیز کتابوں کی تجارت کے متعلق بھی حالات قلمبند کرتا ہے۔ متعدد مرتبہ اس نے دوسرے کتب فروشوں کا ذکر بھی کیا ہے۔

الفہرست کے دو تصحیح شدہ نسخے موجود ہیں (قلمی نسخوں کے متعلق دیکھیے ZDMG، ۸۴ : ۱۱۱ ببعد اور متعلقہ تحریری مواد، مزید براں اس کا ایک جزو ٹونک میں ہے؛ نیز وہ نسخہ جو مدینے کے ایک نجی کتاب خانے میں ہے)۔ دونوں نسخے ۳۷۷ھ/۹۸۷ء میں تیار ہوئے تھے۔ وہ نسخہ جو زیادہ مفصل اور بڑا ہے اس میں دس مقالے ہیں، جن میں سے پہلے چھے تو دینی ادبیات کے متعلق ہیں (۱ قرآن، ۲ صرف و نحو، ۳ تاریخ وغیرہ، ۴ نظم، ۵ اصول وعقائد، ۶ فقہ) اور آخری چار غیر دینی ادبیات کے متعلق ہیں (۷ فلسفہ اور علوم قدیمہ، ۸ ادب لطیف، ۹ تاریخ مذاہب، ۱۰ الکیمیاء)۔ چھوٹے نسخے میں صرف آخری چار مقالات موجود ہیں جو بڑے نسخے میں بھی ہیں، یعنی یونانی، سریانی، فارسی، سنسکرت کی کتابوں کے عربی تراجم اور وہ کتابیں جو ان کی طرز پر لکھی گئیں۔ اس کا ذکر حاجی خلیفہ (استانبول، ۲ : ۲۱۱) نے فوز العلوم کے عنوان سے کیا ہے۔ دونوں نسخوں میں مختلف قسم کی تحریروں پر ایک جیسی تمہیدیں ہیں۔ دیباچے کے بعد الفہرست کے کے مندرجات پر تبصرہ بھی ہے (دیکھیے نیز Flügel در ZDMG، ۱۳ : ۱۹۰ ببعد)۔ جو ترتیب وہاں قائم کی گئی ہے وہی ترتیب کتاب میں بھی موجود ہے۔

اس کتاب کا خاص امتیاز اور اس کی قدر و قیمت اس بات کی وجہ سے ہے کہ اس میں اسلام کی پہلی چار صدیوں کے علوم و ادبیات کی فہرست دی گئی ہے، جو کتابیات (= ببلیوگرافی) کی تدوین کے مطابق ہے، جب کہ دیگر معاصر مآخذ میں سوانح نگاری کا اسلوب پایا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ابن الندیم لازمی طور پر سوانح کے ذریعے اپنے مضامین پر پورا تبصرہ کر دیتا ہے، لیکن دراصل کام کی چیز ہر مصنف کی وہ تصانیف ہیں جن کی وہ فہرست دے دیتا ہے۔ بعض اوقات ادب کی کسی مخصوص صنف کو خالص کتابیات کے اصول پر الگ الگ عنوانات کے تحت درج کر دیا گیا ہے (مثلاً قرآن مجید کا تفسیری ادب، ص ۳۳، س ۲۰، ص ۳۷، س ۱۱، ص ۸۷، ۸۸، ۱۷۰، ۱۷۱)۔ یہ ترتیب گمنام ادب کے لیے ضروری تھی، بالخصوص آٹھویں مقالے میں (ص ۳۰۵ ببعد)۔ اس نے ادبی مؤرخ کی حیثیت سے بھی مزید قابل قدر کام کر دکھایا ہے، جس کی تفصیل تمہیدوں اور تبصروں میں ملتی ہے (مثلاً قرآن مجید کے چند ابتدائی نسخے، ص ۲۶، عربی صرف و نحو کی ابتدا، ص ۴۰ ببعد)۔ آخری چار مقالوں میں ایسے حصے (مثلاً فلسفہ، طب، الکیمیاء کے مآخذ، ترجمہ شدہ ادب کا آغاز، "ہزار داستان" کی ابتدا) بھی موجود ہیں، جن کے تبصرے اتنے طویل

ہیں کہ یہ باقاعدہ ادبی تاریخ معلوم ہوتی ہے اور جو پہلے چھے مقالات کی فہرست مآخذ والی طرز کی نسبت کہیں زیادہ مفصل اور مشرح ہے۔ نویں مقالے کو خاص مقام حاصل ہے؛ یہ تاریخ مذاہب پر ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں کتابیاتی انداز تدوین نمایاں نہیں۔ جو مآخذ ابن الندیم نے استعمال کیے ہیں وہ زیادہ تر ادبی قسم کے ہیں۔ وہ کتابوں کے انہیں نسخوں کو ترجیح دیتا ہے جنہیں معتبر کاتبوں نے نقل کیا ہے۔ مقابلۃً ذاتی سند وہ بہت کم پیش کرتا ہے۔ گو ابن الندیم کے ایک معاصر الوزیر المغربی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء) نے، جو عمر میں اس سے چھوٹا تھا، اس سے ایک بہتر تالیف تیار کی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اسے صرف ابتدا میں معمولی سی مقبولیت حاصل ہوئی۔ سب سے قدیم ترین مصنف، جس نے المغربی کے نسخے کے پہلے چار مقالوں سے سب سے زیادہ فائدہ حاصل کیا، وہ یاقوت (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء) تھا (دیکھیے Bergsträsser، در Z. S، ۲ : ۱۸۵)۔ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ اس نے خود ابن الندیم کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے کا مطالعہ کیا ہے اور یہی دعوٰی لغت نویس الصاغانی (م ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء) کا بھی ہے (دیکھیے خزانة الادب، ۳ : ۸۳)۔ ابن القفطی (م ۶۲۴ھ/۱۲۲۶ء) اور ابن ابی اصیبعہ (م ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) نے الفہرست میں سے بہت کچھ نقل کیا ہے۔ بعد کے زمانے میں اس کا حوالہ بہت کم دیا گیا ہے، مثلاً الذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء) اور ابن الحجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء) اور سب سے آخر میں الخفاجی (۹۶۹ھ/ ۱۵۶۱ء) اور حاجی خلیفہ (۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء)۔ ابن الندیم نے ایک اور کتاب کتاب الاوصاف و التشبیہات (الفہرست، ص ۱۲، س ۲) بھی لکھی تھی جو ہم تک نہیں پہنچی.

[ابن الندیم کی کتاب الفہرست مختلف علوم و فنون کی کتابوں اور ان کے مصنفوں کے احوال کے اعتبار سے عربی ادب کے قدیم ترین مآخذ میں شمار ہوتی ہے۔ مصنف نے بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے اکثر و بیشتر کتابوں اور ان کے مصنفوں کے نام محفوظ کر دیے ہیں۔ کتاب کے مطالعے سے مصنف کی وسعت نظر، معلومات اور بے پناہ شغف کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ مختلف زبانوں بالخصوص یونانی، فارسی اور سنسکرت کی اہم کتابوں کے عربی تراجم کی خاصی فہرست مہیا کر دی ہے].

مآخذ: (۱) ابن الندیم: کتاب الفہرست مع تعلیقات و حواشی، طبع Flügel، ۲ جلدیں، لائپزگ ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ء، بار دوم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ (اس میں لائیڈن میں موجود وہ اجزا بھی شامل ہیں، جنہیں Houtsma نے *WZKM*، ۴ : ۲۱۷ ببعد میں شائع کیا تھا)؛ قدیم ادب Flügel کے دیباچہ اور حواشی میں مذکور ہے؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۶ : ۴۰۸، [مطبوعہ قاہرہ، ۱۸ : ۱۷]؛ (۳) ابن حَجَر العسقلانی: لسان المیزان، حیدرآباد، ۱۳۳۱ھ، ۵ : ۷۲؛ (۴) Brockelmann: *GAL*، ۱ : ۱۴۷، [تکملہ، ۱ : ۲۲۶ تا ۲۲۷، تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۷۲ تا ۷۴]؛ (۵) J. Fück: *Eine Arab. Literaturgeschichte aus dem 10 Jahrhundrt*، در *ZDMG*، (*N F.*) ۹ : ۱۱۱ تا ۱۲۴؛ (۶) H. Ritter: *Zu den Handschriften des Fihrist*، *Isl.*، ۱۷؛ الفہرست کے بڑے بڑے حصوں پر مفصلہ ذیل تصانیف میں علیحدہ علیحدہ بحث موجود ہے: (۷) A. Muller: *Die griechischen Philosophen in d. Arab. Überlieferung*، Halle ۱۸۷۲ء؛ (۸) Suter: *Das Mathematikerverzeichnis im Fihrist* (Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.)، ج ۶، ۱۸۹۲ء؛ (۹) وہی مصنف: کتاب مذکور،

ج ۱۰، ۱۹۰۰ء؛ ج ۱۴، ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) M. Steinschneider : Die arabischen Übersetzungen a.d. Griech، (دیکھیے ZDMG، ۱ : ۳۷۱ ببعد)؛ (۱۱) Kessler : Mani، برلن ۱۸۸۹ھ، ۱ : ۳۳۱ ببعد؛ (۱۲) Berthelot : La Chimie au mayen-âge، پیرس ۱۸۹۳ء، ۳ : ۲٦ ببعد؛ [(۱۲) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ محمد بن اسحاق الندیم؛ (۱۳) سرکیس : معجم المطبوعات العربیه؛ (۱۴) الصفدی : الوافی بالوفیات، Wiesbaden ۱۹۷۴ء، ٦ : ۱۹۷]؛

(JOHN FÜCK [و اداره])

* **ندیم احمد** : ایک عثمانی شاعر، جو استانبول میں پیدا ہوا تھا اور محمد بے جج (قاضی) کا بیٹا تھا جو مهروز فن سے آیا تھا۔ اس کا دادا (بقول Gibb : H.O.P.، ۴ : ۳۰) مصطفی فوجی جج تھا۔ احمد رفیق لکھتا ہے کہ اس کا پردادا قرۃ چلبی زادہ [رکّ بآں] محمود آفندی بھی فوجی جج تھا، مگر احمد رفیق نے جو شجرہ نسب دیا ہے وہ غلط ہے، کیونکہ وہ قرہ مانی محمّد پاشا [رکّ بآں] کو رُوم محمّد پاشا سے ملتبس کر دیتا ہے۔ یہ بیان، کہ احمد ندیم جلال الدین کی اولاد میں سے تھا، صرف التباس هی کا نتیجہ ہے۔ اس کی زندگی کا بہت تھوڑا حال معلوم ہے۔ وہ مدّرس تھا، بعد میں احمد ثالث اور اس کے وزیر اعظم داماد ابراهیم پاشا [رکّ بآں] کا گہرا دوست بن گیا۔ اس کو غالباً النّدیم کا لقب اسی دوستی کی وجه سے ملا۔ اس کے بعد وہ اپنے دوست داماد ابراهیم پاشا کے قائم کردہ کتاب خانے کا منصرم بن گیا۔ ابراهیم پاشا کے انجام اور سلطان کی معزولی کی خبر سنتے هی ندیم نے بھی اکتوبر ۱۷۳۰ء (ربیع الاوّل ۱۱۴۳ھ) میں بڑے هولناک طریق سے جان دے دی : وہ وزیر اعظم کے محل سے نکلنے والے هجوم سے بچتا بچاتا جا رہا تھا کہ ایک چھت سے گر کر هلاک هو گیا۔ اسے اياس پاشا واقعه پیرا میں قید قلّلی سلاح دار محمد آغا مورخ کے پہلو میں دفن کیا گیا .

احمد ندیم بڑے عثمانی شعرا میں میں شمار هوتا ہے۔ اس کا کلام اپنی پاکیزگی زبان کی وجه سے، جو غیر ملکی زوائد سے پاک ہے، اب تک پسند کیا جاتا ہے۔ کئی ادبی مورخین نے ایک شاعر کی حیثیت سے اس کے محاسن پر بحث کی ہے (دیکھیے نمونے جو Gibb نے H. O. P.، ۴ : ۳۰ ببعد میں جمع کیے هیں)۔ اس کا جمع شدہ کلام (دیوان، مطبوعه بولاق، بدون تاریخ) ایک تنقیدی ایڈیشن احمد رفیق بے اور محمد فؤاد بے کی تمہیدوں کے ساتھ ۱۳۳۸ - ۱۳۴۰ھ میں استانبول سے شائع هوا تھا۔ دیوان کے قلمی نسخے یورپ میں میونخ، لندن اور ویانا میں موجود هیں اور یه دیوان بہت مقبول ہے۔ ندیم نے منجم پاشی احمد افندی کی تاریخ کا ترکی زبان میں ترجمه کیا (دیکھیے F. Babinger : G. O. W.، ص ۲۳۴ ببعد؛ دیکھیے مزید براں G. A.، سلسله ۷، ۱۳ : ۲۷۲) عینی کی تاریخ کے ترکی مترجمین میں بھی وہ شامل تھا (دیکھیے F. Babinger : G. O. W.، ص ۲۵۹ ببعد؛ اس کے متعلق جو فرمان شاهی جاری هوا تھا وہ احمد رفیق بے کی کتاب Hicri on iknli asirder Istanbul hayat، ۱۱۰۰ تا ۱۲۰۰، استانبول ۱۹۳۰ء، ۸۴ ببعد میں موجود ہے) لیکن مخطوطه غالباً گم هو چکا ہے .

مآخذ : (۱) احمد رفیق کا دیباچه جو اس نے دیوان کی طبع جدید کے لیے لکھا؛ (۲) سجّل عثمانی، ۴ : ۵۴۹ (بہت سطحی سا انداز ہے، یہاں اس کے دادا کا نام صدر مصلح الدین اور اس کے باپ کا نام جج محمد لکھا ہے)؛ (۳) بروسه لی محمد فؤاد : عثمان لی مولفلری، ۲ : ۴۵۳ ببعد؛ (۴) G.V. Hammer-Purgstall :

G.O.D.، ۴ : ۳۱۰ ببعد (وہ اس کی زیادہ تعریف نہیں کرتا)؛ (۵) Gibb : H. O. P.، ۴ : ۳۰ ببعد؛ [(۶) سامی : قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۶ھ، ۲ : ۴۵۷۱] .

(Franz Babinger)

⊗ تعلیقہ : ندیم واقعی ایک بڑے پایے کا شاعر تھا اور مختلف اصناف شعر میں اسے کمال حاصل تھا ۔ شرقی لکھنے میں اسے خاص مہارت تھی ۔ مثال کے طور پر دیکھیے اس کی وہ شرقی جو اس نے ایک رقاصہ پر لکھی ھے (چار پارہ لی = Castanetist maid) اور جو یوں شروع ھوتی ھے :
سینہ می دلدی بو گون بر آفت چار پارہ لی (دیکھیے گب : *A History of Ottoman Poetry*، ۴ : ۳۰، ۴۵) .

(محمد وحید مرزا)

*نَذر : (ع)؛ بمعنی مَنّت؛ (الف) اسلام سے قبل کی حالت : دور جاھلیت میں نذر سے چڑھاوا چڑھانے [کی رسم مراد لی جاتی تھی] ۔ عربوں کے ھاں جانور کی بھی نذر ھو سکتی تھی ۔ مثال کے طور پر وہ رجب کے مہینے میں عتیرہ (دیکھیے لسان العرب اور الجوھری : الصحاح، بذیل مادہ) کی رسم ادا کرنے کے لیے اپنی کچھ بھیڑ بکریاں وغیرہ نذر کے طور پر الگ کر لیتے تھے ۔ یہ نذر، جس کا اظہار دعائیہ کلمات میں کیا جاتا تھا، یہ ظاھر کرتی تھی کہ اس جانور کو اس عالم سفلی سے نکال کر عالم علوی میں لے جایا گیا ھے .

بالعموم جانور کی قربانی کی نذر کسی مخصوص معاملے میں اپنی مراد حاصل کرنے کی غرض سے مانی جاتی تھی؛ [عام خیال کے مطابق] اس اقرار کا، کہ اگر جانوروں کی تعداد سو (۱۰۰) تک پہنچ گئی تو ایک جانور کا چڑھاوا چڑھاؤں گا (حوالۂ مذکور)، جانوروں کی افزائش پر اثر پڑتا تھا ۔ روایت کے مطابق جناب عبدالمطلب بھی نذر مانی تھی کہ اگر میرے دس لڑکے ھو گئے اور وہ بڑے ھو جائیں تو ان میں سے ایک کو قربان کروں گا (ابن ھشام، سیرۃ، ص ۹۷ ببعد)؛ چنانچہ انھوں نے اپنی نذر کے عوض ایک سو (۱۰۰) اونٹ ذبح کیے ۔ بے اولاد عورت بھی نذر مانتی کہ اگر اس کے ھاں لڑکا پیدا ھوا تو وہ اسے کعبہ کی نذر کرے گی (کتاب مذکور، ص ۷۶) ۔ مَیمونہ بنت کَردَم کی روایت کے مطابق اس کے باپ نے نذر مانی تھی کہ اس کے ھاں لڑکا ھوگا تو وہ (مقام بُوانہ میں) پچاس بھیڑیں ذبح کرے گا (یاقوت، ۱ : ۷۵۴؛ ابو داؤد، کتاب الاَیمان والنُّذور، باب ۲۷ [۳ : ۶۰۷ تا ۶۰۹، حدیث ۳۳۱۴]؛ ابن ماجہ، کتاب الکَفّارات، باب ۱۸) .

جب کوئی بچہ بیمار ھو جاتا تو اس کی ماں یہ نذر مانتی تھی کہ یہ بچہ تندرست ھو جائے میں اسے اَحمس (مادہ حمس، بمعنی زاھد مرتاض، سنیاسی) کر دوں گی (الازرقی : اخبار مکہ، ص ۱۲۳ ببعد) ۔ نذر کے ذریعے سے ھر قسم کی مشکلات سے نجات طلب کی جاتی ۔ جنگ کے دوران میں ایک اونٹ قربانی کے لیے نذر کیا جاتا (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۳۹)؛ صحرا میں سفر کرنے والا خطرات کی بنا پر منت مانتا (دیکھیے Lane اور لسان العرب میں دیا ھوا شعر، بذیل مادہ) ۔ سمندر میں مصیبت کے وقت بھی خدا یا کسی ولی کی نذر مانی جاتی یا انسان یہ نذر مانتا کہ وہ خود کوئی نیک کام کرے گا (۱۰ [یونس] : ۲۳؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۶۵) (Goldizher : *Muh. Stud*، ۲ : ۳۱۱) ۔ [عہد اسلامی میں بھی اس کی مثالیں ملتی ھیں؛ مثلاً] قحط سالی میں حضرت عمر فاروقؓ نے عہد کیا تھا کہ

کھائیں گے نہ دودھ اور نہ گوشت (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۲۵۷۳، س ۱۲ ببعد)۔ عام مذہبی فرائض [کی ادائیگی کے بعض طریقوں کو] بھی نذر کے ذریعہ "حرمات" بنا لیا جاتا، مثلاً حج میں شرکت کے لیے بعض لوگ خاص باتیں اپنے اوپر لازم کر لیتے تھے، جیسے بیت اللہ کو پیادہ پا جانا (البخاری، کتاب جزاء الصّید، باب ۳؛ الترمذی: النُّذور والایمان، باب ۱۷ [جہاں ایسی نذر کی کنایۃً ممانعت کی گئی ہے])؛ اعتکاف کی مذہبی پابندی کی بھی نذر مانی جاتی تھی؛ چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایمان لانے سے پہلے یہ نذر مانی تھی کہ وہ رات کے وقت کعبہ میں اعتکاف کیا کریں گے (البخاری، کتاب المغازی، باب ۵۴؛ کتاب الایمان، باب ۲۹)، اسی قسم کی نذر، جس میں انسان کسی مخصوص طریقے سے اپنی روزمرہ کی زندگی سے اپنے آپ کو علیحدہ کر لیتا تھا، قدیم عربوں کے یہاں بہت کثرت سے مانی جاتی تھی۔ کیونکہ لبید (دیوان، ص ۱۷، س ۱۷) ایک ہرن کو، جو جھاڑیوں میں اکیلا پڑا تھا، قاضی النُّذور، یعنی اپنی نذریں ادا کرنے والے، سے تشبیہ دیتا ہے۔

اس عزلت گزینی کا خاص مقصد روحانی یکسوئی اور روح کو تقویت دینا اور پھر اس طرح اپنے معبودوں کو متأثر کرنا ہوتا تھا، لہٰذا بڑے بڑے کاموں بالخصوص جنگ کی تیاری کے وقت خصوصی عزلت گزینی اختیار کی جاتی، جب ان کو کسی سے انتقام لینا ہوتا تو [ایسے مواقع پر اہل] عرب نہ تو عطر لگاتے، نہ عورت سے نکاح کرتے، نہ شراب پیتے اور اسی طرح ہر قسم کی لذتوں سے احتراز کرتے تھے تاآنکہ مقصد کو حاصل کر لیں (الحماسہ، ص ۲۳۷، ش ۵)؛ [ایسے مواقع پر] شراب (الحماسۃ، ص ۲۳۷، ش

۱۵ : ۱۶۱، بار ثانی، ص ۱۵۴) کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ مناسک حج اور اعتکاف کی طرح اس قسم کے پرہیز بھی نذر کے طور پر مانے جاتے تھے، مثلاً اس قسم کی نذر کی شکل یہ ہے کہ (جیسے امرؤالقیس نے کہا تھا) "مجھ پر شراب اور عورت اس وقت تک حرام ہیں جب کہ میں ایک سو اسدیوں کو قتل نہ کر لوں" (الاغانی، ۸ : ۶۸؛ بار دوم، ص ۶۵)۔ بعض اوقات معیّن مدت بھی مقرر کی جا سکتی تھی، مثلاً بدلہ لینے کے لیے تیس دن تک شراب نہ پینا (قیس بن الخطیم: دیوان، طبع Kowalski، ۴ : ۲۸)؛ پرہیز کی دوسری شکلیں گوشت نہ کھانا، سر نہ دھونا کہ جنابت دور ہو (الاغانی، ۹ : ۱۴۹؛ بار دوم، ص ۱۴۱؛ ۱۳ : ۶۹، بار دوم، ص ۶۶؛ ابن ہشام، ص ۵۴۳، ۹۸۰؛ *Hudhailitenlieder*، طبع Wellhausen، عدد ۱۸۹) اور تیل نہ لگانا ہیں (الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۲۰۱) گوشت، شراب، عطر، غسل اور جماع ان سب سے پرہیز کا ذکر اکٹھا بھی آیا ہے (الاغانی، ۱۱ : ۹۹، بار دوم، ص ۹۷؛ ۸ : ۶۸، بار دوم، ص ۶۸؛ ابن ہشام، ص ۵۴۳؛ الواقدی، طبع Wellhausen، ص ۷۳، ۹۴)۔ مکمل روزہ رکھنے کا بھی ذکر ملتا ہے (الواقدی، ص ۱۰۵، ۲۰۲)۔ قربانی سے پرہیز اور کسی کام کے اقرار کو بھی نذر میں شامل کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے: "نذرت علی نفسی اور نذرتُ علیٰ مالی" (الجوہری اور لسان العرب بذیل مادہ)؛ یعنی میں اپنی ذات یا مال پر منت مانتا ہوں اور اسی طرح نذر دم فلانٍ (یعنی اس نے فلاں کے خون کی نذر مانی)، (عنترہ، ص ۲۱، ۸۴؛ قیس الرقیات، ص ۵۲، ش ۵)۔ کسی خواہش کے پورا ہو جانے کے بعد بھی نذر بطور شکرانہ ادا کی جا سکتی تھی (الواقدی،

ص ۲۹۰)۔

نذر ماننے والا اپنے عمل یا فعل کا تعلق خدائی قوتوں سے قائم کرتا ہے۔ نذر ایک عہد بھی ہے جس کا اس نے اپنے آپ کو پابند بنا لیا ہے [نذر ماننے والے پر اس کا ادا کرنا واجب ہے: وَ مِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ، ۹ [التوبه]: ۷۵؛ وَ مَنْ اَوْفٰى بِمَا عٰهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا؛ ۴۸ [الفتح]: ۱۰]۔

نذر میں معاہدے کی اہمیت بتدریج زیادہ نمایاں ہوتی گئی (دیکھیے لسان العرب جہاں نذر کی تشریح اَوْجب سے کی گئی ہے؛ اصمعیات، ۷، س ۲) اور مادی اشیا کی نذر پر بتدریج کم زور دیا جانے لگا۔ جن امور سے پرہیز کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی اہمیت ایک طرف تو اس لیے تھی کہ یہ اعمال معبود کے نزدیک قابل قدر تھے۔ مذکورہ بالا مثالوں میں دونوں پہلو دکھائی دیتے ہیں۔ تحریر رَقبہ (غلاموں کو آزاد کرنا)، یا عورتوں کو طلاق دینا اکثر ایک قسم کی نذر کا موضوع ہوتا تھا، جس سے انسان اپنے آپ کو خاص شرائط میں پابند قرار دیتا ہے۔ ایک انسان اس بات کی بھی نذر مان سکتا تھا کہ اگر وہ جھوٹ بولتا ہو تو وہ اپنے تمام اونٹوں کی قربانی دے گا (الحماسہ، ص ۶۶۷، ش ۳)۔ نذر میں جو سختی سے پابندی پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اس کا قسم سے قریبی تعلق ہو جاتا ہے [رک بہ حلف]۔

نذر کے ذریعے آدمی اپنے کنبے کو بھی پابند کر سکتا ہے۔ ایک ماں یہ قسم کھا سکتی تھی کہ وہ نہ تو اپنے بالوں میں کنگھی کرے گی، نہ سایہ میں بیٹھے گی جب تک کہ اس کا بیٹا یا بیٹی اس کی خواہش کو پورا نہ کر دیں (الاغانی، ۱۸: ۲۰۵، بار دوم، ص ۲۰۵؛ ابن ہشام، ۳۱۹، ۲: ۹۰)۔ اس قسم کی درخواست (نذر) کی قوّت کا دار و مدار فریقین کے تعلقات پر ہوتا تھا؛ (ب) دور اسلامی: اسلام میں نذور و اَیمان کا اکثر مشترکہ ذکر کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں حکم دیا گیا ہے کہ لغو [رک بہ حلف] قسموں کو توڑ کر ان کا کفارہ دیا جا سکتا ہے۔ [ارشاد باری ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ اَيْمَانِكُمْ (۳ [البقرة]: ۲۲۵)، یعنی اللہ تعالٰی تمھاری لغو قسموں پر تم سے مؤاخذہ نہ کرے گا]؛ (نیز دیکھیے ۵ [المائدة]: ۸۹)۔

اس ضمن میں بعض نذریں (یا قسمیں) اپنی بیویوں سے دور رہنے سے متعلق بھی ہوتی ہیں۔ دور جاہلی میں اس کے لیے کوئی حد مقرر نہ تھی، مگر اسلام نے ایسی قسموں کے لیے زیادہ سے زیادہ حد چار ماہ مقرر کی ہے؛ [چنانچہ ارشاد ہے: لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَآءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ وَ اِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۲ [البقرة]: ۲۲۶ تا ۲۲۷)، یعنی جو لوگ اپنی عورتوں کے پاس جانے سے قسم کھا لیں ان کو چار مہینے تک انتظار کرنا چاہیے؛ (اگر اس عرصے میں قسم سے) رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے اور اگر طلاق کا ارادہ کر لیں تو بھی خدا سنتا اور جانتا ہے۔ کتب حدیث و فقہ میں اس کی مزید تفاصیل ملتی ہیں کہ مذکورہ نوعیت کا اِیلا چار ماہ کے بعد کس طرح طلاق بائن بن جاتا ہے]۔ اگر خاوند یہ قسم توڑ دے تو اسے حسب دستور قسم کا کفارہ دینا چاہیے۔ [علٰی ہٰذا القیاس اگر کسی قسم یا نذر کے ذریعے کسی حرام چیز کو حلال یا حلال کو حرام ٹھیرایا گیا ہو تو اس قسم کا توڑنا بھی ضروری ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری،

۳ : ۳۵۸ تا ۳۵۹ ؛ میں مذکورہ روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایک مرتبہ دودھ ملے شہد کو نہ پینے کی قسم کھائی تھی ۔ تو قرآن حکیم میں اس قسم کو توڑنے کا حکم دیا گیا ؛ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ (۶۶[التحریم] : ۲)، یعنی اللہ تعالٰی نے آپؐ پر اپنی قسم کا توڑنا واجب کر دیا ہے، چنانچہ آپؐ نے قسم کا کفارہ دیا] ۔ قسم پوری نہ کرنے کا کفارہ وہی ہے جو قسم توڑنے کا ہے [رک بہ کفارہ] ۔ اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ یہ خیال بھی پیدا ہوگیا ہے (غیر درست) نذریں بیکار چیزیں ہیں ، جو خدا پر اثر نہیں ڈال سکتیں (البخاری ، ایمان ، باب ۲۶ ؛ قدر، باب ، ۶ ؛ مسلم، نذر ، حدیث ۲) .

نذروں کی باقاعدہ دو قسمیں ہیں : ایک تو بھلائی کی نذریں (نذر التبرُّر) جن کا مقصد عبادات (طاعة) سے ثواب حاصل کرنا ہے، یا قسمیہ اقرار جو مشروط ہونے کی وجہ سے یا تو ترغیب کا کام دیتی ہیں یا منع کرنے کا یا (ارادہ) مضبوط کرنے کا ۔ اس قسم کی نذروں کو نذر اللُّجاج والغضب کہا جاتا ہے ؛ انہیں نا پسند کیا گیا ہے ، لیکن پھر بھی انہیں قسموں کی طرح ہی سمجھا جائے گا۔ ان کا موضوع معصیت کا کام نہیں ہونا چاہیے ۔ بعض فقہا کے نزدیک تو اس قسم کی نذر باطل ہوتی ہے ، لیکن بعض کے نزدیک جائز ہے ؛ البتہ اسے توڑنا ضروری ہے ۔ ان کا موضوع واجب عینی نہیں ہونا چاہیے، یعنی جو پہلے سے شخصی فرائض میں داخل ہیں ۔ قسم کھانے والے کی طرح نذر ماننے والا بھی مکلف اور ایسا شخص ہونا چاہیے جو آزادانہ اپنی مرضی سے نذر مان رہا ہو [نیز دیکھیے تعلیقہ] .

مآخذ : (۱) J.Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums* بار دوم ، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۲ ببعد ؛ (۲) W. Robertson Smith: *Religion of the Semites*، طبع S. A. Cook ، ۱۹۲۷ء ، ص ۳۳۲ ، ۳۸۱ ببعد ؛ (۳) Th. W. Juynboll: *Handbuch des Islamischen Gesetzes*، لائیڈن ۱۹۱۰ء، ص۲۶۸ ببعد ؛ (۴) خلیل بن اسحاق : مختصر ، ترجمہ I. Guidi (۱۹۱۹ء) ، ص ۳۷۱ تا ۳۸۳ ؛ (۵) Johs. Pedersen: *Der Eid bei den Semiten* ، سٹراسبرگ ۱۹۱۴ء ، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Gelubde ؛ (۶) W. Gottschalk: *Das Gelubde nack alterer arabischer Auffassung* ، برلن ۱۹۱۹ء ؛ (۷) محولہ بالا احادیث کے لیے A.J. Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan Tradition* بذیل مادہ Vow [مفتاح کنوزالسنة ، بذیل مادہ النذور] .

(JOHS. PEDERSEN [و ادارہ])

⊙ تعلیقہ : نذر (ج : نذور) : مادہ ن ذ ر (= نذر) سے مصدر، بمعنی غیر واجب شے کو اپنے اوپر واجب کر لینا ؛ کہا جاتا ہے نذرت علٰی نفسی، یعنی میں نے خود پر فلاں چیز لازم کر لی (دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس؛ بذیل مادہ) ۔ اس لغوی معنی کے اعتبار سے قرآن حکیم میں ارشاد ہے : اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا (۱۹ [مریم] : ۲۶) ، یعنی حضرت مریمؑ نے کہا میں نے خدا کے لیے آج کے روزے کی نذر مانی ہے (نیز دیکھیے ۳ [آل عمرٰن] : ۳۵)؛ امام شافعیؒ نے زخموں کی دیت کو بھی نذر (تاوان) سے تعبیر کیا ہے، مگر عام اہل لغت اسے ارش کہتے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ)

اصطلاحاً نذر کی تعریف یوں کی گئی ہے : مایلتزمہ الانسان بایجابہ علی نفسہ (الرازی : تفسیر کبیر)، یعنی کسی شے کا اپنے اوپر لازم کر لینا (نیز دیکھیے : روح المعانی، ۳ : ۴۳) ۔ یہ نذر عبادات کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے اور

مالی عبادت کی شکل میں بھی ۔ عوامی زبان میں نذر ماننے کو عام طور پر منّت ماننا کہتے ھیں (عبد الماجد دریا بادی : تفسیر، ص ۱۱۴، حاشیہ ۱۰۵۰) ۔

نذر کے سلسلے میں قرآن حکیم میں ایک حکم یوں ملتا ہے : وَمَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ اَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَاِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُهٗ (۲ [البقرۃ] : ۲۷۰)، یعنی اور جو کچھ تم خرچ کرتے ھو یا نذر مانتے ھو ، یقیناً اللہ (سب کچھ) جانتا ہے ۔ فقہ کی کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ نذر ماننے سے مقررہ شے واجب ھو جاتی ہے : وَمَنْ نَّذَرَ نَذراً مطلقاً فعلیه الوفا (ھدایہ، ۲ : ۲۵۵، کتاب الآیمان)، یہ فقہی حکم بہت سی احادیث طیبہ سے ماخوذ ہے، مثلاً آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا ارشاد ہے، کہ جس نے خدا کے لیے نذر مانی ھو اسے وہ نذر پوری کرنی چاھیے (احمد بن حنبل : مسند، ۶ : ۳۶۶)، مزید براں ارشاد نبوی ہے : جس نے کسی خاص شے کو مقرر کرکے نذر مانی اس پر اس کی ادائیگی ضروری ہے (ھدایہ، ۲ : ۲۵۵؛ نیز ابو داؤد، ۳ : ۶۰۶، حدیث ۳۳۱۲)، تاھم اچھی نذر (نذر التبرّر) اور بری نذر (نذراللجاج) میں بہرحال فرق ہے۔ اچھی نذر جوکسی نیک عمل کی تکمیل پر مبنی ھو، بہرحال واجب الادا ہے ۔ جبکہ معصیت خداوندی پر مبنی نذر کی تعمیل ضروری نہیں (البخاری، الآیمان ، ۲۸؛ احمد بن حنبل : مسند، ۶ : ۲۶، ۴۱) ۔ اور اس کے لیے کفّارہ حِنث ادا کرنا ضروری ھوتا ہے [رک بہ کفّارہ]؛ نذر معیّن اور نذر غیر معیّن میں بھی فرق کیا گیا ہے ۔ اول الذّکر کو اسی معیّن صورت میں اور مؤخر الذّکر میں اگر اس کے اوصاف وغیرہ مقرر کیے گئے ھوں تو ان کے مطابق، ورنہ قسم کا کفّارہ ادا کرنا ضروری ہے (دیکھیے ابو داؤد، ۳ : ۶ ۴، حدیث ۳۳۲۲، معجم اللغة الحنبلی، بذیل مادہ نذر)؛ نذر کی ایک اور تقسیم نذر معلّق اور نذر غیرمعلق ھونے کے لحاظ سے بھی کی جاتی ہے، معلّق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی خاص واقعے یا نتیجے یا خوشخبری وغیرہ سے منسلک کر دی جائے کہ اگر فلاں کام یوں ھو گیا ، یا میری فلاں خواھش اس طرح پوری ھو گئی تو میں فلاں چیز صدقہ کروں گا ۔ اندریں صورت مذکورہ شرط کے پورا ھونے پر اس کی ادائی ضروری ھوگی (ھدایہ، کتاب الآیمان والنذور)، اگر نذر میں مقرر کی ھوئی شے اپنی ملکیت نہ ھو، یا پھر اس کی تعمیل کی طاقت نہ ھو، تو دونوں صورتوں میں نذر کا کفارہ دے دینا کافی ھوتا ہے (مسلم : الصحیح، حدیث ۱۶۴۵) ۔

نذر کی تعمیل کے سلسلے میں تاکیدی احکام کا ان احادیث کے مطالعے سے اندازہ ھو سکتا ہے کہ جنمیں قرآن و سنت کے مطابق دور جاھلی کی نذروں کو پورا کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے (البخاری، ۴ : ۲۷۵، ۲۵/۷۳؛ ابو داؤد، ۳ : ۶۱۶، حدیث ۳۳۳۵)؛ ماں باپ کی مانی ھوئی نذروں کی ادائی کا حکم بھی اس زمرے میں شامل ہے (ابو داؤد، ۳ : ۶۰۴، حدیث ۳۳۰۷، ۳۳ ۸، ۳۳۰۹ وغیرہ)؛ تاھم نامناسب نذر میں حسب ضرورت ترمیم و تبدیلی کا حق بہرحال رھتا ہے (مثلاً کل مال صدقہ کرنے کے حکم کی تبدیلی : النسائی، الآیمان، حدیث ۳۸۵۶) ۔

نذر کا قسم (حلف و یمین) سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے کی طرح، غیراللہ کی نذر ماننا بھی سخت ممنوع ہے (دیکھیے، البخاری، ۴ : ۲۶۰، ۲۶۶، ۷/۸۳) [رک بہ حلف] اور جس طرح قسم سے کوئی ناجائز کام جائز نہیں ھو سکتا، اسی طرح نذر سے بھی

حرام شے مباح نہیں ہو سکتی (البخاری، ۸۳/۲۵ ۴ : ۲۳۷)۔ اسی مشابہت کی بنا پر عام طور کتب احادیث اور کتب فقہ میں ان کا ایک ہی باب (مثلاً البخاری : کتاب الآیمان والنذور) میں ذکر ملتا ہے .

نذر کے پس منظر میں عبادت اور دعا کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، کیونکہ احادیث میں یہ امر وارد ہوا ہے کہ مالی اور بدنی عبادات (صدقات) سے بلائیں اور مصیبتیں ٹل جاتی ہیں [رکّ بہ صدقات] ، تاہم بعض احادیث میں اس کی ممانعت بھی ملتی ہے ؛ کیونکہ نذر کے ذریعے کوئی ناممکن کام ممکن نہیں ہو سکتا (ابو داؤد ، ۳ : ۵۹۶، حدیث ۳۲۸۷، ۳۲۸۸)۔ نذر کا ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ اسے خدا تعالٰی سے ایک عہد و پیمان کا نام دیا گیا ہے ؛ لہٰذا اس کی تعمیل ہونی چاہیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے آخری زمانے کے لوگوں کی نسبت فرمایا کہ اس زمانے میں لوگ نذر مانیں گے مگر اسے پورا نہیں کریں گے (البخاری، ۴ : ۲۷۴)۔ قرآن حکیم میں نذر پوری نہ کرنے کو کفّار اور مشرکین کی جانب منسوب کیا گیا ہے (۹[التوبة] : ۷۵ تا ۷۶؛ ۱۰[یونس] : ۲۲ تا ۲۳ ؛ دیگر جزئیات کے لیے دیکھیے کتب فقہ) .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

* **نَذِیر** : (ع)؛ (ج : نُذُر)؛ مادہ ن۔ذ۔ر سے اسم فاعل بمعنی ڈرانے والا، آگاہ کرنے والا ۔ بعض اوقات لفظ نذیر مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے (مثلاً قرآن کریم: ۶۷[الملک]:۱۷)۔ نُذر (جمع) بھی مصدر کے طور پر استعمال ہوتی ہے (مثلاً قرآن

متعدد مقامات پر آیا ہے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ " رسول " کے مترادف ہے ۔ اس کی ضد بشیر یا مُبشّر ہے ۔ نذیر اور بشیر دونوں لفظ انبیاؑ کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ پہلا اس مقام پر جہاں ان کی حیثیت ڈرانے والوں اور آگاہ کرنے والوں کی ہو اور دوسرا اس محل میں جہاں ان کی حیثیت خوشخبری دینے والوں کی ہو (دیکھیے ۱۷ [بنی اسرآئیل] : ۱۰۵ ؛ ۲۵ [الفرقان] : ۵۶ ؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۴۵؛ ۴۸ [الفتح] : ۸ : مبشّرا و نذیرا)۔ صفت کے طور پر یہ لفظ خاص طور پر حضرت نوحؑ کے لیے استعمال ہوا ہے، جو طوفان سے پہلے ڈرانے والے کی حیثیت سے مبعوث ہوے ۔ پھر اسے حضرت محمد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے لیے استعمال کرکے انہیں گویا نُوح ثانی کی حیثیت دی گئی (دیکھیے ۲۶ [الشعرآء] : ۱۱۵ ؛ ۷۱ [نوح] : ۲ ؛ ۲۹ [العنکبوت] ۵۰ ؛ ۳۵ [الفاطر] : ۲۳ ؛ ۳۸ [صٓ] : ۷۰ ؛ ۶۷ [الملک] : ۲۶)۔ قرآن کریم میں کہیں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو صرف ڈرانے والا کہا گیا ہے (۴۶ [الاحقاف] : ۸) اور کہیں یہ کہ آپؐ اپنی قوم میں سب سے پہلے ڈرانے والے (رسول) ہیں (۲۸ [القصص] : ۴۵ ؛ ۳۴ [السبا] : ۴۴) .

قرآن کریم سے اس لفظ کا جو محل استعمال معلوم ہوتا ہے حدیث میں ایک جگہ یہ لفظ اس سے کچھ مختلف معنوں میں آیا ہے ۔ رسول اکرمؐ نے ایک جگہ اپنے آپ کو "النذیر العُریان" کہا ہے (بخاری ، رقاق ، باب ۲۶؛ اعتصام، باب ۲ ؛ مسلم، فضائل ، حدیث ۱۶)۔ اس حدیث کا ترجمہ یہ ہے "میری اور اللہ تعالٰی نے مجھے جو کچھ دے کر بھیجا ہے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی قوم کے پاس آیا اور کہنے لگا میں نے اپنی ان

دیکھا ہے اور میں کھلا ڈرانے والا (النذیر العُرْیان) ہوں" ۔ شارحین حدیث نے اس ترکیب کی تشریح میں کئی حکایتیں نقل کی ہیں ۔ ان میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ قدیم عرب میں سے کسی نے ایک بار خطرہ دیکھا تو اس نے جھٹ کپڑے اتار کر سر پر لپیٹ لیے تاکہ اپنے قبیلے والوں کو خطرے کی آمد سے آگاہ کر سکے ۔

مآخذ : (۱) لسان العرب ، بذیل مادہ ن ذ ر : (۲) تاج العروس ، بذیل مادہ ن ذ ر ؛ (۳) ابن الاثیر : نہایة، ۴ : ۱۳۶ ؛ (۴) القسطلانی، ۹ : ۳۰۵ ؛ (۵) النووی : شرح صحیح مسلم ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۵ : ۷۱ .

(A. J. WENSINCK)

⊗ **نذیر احمد** : ڈپٹی نذیر احمد کے نام سے مشہور ہیں ۔ ایل ایل ڈی کی ڈگری کی وجہ سے کبھی کبھی انہیں ڈاکٹر نذیر احمد بھی کہ دیا جاتا ہے ۔

مولوی نذیر احمد نے ریہڑ پرگنہ افضل گڑھ تحصیل نگینہ ضلع بجنور میں مولوی سعادت علی کے گھر جنم لیا ۔ مؤلف حیات النذیر سید افتخار عالم بلگرامی کے بقول ترجمہ تعزیرات ہند کے صلے میں ڈپٹی کلکٹری کے لیے حکومت کو جو کوائف مہیا کیے تو ان میں تاریخ پیدائش ۶ دسمبر ۱۸۳۰ء کے برعکس ۲۱ ستمبر ۱۸۳۳ء بیان کی ، مگر افتخار احمد صدیقی نے اپنے تحقیقی مقالے بعنوان " مولوی نذیر احمد دہلوی، احوال و آثار " میں اس کی تردید کرتے ہوے سنہ پیدائش کا تعین ۱۸۳۰ء کیا ہے ۔

مولوی نذیر احمد ایک دیندار گھرانے میں پیدا ہوے تھے ۔ اس پر انھوں نے خود بھی فخر کا اظہار کیا ہے ۔ ان کا سلسلہ نسب حضرت ابو بکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے ۔ چار برس کی عمر تک ریہڑ میں رہے، لیکن جب قاضی غلام علی (والد کے خُسر) کی وفات کے بعد خاندانی جائداد کے تنازعے کھڑے ہو گئے تو ان کے والد بجنور آ گئے ۔ گھر میں قرآن مجید پڑھایا گیا ؛ پھر مدرسے بھیجے گئے، مگر ان کے والد نے انہیں وہاں سے جلد اٹھا لیا اور گھر پر خود ہی تعلیم دینی شروع کی ۔ ذہین تھے اس لیے کم عمری میں فارسی کی اچھی خاصی استعداد بہم پہنچا لی ۔ تقریباً نو برس کے تھے کہ انہیں اپنے وقت کے جیّد عالم مولانا عبدالعلیم نصر اللہ خان خورجوی سے کسب علم کا موقع ملا جو تقریباً تین برس جاری رہا ۔ ۱۸۴۲ء میں نذیر احمد کو دہلی میں مولوی عبدالخالق کے حلقہ درس میں داخل کرا دیا گیا ۔ دہلی میں مولوی صاحب کے حلقہ درس میں شمولیت کے اثرات کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (۱) تعلیمی : منقولات سے گہری واقفیت ، عربی کا شعور اور قرآن مجید کے مطالب کی تفہیم میں گہرائی ؛ (۲) نفسیاتی : ملائیت کے سلبی اثرات کا ذاتی تجربہ اور غالباً اس بنا پر انھوں نے نہ تو کٹ ملائیّت کو پسند کیا اور نہ ہی مذہبی امور میں متشدد ثابت ہوے ۔ عزت نفس اور خود داری پیدا ہو گئی ۔ معاشرے میں اپنے لیے اعلٰی مقام پیدا کرنے کی کوشش اور اس کے لیے دولت کی اہمیت کا بھی احساس اسی دور کے تلخ تجربات کا ثمر قرار دیا جا سکتا ہے ؛ (۳) ادبی : مولویوں کے گھرانوں کی خواندہ خواتین کے اطوار کی شائستگی، سلیقہ مندی اور سگھڑ پن نے انھیں نسوانی فطرت کے مثبت پہلوؤں کے مشاہدہ کرنے کے مواقع فراہم کیے ۔ اس لیے وہ اصغری جیسا کردار تخلیق کر پائے ۔ دہلی کی خواتین اپنی زبان کی صفائی، لہجے کی شائستگی ، روانی اور محاورات و ضرب الامثال کے برمحل استعمال کے لیے خصوصی شہرت رکھتی ہیں ۔ نذیر احمد کے تمام ناقدین کا

اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ عورتوں کی زبان لکھنے میں خصوصی مہارت رکھتے ھیں اور یہ زبان انھوں نے اسی زمانے میں سنی ہوگی ؛ (۴)

شخصی : مولوی عبدالحق کے صاحبزادے مولوی عبدالقادر کی سب سے بڑی بیٹی (م ۱۳ ذوالحجہ ۱۳۱۵ھ) سے ۱۸۵۰ - ۱۸۵۱ء کے قریب نذیر احمد کی شادی ہوئی - مولوی عبدالقادر علامہ راشد الخیری کے دادا بھی تھے - یہ شادی والدین کی اجازت کے بغیر ہوئی - اگرچہ ۱۸۸۸ء میں نذیر احمد کی والدہ نے اپنے حسب منشا بجنور میں ان کی شادی بھی کروا دی، مگر جلد ھی طلاق ہو گئی ۔

مؤلف حیات النذیر کے بقول جنوری ۱۸۴۵ء اور افتخار احمد صدیقی کے مطابق جنوری ۸۴۶ . ء میں دھلی کالج میں داخلہ لیا اور دسمبر ۱۸۵۳ء تک زیر تعلیم رہے - ستمبر ۱۸۵۴ء میں کُنجاہ ضلع گجرات کے سرکاری سکول میں بطور مدّرس تقرر ہو گیا - تقریباً دو برس بعد ۱۸۵۶ء میں کانپور میں ڈپٹی انسپکٹر سکولز بنا دیے گئے - ۱۸۵۷ء کا پر آشوب عہد دھلی میں بسر ہوا - انگریزی عملداری کے استحکام کے بعد الہ آباد کے ڈپٹی انسپکٹر سکولز بنے - ڈپٹی کلکٹری کے امتحان میں اوّل آنے کے بعد ۱۸۶۳ء میں پہلے کانپور اور پھر گورکھ پور میں متعیّن رہے - اس کے بعد دیگر شہروں میں بھی کام کرتے رہے - ۲۷ اپریل ۱۸۷۷ء سے ریاست حیدر آباد میں مبلغ بارہ سو روپے کے مشاہرے پر ناظم بندوبست کی حیثیت میں ملازمت کا آغاز کیا اور تلنگانہ کے دو اضلاع ناگر کرلول اور نل گنڈہ کے دفاتر اور ان سے وابستہ امور کی اصلاح کی - محنت، دیانت اور کام کی لگن کے صلے میں انھیں ترقی دے کر صدر تعلقدار بنا دیا گیا

مستعفی ہو کر دھلی میں خانہ نشین ہو گئے ۔

ان کے بچوں کا بچپن میں انتقال ہوتا رہا ؛ صرف دو بیٹیاں سکینہ (جس کے لیے مرآۃ العروس لکھی) اور صغریٰ اور ایک بیٹا بشیر الدین احمد زندہ رہے - ۲۷ اپریل ۱۹۱۲ء کو فالج میں مبتلا ہو کر ۳ مئی بروز جمعہ انتقال کیا اور خواجہ باقی باللہ کے قبرستان میں دفن کیے گئے ۔

اردو کا پہلا ناول نگار: اگرچہ بالعموم نذیر احمد کو اردو کا پہلا ناول نگار کہا جاتا ہے، تاہم مختلف وجوہ کی بنا پر بعض ناقدین اور محققین نے ایسا تسلیم کرنے سے انکار بھی کیا ہے، مثلاً کرداروں کے اسم بامسمی ہونے کے باعث محمد احسن فاروقی ان کے ناولوں کو "تفصیلی فسانے" (Allegory) قرار دیتے ھیں - محمود الٰہی نے مولوی کریم الدین کے خط تقدیر (لاھور ۱۸۶۲ء) کو دریافت کرکے (لکھنؤ ۱۹۶۵ء) شائع کیا تو اپنے مقدمے میں یہ دعوی کیا کہ نذیر احمد کے برعکس مولوی کریم الدین کو اردو کا پہلا ناول نگار قرار دینا چاھیے - خط تقدیر کے کردار بھی تمثیلی ھیں - ڈاکٹر یوسف سرمست کے بقول بعض ناقدین نے غلطی سے سرشار کو پہلا ناول نگار سمجھ لیا ہے، جیسے عبداللطیف نے فسانہ آزاد کے بعد کی ناول نگاری کا ذکر کرتے ہوئے نذیر احمد کے ناولوں کا ذکر کیا ہے (*The Influence of English Literature on Urdu Literature*، ص ۹۵) - حالانکہ فسانۂ آزاد ۱۸۷۹ء میں لکھا گیا - اسی طرح شالستہ اختر سہروردی بھی بڑی مدت تک اس غلط فہمی میں رہیں - انھوں نے سرشار کا پہلے ذکر کیا ہے اور بعد میں نذیر احمد کا - اپنی کتاب *A critical survey of the Development of Urdu Novel and short story,* (ص ۴۰) کی اشاعت کے دوران میں انھیں اپنی غلطی فہمی کا

احساس ہوا ، اس لیے سرشار والے باب کے بعد علیحدہ نوٹ میں اس بات کی وضاحت کی کہ پہلے "مراۃ العروس" لکھا گیا اور بعد میں فسانۂ آزاد ۔ ڈاکٹر زور نے بھی سرشار کو اس وجہ سے پہلا ناول نگار کہا ہے ۔ اسی طرح سید علی حیدر نے وشنو گوپال کے غیر مطبوعہ مقالے "رتن ناتھ سرشار حیات اور کارنامے" میں سے ان کی یہ رائے نقل کی ہے کہ سرشار کو نذیر احمد پر فوقیت حاصل ہے ۔ پھر مولانا صلاح الدین احمد بھی ہیں ، جن کے مطابق نذیر احمد بنیادی طور پر ایک مقالہ نگار تھے ، افسانہ نگار نہیں ۔

ان چند آرا سے قطع نظر ناقدین کی اکثریت نے نذیر احمد کو اردو کا پہلا ناول نگار تسلیم کرتے ہوئے ان کے ادبی مرتبہ کا تعین کیا ہے ۔ البتہ محمد صادق نے ان کا بعض ناولوں میں انگریزی ناولوں کے اثرات کے سراغ لگایا ہے ۔ ان کے بقول بنات النعش پر تھامس ڈے *Sondford* : Thomsday کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں ۔ جب کہ "توبہ النصوح" کا پلاٹ ڈینیل ڈیفو Daniel Defoe (۱۷۳۱-۱۶۶۱) کے *Family Instructor* حصہ اول سے ماخوذ ہے ۔ ویسے اول الذکر کے بارے میں خود نذیر احمد نے بھی اپنے چالیسویں خطبہ (دہلی ۱۹۰۳ء) میں اس امر کا اعتراف کیا تھا کہ مرأۃ العروس کے بعد انہوں نے سینڈ فورڈ کی طرح کا ایک ناول بنات النعش لڑکیوں کے لیے لکھا ۔

اشفاق احمد اعظمی نے عظیم الشان صدیقی کے حوالے سے لکھا ہے کہ توبۃ النصوح میں طاعون کی وبا بھی ڈینیل ڈیفو کی ان دو کتابوں سے ماخوذ سمجھی جانی چاہیے : *Journal of Plague* (۱۷۲۲) اور *Due Precautions of Plague,* انہوں نے *Pilgrim's Progress* کی *Pilgrim's Progress* کے بھی جزوی اثرات سے بحث کی ہے ۔ دراصل اس عہد کے انگلستان میں بھی تعلیمی نقطۂ نظر سے قصّے کہانیاں لکھی جاتی تھیں اور نذیر احمد کا ، جو کہ اردو میں ناول کی روایت کی عدم موجودگی میں ایک نئی صنف میں طبع آزمائی کر رہے تھے ، انگریزی کی اس نوع کی پیش رو تحریروں سے استفادہ کوئی جرم نہیں اور پھر یہ اثرات بھی محض دو ناولوں تک محدود ہیں، لیکن جہاں تک ان ناولوں میں کلیم جیسے فعّال اور مرزا ظاہر دار بیگ جیسے زندہ کردار تخلیق کرنے کا تعلق ہے، ان کی بنا پر نذیر احمد کی تخلیقی صلاحیت اور انفرادیت تسلیم کرنا پڑتی ہے ۔

انعامات اور اعزازات: ذہانت، صلاحیت، طبّاعی اور اپنے کام محنت اور دیانت سے سرانجام دینے کے باعث انعامات اور اعزازات سے ان کی قدر دانی بھی ہوتی رہی، بالخصوص مرأۃ العروس کو تو سرکاری سطح پر بےحد سراہا گیا ۔ ذیل میں معروف انعامات اور اعزازات کی تفصیل درج کی جاتی ہے :

(۱) تعزیرات ہند (*Penal Code of India*) کے شریک مترجم کی حیثیت سے ۱۸۳۴ء میں منشی عظمت اللہ اور مولوی کریم بخش کے ساتھ انہیں بھی پانچ چھ سو کی قیمتی گھڑی، جس کے ڈھکنے کے اندر ان کا نام اور گورنمنٹ کا عطیہ ولایت سے کندہ ہو کر آیا تھا، مناسب الفاظ کے ساتھ ملی اور ڈپٹی کلکٹری کے لیے نامزد کر دیے گئے؛ (۲) مرأۃ العروس : ۲۶ جنوری ۱۹۶۹ء کو آگرہ میں منعقدہ دربار میں ایک ہزار روپے حکومت کی جانب سے اور گورنر سر ولیم میور نے اپنے ذاتی خرچ سے ایک کیرج کلاک دیا ، جس پر ان کا نام کندہ کرایا گیا تھا ۔ حکومت نے ازراہ قدر دانی تعزیرات ہند کی دو ہزار جلدیں بھی

سو روپے انعام ؛ (۴) بنات النعش پر ۱۸۷۰ء میں پانچ سو روپے انعام ؛ (۵) شمس العلما کا خطاب ۲۲ جون ۱۸۹۷ء میں ملا ؛ (۶) ۳ اپریل ۱۸۰۳ء کو ایڈنبرا یونیورسٹی سے ایل ایل ڈی کی اعزازی ڈگری لی ؛ (۷) ڈی او ایل کی ڈگری ۲۸ دسمبر ۱۹۱۶ء میں پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے ملی ؛ (۸) تاریخ دربار تاج پوشی : شہنشاہ ایڈورڈ ہفتم کی تاج پوشی کے سلسلے میں یکم جنوری ۱۹۰۳ء کو دہلی میں منعقدہ دربار کے بارے میں سر سٹیفن وھیلر کی انگریزی کتاب کے اردو ترجمے پر ایک ہزار روپے کے انعام کا اعلان کیا گیا ؛ (۹) سموات : علم ہیئت پر انگریزی کتاب *Heavens* کے اردو ترجمے پر (ہنوز غیر مطبوعہ) ایک ہزار روپے کا انعام؛ (۱۰) توبة النصوح پر ۱۸۷۴ء میں ایک ہزار روپے کا انعام ملا .

تصانیف :

اگرچہ نذیر احمد کو ناموری ان کے ناولوں کی بنا پر حاصل ہوئی لیکن مذہبی، اخلاق اور علمی تصانیف کے ساتھ ساتھ ان کے تراجم کی بھی بہت شہرت ہوئی ۔ ان کی تصانیف درج ذیل ہیں :

ناول : (۱) مرأة العروس (۱۸۶۰ء) ؛ (۲) بنات النعش (۱۸۷۲ء)؛ (۳) توبہ النصوح (۱۸۷۴ء)؛ (۴) فسانہ مبتلا یا محضنات (۱۸۸۵ء) ؛ (۵) ابن الوقت (۱۸۸۸ء)؛ (۶) ایامیٰ (۱۸۹۱ء)؛ (۷) رؤیائے صادقہ (۱۸۹۲) .

مذہب و اخلاق :

(۸) چند پند سود مند (۱۸۹۶ء) ؛ (۹) منتخب الحکایات (۷۲ حکایات ۱۸۶۹ء) ؛ (۱۰) موعظۂ حسنہ (خطوط بنام صاحبزادہ بشیر الدین احمد، ۱۸۸۷ء)؛ (۱۱) ترجمة القرآن (۱۸۹۶ء) ؛ (۱۲) الحقوق والفرائض (تین حصے ۱۹۰۶ء) ؛ (۱۹۰۹ء) ؛ (دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۵ء) ؛ (۱۵) مطالب القرآن (نامکمل ۱۹۰۹ء) .

علمی :

(۱۶) صرف صغیر (قواعد فارسی ۱۹۶۹ء) ؛ (۱۷) مبادی الحکمة (۱۸۷۱ء)؛ (۱۸) ما یغنیک فی الصرف (عربی قواعد : ۱۸۷۷ء) ؛ (۱۹) رسم الخط : ۱۹۱۲ء .

خطبات :

(۲۰) لیکچروں کا مجموعہ (مرتبہ میر کرامت اللہ، ۱۸۹۰ء)؛ (۲۱) لیکچروں کا مجموعہ (حصہ اول : ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۵ء ؛ حصہ دوم : ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۵ء) ، مرتبہ بشیر الدین احمد ، ۱۹۱۸ء

تراجم :

(۲۲) تعزیرات ہند (شریک مترجم، ۱۸۶۴ء)؛ (۲۳) مصائب غدر (مصنفہ ولیم ایڈورڈز، ۱۸۶۳ء دوسرا ایڈیشن ۱۸۹۶ء) ؛ (۲۴) سموات (غیر مطبوعہ ۱۸۷۲ء) ؛ (۲۵) تاریخ دربار تاجپوشی

شاعری :

(۲۶) نصاب خسرو (امیر خسرو کی خالق باری کی منظوم لغت ، عربی الفاظ ۲۵۰ ، فارسی الفاظ ۵۰۸ (۱۸۶۹ - ۱۸۷۰ء) ؛ (۲۷) نظم بے نظیر (قومی ، ملی اور اصلاحی موضوعات پر ۴۵ اردو اور ۷ عربی نظمیں ، ۱۹۰۹ء ؛ دوسرا ایڈیشن ۱۹۱۸ء) .

تبصرہ :

اگرچہ ناولوں کے واعظانہ انداز اور مذہبی تصانیف کے باعث انہیں ملّائیت کا علم بردار سمجھا جاتا ہے ، لیکن وہ تنگ نظر آدمی نہ تھے بلکہ اپنے زمانے کے لحاظ سے خاصے روشن خیال تھے اسی طرح مذہب سے لگاؤ تھا، مگر متشددانہ رویہ نہ

کے مثبت پہلوؤں کے حامی تھے، مگر مولانا حالی کے مانند ان کے غیر مشروط مداح بھی نہ تھے۔ سقوط دھلی کے بعد انگریزی عملداری میں جاگیرداری نظام سے وابستہ اقدار دم توڑ رھی تھیں اور ان کی جگہ عصری زندگی میں انگریزی تعلیم اور نئے خیالات سے لیس متوسط طبقہ ابھر رھا تھا اور نذیر احمد مولانا صلاح الدین کے بقول ”نچلے درمیانے طبقے کے مؤید تھے اور وہ اسے بڑھانے اور جگانے کا کوئی موقع ھاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے“، جبکہ سر عبدالقادر کے مطابق نذیر احمد کو قدرت نے تحریر کے ساتھ ساتھ تقریر کی بھی بہترین صلاحیتیں عطا کی تھیں؛ چنانچہ ان کی تقریر کے شائقین وقت سے پہلے اپنی نشستیں سنبھال کر بیٹھ جاتے۔ ان کی بیشتر نظمیں بھی ان ھی تقریروں کے سلسلے میں کہی جاتیں۔

جہاں تک ان کے ناولوں کا تعلق ھے، بلاشبہ آج وہ صرف انھیں کی بدولت زندہ ھیں، اگرچہ ان کی مقصد پسندی ان ناولوں کو ناول کی تکنیک کے جدید اصولوں کے معیار پر پورا اترنے میں مزاحم نظر آتی ھے، تاھم زندگی کو ایک خاص زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کے باوجود انھوں نے کبھی کرداروں اور کبھی اسلوب کے ذریعے سے دلچسپی برقرار رکھی۔ یہ ان کی تخلیقی صلاحیتوں کی بنا پر ھے۔ یوسف سرمست کے مطابق ایامیٰ کو نذیر احمد نے اس انداز میں لکھا ھے کہ اس طرح سے خود نوشت ناول کی بنیاد پڑ گئی۔ اشفاق محمد خان نے بھی نذیر احمد کے ناولوں میں کردار کی نفسیاتی پیشکش کو بطور خاص سراھا ھے۔

نذیر احمد کے ناولوں کی دلچسپی کے تعیّن میں ان کا اسلوب بنیادی کردار ادا کرتا ھے۔ بالخصوص عورتوں کی زبان اور بیگمات کے محاورے اور ضرب الامثال کے بیان میں وہ اپنی مثال آپ ھیں، البتہ بقول علی عباس حسینی جہاں انھوں نے خود اپنے خیالات ظاھر کیے ھیں یا مردوں کی گفتگو لکھی ھے، وھاں عربی کے ثقیل الفاظ کی کثرت ھے۔ ان کے اسلوب کی ایک اور خصوصیت مزاح ھے؛ چنانچہ اسے بھی بعض ناقدین نے بطور خاص سراھا ھے، مثلاً سر عبدالقادر نے توبة النصوح کے مزاح کے لحاظ سے نذیر احمد کو امریکی مزاح نگار مارک ٹوین Mark Twain کا ھم پلہ قرار دیا ھے۔

نذیر احمد کے کرداروں پر مثالی، یک رخے اور تمثیلی ھونے کا اعتراض ھے، جو بڑی حد تک درست ھے۔ البتہ مولانا صلاح الدین کے بقول ان کے بعض کردار ان کی اپنی شخصیت کے عکاس ھیں، مثلاً اصغری کی جارحانہ شخصیت مولوی صاحب کی اپنی شخصیت کا عین چربہ اور اس کے کردار کی فائدہ پرستانہ کیفیت بھی انھیں کے مزاج اور نصب العین کا عکس ھے۔ بحیثیت مجموعی ان کرداروں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ھے کہ مردوں کے مقابلے میں نسوانی کردار زیادہ جاندار اور متحرک نظر آتے ھیں۔ منفی رجحانات کے حامل کردار بھی دلچسپ ھیں، جیسے توبة النصوح کا مرزا ظاھر دار بیگ۔

نذیر احمد اپنے عہد کی پیداوار تھے، اس لیے ان کی شخصیت بھی ان تمام تضادات کا مجموعہ ھے جو اس دور سے مخصوص تھے اور انھی عصری تضادات کی ان کے ناولوں میں جھلک ھے۔ یوں دیکھیں تو نذیر احمد صحیح معنوں میں اپنے عصر کی روح کے ترجمان اور ماحول کے مرقع نگار تھے اور یہی خصوصیت خاصی اھم ھے۔

افادات مہدی، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۲) افتخار عالم بلگرامی، سیّد: حیات النذیر، دہلی ۱۹۱۲ء؛ (۳) افتخار احمد صدیقی ، : مولوی نذیر احمد دہلوی احوال و آثار، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۴) بشیر الدین احمد (مرتب): لیکچروں کا مجموعہ، اول و دوم، دہلی ۱۹۱۸ء: (۵) محمد احسن فاروقی ، : اردو ناول کی تنقیدی تاریخ ، لاہور ۱۹۵۱ء: (۶) محمود الٰہی : خط تقریر ، اردو کا پہلا ناول ، ۱۹۶۵ء؛ (۷) یوسف سرمست : بیسویں صدی میں اردو ناول ، حیدر آباد ۱۹۷۳ء : (۸) علی حیدر، سید : اردو ناول سمت و رفتار، طبع دوم، الہ آباد ۱۹۷۹ء؛ (۹) صلاح الدّین احمد : صریر خامہ (حصہ دوم، اردو میں افسانوی ادب، لاہور ۱۹۶۹ء) ؛ (۱۰)] محمد صادق : A History of Urdu Literature، لندن ۱۹۶۴ء؛ (۲۱) اشفاق احمد اعظمی : نذیر احمد شخصیت اور کارنامے، دہلی ۱۹۷۴ء ؛ (۲) ایضاً : نذیر احمد کے ناول ، دہلی ۱۹۷۹ء ؛ (۱۳) عبدالقادر ، سر : The New School of Urdu Literature، لاہور ۱۹۳۲ء؛ (۱۴) علی عباس حسینی : ناول کی تاریخ اور تنقید ، لاہور ۱۹۶۴ء؛

(سلیم اختر)

* **نَرشخی** : ابو بکر محمّد بن جعفر (م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء) مصنف تاریخ بخارا جس کا اصل عربی متن اس نے سامانی بادشاہ نُوح بن نصر کی خدمت میں (۳۳۲ھ/۹۴۳-۹۴۴ء) پیش کیا۔ ۵۲۲ھ/۱۱۲۸-۱۱۲۹ء) میں اس کتاب کا ترجمہ ابو نصر احمد بن محمد بن نصر القُباوی نے فارسی زبان میں کیا جس نے بہت سی مشکل عبارتوں کو حذف کر دیا۔ پھر ۵۷۴ھ/۱۱۷۸-۱۱۷۹ء میں محمّد بن ظفر نے ایک جدید مختصر نسخہ اس کتاب کا تیار کیا جو اس نے صدر عبدالعزیز بن برہان الدین حاکم بخارا کی خدمت میں پیش کیا۔ بالآخر کی فتح کے زمانے تک وسعت دی اور اس آخری صورت میں Schefer نے اسے شائع کیا۔ اس کتاب میں بہت سے دلچسپ حواشی ایسے ہیں جن سے وسط ایشیا کی قبل از اسلام صورت حال پر روشنی پڑتی ہے اور ایسی تفاصیل بھی ملتی ہیں جو عرب فتوحات کے متعلق اور کسی جگہ دستیاب نہیں ہوتیں (مدائنی سے ؟) فارسی مترجم نے مزید تفاصیل ابو الحسن عبدالرحمٰن بن محمد نیشاپوری کی تصانیف اور غالباً (ابو اسحٰق) ابراہیم (بن العباس الصُولی م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) کی تصالیف سے لے کر اس کتاب میں داخل کیں، علاقہ بخارا کے قصبات کی یادگار عمارتیں، وہاں کی پیداوار، وہاں کی پرانی رسوم (مثلاً سیاوُش کی تعزیہ داری، ص ۲۱) وغیرہ کے متعلق جملہ معلومات بہت دلچسپ ہیں .

مآخذ : (۱) Description topographique et historique de Beukhara par Muhammed Nerchakhy suive de textes relatlfs á la Transoxiane، شائع کردہ Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۲ء (Puble de l' Ecole des Langues Orientales Vivantes ، سلسلہ ۳ ، ج ۱۳ ، ص ۱ تا ۹۷) ؛ اس کے علاوہ سنگی چاپ ایڈیشن بھی بخارا میں ہے۔ اس کا واحد ترجمہ روسی زبان میں N. Lykoshin، تاشقند ۱۸۹۷ء (طبع Barthold) نے کیا ؛ (۲) Lereh : Sur les monnaies des Boukhara Khoudahs، در Travaux de la zéme session du Congrés international des orientalistes ، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۹ء ، ۲ : ۴۲۴ ؛ (۳) Barthold : Turkestan ، سلسلہ یادگار گب، ص ۱۴؛ (۴) Marquart : Ērānšahr، بمدد اشاریہ ؛ (۵) وهی مصنف : Wehrot und Arang ، [۱۹۰۷ء] ، ص ۱۳۹ و مواضع کثیرہ .

(V. MINORSKY)

پرانے دبستان ادب کا ایک ممتاز [ترک] انشاء پرداز، شاعر اور خوش نویس ۔ . . . . ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۲ء) کے قریب سراجیو (بوسنه سرائے) میں پیدا ہوا ۔ یه ایک 'نائب' نرگس احمد افندی کا بیٹا تھا ۔ تعلیم قسطنطنیه میں پائی اور قاف زاده فیضی عبدالحیؒ کے شاگردوں کے زمرے میں شامل ہوا ۔ اپنی تعلیم کی تکمیل کے بعد اس نے مُدّرس اور نائب کی حیثیت سے گبیا، Gabeea موستر، Moster، ینگی پزر Yeni Pazar، نووی پزر Novibazer، البسن Albasan، بنسیلکه (Bangaluka) مناستر Monaster میں کام کیا ۔ شیخ الاسلام یحیی افندی سے اس کے تعلقات بہت گہرے تھے ۔ اس نے سیر و سیاحت بھی خوب کی، جب مراد رابع اریوان Eriwan کے خلاف فوجی مہم لے کر بغداد کو روانه ہوا تو نرگسی شاہی وقائع نویس مقرر ہوا، گیبز Gebize (Gebze) پر جو خلیج ازمد Izmid پر واقع ہے، چڑھائی کے وقت وہ گھوڑے پر سے گر کر مر گیا اور وہیں دفن کیا گیا (۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء)، دوسرا بیان حبیب وریازی کا یه ہے که وہ ایّوب میں دفن ہوا، لیکن یه کسی طرح قرین قیاس نہیں.

نرگسی شاعر ہونے کی حیثیت سے اتنا مشہور نہیں جتنا که وہ بطور صاحب اسلوب انشا پرداز مشہور ہوا، اس کا پر تصنع اسلوب بیان (لسان نرگسی)، اس کی پرشکوہ لفاظی اور پیچیدہ ثقیل زبان ایسے اوصاف اس دور کے نادر نمونوں میں شمار ہوتے تھے اور یه دور سارے کا سارا اس قسم کے [قدرے مضحکه خیز] اسلوب بیان کے جنون میں مبتلا تھا [یعنی مقفّی و مسجّع عبارت آرائی اور بے جا بلند پروازی اس زمانے کا کمال سمجھا جاتا تھا] قدیم تر انشا پردازوں میں بھی آرایش لفظی،

تھی لیکن نرگسی نے تو معانی کو اصوات لفظی پر قربان کر دیا اور پر شکوہ الفاظ کے اندر سب کچھ گم کرکے رکھ دیا ۔ وہ اس طرز انشا میں یدطولٰی رکھتا تھا اور اس کے ساتھ ہی اس کی زبان وَیْسی کے مقابلے میں زیادہ رنگین ہے، جس کی میرِابی سے وہ سبقت لے جانا چاہتا تھا ۔ اس کا اسلوب بیان زمانے کے ہر دوسرے انشاء پرداز سے زیادہ مبالغه آمیز اور پرتضع ہے، جس میں غیر مانوس اور نادر و غریب الفاظ کی فراوانی، سجع و قافیه کی بھرمار اور غیر معروف اور متروک تشبیہات کی کثرت ہے.

اس کی تصانیف میں سے زیادہ مشہور اس کا خمسه ہے ۔ ابتدا میں یه خمسهٔ نہالستان تھا، جو به تتبع گلستان و بوستان (سعدی) مناستر میں لکھا گیا تھا ۔ اس کے پانچ حصے (نہال = پودے) ہیں، فیاضی اور فراخ دلی کی داستانیں، عشقیه حکایات، روایات و حکایات جن کا اخلاقی سبق یه ہے که اعمال کی جزا سزا ہے اور ہر شخص کو اپنے کیے کا پھل ملتا ہے، اور آخر میں ایسی حکایات ہیں جن سے نیکی اور توبه و استغفار کی شان ظاہر ہوتی ہے ۔ سچی روایتوں میں اس زمانے کے واقعات کی طرف حوالے بھی ملتے ہیں ۔ ان میں توہمات کو دخل نہیں، یه خاص طور پر اہم ہیں.

ابتدائی خمسه بعد میں بڑھا کر خمسهٔ نرگسی کے عنوان سے مکمل کیا گیا اور اس ابتدائی تصنیف کو ایک حصه مان کر اس میں چار حصے اور شامل کیے گئے؛ (۲) اکسیر سعادت (اسے اکسیر دولت بھی کہتے ہیں)، یه امام الغزالی کی کیمیاے سعادت کے ایک حصے کا ترجمه ہے، اس سے پہلے شاعر صحابی بھی اس کا ترجمه کر چکا تھا، لیکن نرگسی کا ترجمه مشہور و مقبول ہوا ۔ اس میں اجتماعی

کہانیوں کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ تصنیف جو علیحدہ بھی شائع ہوئی ہے، اخلاقیات کی تلقین کے لیے بہت مفید اور کارآمد ہے؛ (۳) مشاق العشّاق: عشقیہ کہانیاں نرگسی نے اس وقت جمع کی تھیں جب وہ البسّن Elbasan کا قاضی تھا۔ چونکہ اس کی متعدد کہانیاں بعد میں نہالستان میں شامل کر لی گئیں، اس لیے مطبوعہ صورت میں یہ حصہ بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے؛ (۴) قانون الرّشاد، ایک کتاب کا ترجمہ ہے جو چنگیزی [ایلخانی] سلطان محمد خدا بندہ کے لیے لکھی گئی تھی؛ (۵) اخلاق السّلطنہ، حکمران کے فرائض، یہ بادشاہوں کے لیے ایک قسم کا ہدایت نامہ ہے، اس کے دیباچے میں سلطان مراد رابع، شیخ الاسلام اسعد افندی اور روم و اناطولی کے دو صدر غنی زادہ اور عظمی زادہ کے مدحیہ قصائد ہیں؛ (۶) غزوات مسلمہ: اموی مسلمہ بن عبدالملک کی جنگی کارگزاریاں جو یونانیوں اور بوزنطیوں کے خلاف عمل میں لائی گئیں۔ مسلمہ اپنی متعدد مہمات میں قسطنطنیہ تک بڑھ آیا تھا، اور اس کا محاصرہ کر لیا تھا، اس موقع پر اس نے غلطہ Galata میں عرب مسجد تعمیر کرائی۔ اس کتاب کا مضمون محی الدین کی تصنیف سے ماخوذ ہے۔ یہ خمسہ دو دفعہ چھپا ہے (بولاق ۱۲۵۵ھ اور قسطنطنیہ ۱۲۸۵ھ)۔

(۷) نرگسی نے پچاس مراسلات کا ایک مجموعہ بھی یادگار چھوڑا ہے، یعنی انشاء یا منشآت جسے شیخ محمد دین بن محمد شیخی نے مرتب کیا، یہ شیخی وہی ہیں جنھوں نے "شقائق النعمانیہ" کا باقی ماندہ حصہ بھی لکھا ہے۔

(۸) نرگسی کی ایک اور تاریخی تصنیف ہے وصل الکامل فی احوال الوزیر العادل، جنگجو Ofen کی گورنری کی تاریخ کے پانچ "وصف"، یہ پاشا ۱۶۳۶ء میں فوت ہوا؛ اور یہ کتاب بنیلکہ Banyaluka میں ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء میں لکھی گئی تھی۔ اس کتاب کا خود نوشت نسخہ اندرون ہمایوں کتاب خانہ میں رواں Rewān کوشک میں موجود ہے۔ شاہی وقائع نویس کی عہدہ داری کے زمانے کی اس کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے۔ اس عہدے پر وہ تھوڑی ہی مدت فائز رہا۔

نرگسی بہت اچھا خوش نویس بھی تھا اور زود نویسی کے لیے خاص طور پر مشہور تھا، اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتابیں کئی کتاب خانوں میں موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) برُسلی محمد طاہر: عثمان لی مؤلف لری، ۱: ۴۴۰ تا ۴۴۱؛ (۲) حبیب: خط و خطاطان، استانبول ۱۳۰۶ھ، ص ۲۴۱؛ (۳) محمد جلال: عثمان لی ادبیات نمونہ لری، استانبول ۱۳۱۲ھ، ص ۱۳۶؛ (۴) رضا: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۶ھ، ص ۹۷؛ (۵) ابراہیم نجمی: تاریخ ادب درس لری، استانبول [illegible]ھ، ۱: ۱۲۹ تا ۱۳۳؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۶: ۴۵۷۳؛ (۷) ثریا: سجل عثمانی، ۴: ۱۵۸؛ (۸) یکی مجموعہ، استانبول ۱۹۱۷ھ، ۱: ۱۵ تا ۱۸؛ (۹) Hammer: *GOR*، ۴: ۶۰۳؛ (۱۰) وہی مصنف: *GOD*، ۳: ۲۲۹؛ (۱۱) Gibb: *HOP*، ۳: ۲۰۸؛ (۱۲) Babinger: *MOG*، ۱: ۱۵۱ تا ۱۶۶؛ (۱۳) وہی مصنف: *GOR*، ص ۱۷۳ تا ۱۷۴؛ (۱۴) Basmadjian: *Essai sur l' histoire de la litterature Ottomane*، قسطنطنیہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۴؛ (۱۵) ویانا، برلن اور میونخ میں مخطوطات کی فہرست۔

(MENZEL)

نزار بن المستنصر فاطمی: مدعی سلطنت* ۱۰ ربیع الاول ۴۳۷ھ (۲۵ ستمبر ۱۰۴۵ء) کو

بھائی اَلْمُسْتَعْلیٰ [رکَ بآں] نے اسے تخت سے محروم کر دیا تھا، لہٰذا نزار اسکندریہ کی طرف فرار ہو گیا اور وہاں اَلْمُصْطَفیٰ لدین اللہ کا لقب اختیار کر کے ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء کے شروع میں نصر الدولہ اَفْتگین حاکم اور شہر والوں کی مدد سے علم بغاوت بلند کیا، یہ حاکم الافضل کا مخالف تھا۔ پہلے پہل نزار کو اَلْاَفْضَل کے پسپا کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی اور وہ عربوں کی امدادی فوج کی معاونت سے قاہرہ کے مضافات تک بڑھ آیا۔ الافضل دوبارہ اس کے مقابلے میں معرکہ آرا ہوا اور اسکندریہ کے مختصر سے محاصرے کے بعد نزار نے اسی سال کے آخر میں خود کو اس کے حوالے کر دیا۔ یہاں سے اسے قاہرہ پہنچایا گیا جہاں اَلْمُسْتَعْلی کے حکم سے اسے قید کر دیا گیا۔

ایران کی اسمٰعیلی جماعت [رکَ بہ الحَسَنْ بن الصباح] نے نزار کو المستنصر کا جائز وارث تسلیم کر لیا اور اس نے ملک شام کی اسمٰعیلی شاخوں سے مل کر ایک نیا گروہ "الدَّعْوَۃ الجدیْدہ" کے نام سے بنا لیا، جو مُسْتَعْلی کے فَرِیْق "الدعوۃ القدیمہ" جسے اب خوجہ [رکَ بآں] اور بوھرہ [رکَ بآں] کہتے ہیں، کے خلاف تھا۔ نزاریہ فریق کے بعض لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ نزار فوت نہیں ہوا بلکہ مہدی یا اس کا ساتھی بن کر اس دنیا میں واپس آئیگا، لیکن کثرت رائے یہ تھی کہ نزار کا سلسلہ اَلَموت کے ائمہ جماعت (باطنیوں) کے ذریعے جاری رہا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مآخذ مقالہ اَلْمُسْتَعْلی؛ (۲) نیز ابن خلکان، ترجمہ de Slane، ۱: ۱۶ تا ۶۱ (النُّویری سے)؛ (۳) سجّلات ... المستنصر باللہ، مخطوطہ SOS، لنڈن، عدد ۳۵ اور ۴۳ (دیکھیے BSOS، ۷: ۳۰۲ ببعد)۔

نِزار بن مَعَدّ: مسلّمہ نظام انساب کے مطابق شمال کے اکثر قبائل کا مورث اعلیٰ۔ نسبًا نزار بن، معدّ بن عدنان (Wüstenfeld: *Genesl Tabelhe*، A۳)، کا بیٹا ہے۔ اس کی ماں مُعانہ بنت جَوْشَم عربوں سے پہلے کی نسل جُرہم سے تھی۔ انساب کی روایات، جن میں افسانوی خصوصیات اور سنی سنائی باتوں کی آمیزش موجود ہے، متعدد عرب قبائل کے موروثی ناموں کے متعلق مشہور ہیں، لیکن یہ روایات نزار کے موضوع پر بالکل ساکت نظر آتی ہیں (اس کے نام کے اشتقاق کی کہانی، جو تاج العُرُوس، ۳: ۵۶۳، س ۱۵ و ۱۷ اور روض الانف مصنفہ السہیلی [۱: ۸، س ۸ و ۱۰] سے منقول ہے، بلاشبہہ بہت بعد کے زمانے کی گھڑی ہوئی ہے، جیسا کہ اس تعلق سے ظاہر ہے جو آنحضرتؐ کی بعثت سے قائم کیا گیا ہے۔ مادہ "نزر" بمعنی "معمولی" سے اس کا اشتقاق ابن دُرید کی کتاب الاشتقاق میں موجود ہے (ص ۲۰، س ۶؛ مفضّلیات، طبع Lyale، ص ۷۶۳، لیکن یہاں وہ کہانی شامل نہیں ہے)۔ روایات میں اس کے چار بیٹوں ربیع، مُضَر، انمار اور ایاد کے متعلق زیادہ تفصیل ملتی ہے، نیز اس باب میں کہ اپنے باپ کی جائداد کے ورثے کی تقسیم کے سلسلے میں وہ جرھمی حَکَم الاَفْعا کے پاس گئے، اس سفر کی سرگزشت ایک زبان زد عام قصّے کا موضوع بن گئی ہے (وہ بڑی تفصیل کے ساتھ ایک اونٹ کی شکل و صورت کا حال بیان کرتے ہیں، جس کے نشانات رہ گئے تھے، حالانکہ انہوں نے اسے کبھی نہ دیکھا تھا)۔ اس نمونے کی کہانیاں دوسری قوموں میں بھی پائی جاتی ہیں، اس سے مقصد یہ ہے کہ قیافَہ کو قدیم ترین زمانے سے منسوب کیا جائے (المفضّل بن سَلَمہ: اَلْفَاخِر، ص

الطبری : ۱ : ۱۱۰۸ تا ۱۱۱۰ وغیرہ)؛ یہ بات بھی غالباً دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ یہ کہانی Voltaire کو بھی معلوم تھی جس نے اس کا ذکر *Zadig* میں کیا ہے۔

Robertson Smith کوئی نصف صدی پہلے بتا چکا ہے (*Kinship and Marriage in Early Arabia*، بار دوم، ص ۵ ببعد، ۲۸۳ تا ۲۸۹) اور Goldizeher بے شمار حوالوں (*Muhammedanische Studien*، ۱ : ۷۸ تا ۹۲) سے اس کی تصدیق کر چکا ہے کہ نزار کا نام عربی شاعری میں بعد کے زمانے میں آیا ہے، البتہ اس میں معدّ کا نام (جو بوزنطی مورخین Procopius اور Nonnosus تک کے قدیم زمانے میں ملتا ہے)، کافی پہلے آتا ہے گو اس کی نسلی نوعیت کچھ مبہم سی ہے؛ رہا عدنان، جس میں زیادہ جامعیت ہے، تو اس کے بارے میں عرب شاعری کا ایک قدیم ترین مؤرّخ محمد بن سلّام (م ۲۳۰ھ/۸۴۴-۸۴۵ء) پہلے ھی ظاہر کر چکا ہے۔ اس کا نام قدیم شاعری میں بالکل غیر معروف تھا (طبقات الشعراء، طبع Hell، ص ۵ : ۱؛ دیکھیے ابن عبدالبر : الاَنْباہ علی قبائل الرواہ، قاہرہ ۱۳۵۰، ص ۴۸)۔ اموی زمانے سے پہلے نزار کے لفظ کا واحد استعمال ایک نسلی نام کی حیثیت سے ہمیں زمانہ جاہلیت کے ایک شاعر بشر بن ابی خازم (در مفضلیات، ص ۶۶۷، س ۱۵) کے ایک شعر میں ملتا ہے اور کَعب بن زُہیر کے شعر میں بھی یہ نام آتا ہے (در طبری : ۱ : ۱۱۶۰، س ۱۰)؛ حسّان بن ثابت (طبع Hirochfeld : ۱۰، س ۲) کے شعر میں یہ حوالہ ایک اور نزار کی نسبت ہے، جو مُعَیص ابن عامر بن لؤی (Wüstenfeld : *Tabellen*، ص ۱۵) کا بیٹا تھا اور جو اہل قریش میں سے تھا۔ اُمیّہ بن ابی الصلت،

ثقیف کے نسب کو نزار سے منسوب و مشہور کیا گیا ہے، مجہول ہے اور ثقیف کے حسب نسب کے مشہور نزاع سے متعلق ہے۔ اسی طرح اس کہانی میں بھی جس میں الاَقرع بن حابس التّمیمی نے جریر بن عبداللہ البَجَلی کے حق میں اور خالد بن ارطاہ الکلبی (نقائض، طبع Baven، ص ۱۴۱ تا ۱۵۲؛ دیکھیے ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۵۰) کے خلاف فیصلہ دیا تھا، نزار کا ذکر آتا ہے، جسے عہد اسلام کے ماقبل رکھا گیا ہے لیکن یہ روایت بھی کچھ کم مشتبہ نہیں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ بُجَیلہ کے (آل اَنمار) کے شمالی نسل سے ہونے کی حمایت کی جائے، جس پر اکثر رد و کد ہوتی رہتی ہے، نیز ان کے بھائی بندوں خثعم [رکَ بان] کے نسب کی وکالت کی جائے اور کَلب کو وھی نسب دینے سے انکار کیا جائے جو قضاعہ کی اولاد میں سے تھے، جن سے یہ سلسلہ نسب اس وقت منسوب کیا گیا تھا، جب یزید اول کی تخت نشینی کے متعلق لڑائی جھگڑا جاری تھا۔ ابن ہشام میں جو رَجز (سیرۃ : ص ۴۹) میں منقول ہے (اور اکثر دوسری جگہ بھی مذکور ہے)، اسے بعض اوقات عمرو بن مرہ الجہنی سے منسوب کیا جاتا ہے، جو آنحضرت کا ہم عصر تھا اور بعض اوقات اَلافلح بن الیَعبوب سے جو اس روایت کے علاوہ غیر معروف ہے) اس میں قضاعۃ کی بابت تنزّر کا فعل استعمال ہوا ہے، یعنی اپنے آپ کو نزار کی اولاد میں ظاہر کرنا۔ اس رجز کو بھی غیر معتبر سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح البلاذری کے واحد حوالے (فتوح، طبع de Goeje ص ۲۷۴، س ۱۶) کی بھی کچھ وقعت نہیں، جہاں وہ خطط بنو نزار کوفہ کا مقابلہ یمنیوں کے محلوں سے کرتا ہے اس کے طرز بیان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ

ذرائع معلومات کے مطابق، یعنی پہلی صدی کے انقلاب عظیم کے بعد کیا صورت تھی .

یہ اسی زمانے کی بات ہے اور زیادہ صحت کے ساتھ یوں سمجھیے کہ مرج راھط کی لڑائی (۶۵ھ/ ۶۸۴ء) کے بعد سے، جو بنوکاب نے قیس سے جیتی، نزار کا نام زیادہ کثرت کے ساتھ مذکور ھونا شروع ھوا - یہ نام بیشتر سیاسی شاعری میں آتا ہے : جریر ، فرزدق ، الاَخطل ، اَلقَطَامی، زُفَر بن الحارث وغیرہ اسے اس لیے استعمال کرتے ھیں تاکہ شمالی قبائل کو ایک ھی مورث اعلٰی سے وابستہ ثابت کیا جائے اور اس کا "یمن" اور "قحطان" کی اصطلاحات سے مقابلہ ھوسکے- چنانچہ "اَبنا نزار" "نزار کے دو بیٹے" کا کلمہ با قاعدہ آنے لگتا ہے اور اس سے یہ ظاھر کیا جاتا ہے کہ مضر (قیس ، عیلان) اور ربیعہ ایک ھی نسل سے ھیں - اس سے پہلے ان کا باھمی کوئی رشتہ نہ مانا جاتا تھا ؛ وہ قبائل جو انمار کی اولاد میں سے تھے (دیکھیے مذکورہ بالا) اور ایاد (نزار کا چوتھا بیٹا ، لیکن دوسرے ماخذ میں اسے معد کا بیٹا گردانا گیا ہے) شاذ ھی اس گروہ کے افراد سمجھے جاتے ھیں - اسی مضمون کو انساب کو منضبط کرنے والے یوں بیان کرتے ھیں کہ انمار اور ایاد نقل مکانی کرکے یمنی قبائل کے گروھوں میں چلے گئے تھے .

لیکن نزار کی اصطلاح کا استعمال، خاص کر قیس ، مضر ، ربیعہ کے مقابلے میں ، جو بڑے بڑے گروھوں کی نمائندگی کرتے ھیں ، کچھ مبہم ھی رھا - البتہ معد کی نسبت وہ زیادہ قطعی اور اس کی جگہ لیتا معلوم ھوتا ہے ؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ نزار کی اصطلاح تاریخی حقیقت سے زیادہ ایک سیاسی تصور ہے - مؤخرالذّکر صورت میں بنو امیّہ کا حکمران خاندان اپنے آپ کو قریش (اس لیے

بنو کاب تھے، جو یمنی قبائل کا ایک سب سے زیادہ طاقتور گروہ تھا اور اِزد، جو جنوب کی جانب کا ایک اور طاقتور قبیلہ تھا ، اپنے نامی گرامی نمائندوں مہلّبیوں کی حکمت عملی کے پابند تھے، جو کبھی امویون کے ساتھ مل جاتے اور کبھی ان کے خلاف ھو جایا کرتے تھے - غرضیکہ یہ پیچیدہ صورت ایسی تھی جس کی وجہ سے اس کوشش کی ضرورت پیش آئی کہ قضاعہ (یعنی کاب) کو جنوبی گروہ سے علیحدہ کر لیا جائے ، تاکہ ان کو نزار کی اولاد میں شامل کیا جا سکے - جو کہانی الاغانی (۱۱ : ۱۶۰ تا ۱۶۱؛ البکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ص ۱۴ تا ۱۵) میں مذکور ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ قضاعہ کے باقی بنو نزار سے علیحدہ ھونے کی وجہ بتائی جائے اور وہ یہ ہے کہ یَذْکُر بن عَنَزہ نزاری کو حَزیمة بن نہد قُضَاعی نے قتل کر ڈالا تھا - جریر کے اشعار (نقائض ، ص ۹۹۴) اس حقیقت کو مکمل طور پر واضح کرتے ھیں کہ قضاعہ و کاب کا نزار سے تعلق کس طرح قائم کیا گیا ، حالانکہ دوسری جگہ (مثلاً کتاب مذکور ، ص ۲۶۱ : الفرزدق) قضاعہ اور نزار کو ایک دوسرے کا مخالف دکھایا گیا ہے- اس کے بعد عہد بنو امیّہ کے خاتمے پر اور خاص کر خراسان کے فساد کے زمانے میں ، جو اس خاندان کے زوال کا پیش خمیہ ثابت ھوا، نزار (نیز"نزاریہ") ایک باقاعدہ عرف ھو گیا، جو یمنیہ کے مقابلے میں بولا جاتا تھا: اس زمانے سے بنو نزار شمالی عرب کے نمائندے سمجھے جانے لگے، بنو امیّہ کے زوال کے ابتدائی زمانے میں شاعر الکمیت بن زید الاسدی [رک باں] نے ایک طویل نظم لکھی تھی، جس کا نام مذھّبہ تھا ، اس میں بنو قحطان کے مقابلے میں نزاریون کی بڑی تعریف کی گئی تھی ؛ تقریباً ایک صدی کے بعد، یعنی دِعْبِل

شاعرانہ مجادلے، جن کے ذریعہ عصبیة کی قومی اور جذباتی تحریک نشو و نما پاتی رہی ، بہت بعد کے زمانے تک، بالخصوص یمن کے زیدیوں میں، جاری رہے .

جو کچھ اوپر بیان ہوا اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہم نزار کی نسبت نہیں کہہ سکتے کہ اس کا واقعی کوئی تاریخی وجود تھا اور نہ معدّ کی طرح ہم اسے ایک مجموعی اصطلاح کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں، جس سے حتمی طور پر یہ ظاہر ہو سکے کہ وہ مختلف نسل کے کئی قبائل کی گروہ بندی تھی - نزار محض ایک فرضی ایجاد ہے اور ایسا نام ہے جو سیاسی اغراض کے لیے وضع کیا گیا تھا ؛ البتہ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر یہ نام آیا کہاں سے ؟ اور ایسی کون سی مثالیں پہلے موجود تھیں، جن کی وجہ سے اس کا استعمال متذکرہ بالا طریق پر ہونے لگا - اس مسئلے کا ابھی تک پورے طور پر مطالعہ نہیں ہو سکا اور شاید ہمارے پاس کافی مواد بھی موجود نہیں جس کے ذریعے اس کا حل ہو سکے - یہ ممکن ہے کہ نزار کے چار بیٹوں کی تاریخ (دیکھیے مذکورہ بالا)، ایک مقبول عوامی کہانی تھی، جس کی نوعیت اور عام شہرت اسے نہایت قدیم زمانے تک لے جاتی معلوم ہوتی ہے - اس کا نسب کی روایت سے کوئی تعلق بھی نہ تھا ، لیکن اس نے وہ نام فراہم کر دیے جن پر بعد کے نسّابوں نے طرح طرح کی خیال آرائیاں کیں ، لیکن یہ بات محض مفروضہ ہے جس کی تصدیق کے لیے قطعی ثبوت کی ضرورت ہوگی .

مآخذ : متن مقالہ میں دیے ہوئے ماخذ کے علاوہ : (۲) Wüstenfeld : *Register zu den Geneal Tabellen*، ص ۳۳۷؛ (۲) ابن الکلبی : جَمْہرة الانساب

کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص۳۱؛ (۴) ابن ہشام: سیرة ، طبع Wüstenfeld، ص۷، ۴۹ تا ۵۰؛ (۵) ابن سعد : کتاب الطبقات الکبیر ، ۱/۱ : ۳۰ ؛ (۶) النویری: نہایة الارب ، ۲ : ۳۳۷ تا ۳۳۸ ؛ (۷) کتاب الاغانی ؛ (۸) نقائض ؛ (۹) الطبری، طبع ڈخویہ ، بمدد اشاریہ .

(G. LEVI DELLA VIDA)

نزاریہ : رکّ بہ اَلْحَشِیْشِیَہ . *

نَزْوہ : عمان کے قریب ایک پہاڑ کے ⊗ گرد و نواح میں بہت سی بڑی بڑی بستیاں آباد ہیں انہیں نزوہ کہا جاتا ہے - کسی زمانے میں یہاں خارجی تحریک زوروں پر تھی اور ایک عرصے تک یہ علاقہ خوارج کے اباضیہ [رکّ باں] فرقے کا مرکز بنا رہا .

نزوہ کے باشندے اکثر و بیشتر ریشمی کپڑے کی صنعت پر گزارا کرتے تھے اور اپنے دور میں پورے عرب میں کہیں بھی اس جیسا عمدہ، نرم، قیمتی اور اعلیٰ ریشمی پارچہ باف کا کام نہ ہوتا تھا .

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان ، ۴ : ۷۷۹؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ نزو .

(عبدالغفار)

نُزہة : رکّ بہ مِعزّف . *

نزیب : (موجودہ ترکی املا Nizip)؛ سلطنت * ترکیہ میں غازی یمن کا ایک ضلع ہے، جو جنوب میں ملک شام کی سرحد سے ملتا ہے - یہ دریاے فرات کے دائیں کنارے اور حلب کے شمال مشرق میں واقع ہے - نزیب پہلے شمالی شام میں ولایت حلب کے سنجاق آورفہ میں شامل تھا - نزیب زیتون کے درختوں کے وسیع باغات اور تل کی کاشت کی وجہ سے مشہور ہے - اس علاقے میں روغن کنجد اور روغن زیتون کی مجموعی سالانہ

اولیا چلبی سترھویں صدی میں نزیب گیا تھا، وہ لکھتا ہے کہ یہ آباد شہر ہے، جو ایک غیر زرخیز بلند پہاڑی کے کنارے پر واقع ہے ۔ یہاں سرائیں، مسجدیں، حمّام اور چھوٹی سی منڈی بھی ہے ۔

نزیب میں ترکوں اور مصریوں کے درمیان محمد علی کے عہد میں ایک مشہور لڑائی ہوئی (۱۸۳۱ تا ۱۸۴۰ء) ۔ ابراھیم پاشا، جو محمد علی کا متبنّٰی اور سپہ سالار تھا، ۱۸۳۱ء میں ملک شام کی سرحد میں داخل ہو گیا اور کئی فتوحات حاصل کرنے کے بعد قونیہ تک بڑھ آیا، جہاں اس نے ۱۸۳۲ء کے آخر میں ترکوں کو ایسی شکست دی کہ انہیں کُتاھیہ (Kutahia) کے معاھدۂ صلح (۱۸۳۳ء) کی رو سے ملک شام کا سارا علاقہ محمد علی کے حوالے کرنا پڑا اور اَدَانہ کی حکومت خود ابراھیم پاشا کو تفویض ہوئی ۔ اُدھر ان دونوں نے سلطان کے شاھی حقوق کو تسلیم کر لیا، لیکن اس فیصلے سے نہ تو سلطان مطمئن تھا اور نہ محمد علی ۔ دونوں نے ایک نئی جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں ۔ اس مقصد کے لیے محمود ثانی نے دیار بکر، خرپوت، رقّہ اور سیواس کی چار ولایتوں کو ایک والی حافظ محمد پاشا چرکس (دیکھیے سجل عثمانی، ۲ : ۹۹ تا ۱۰۰) کے ماتحت کر دیا اور اسے وزیر کا لقب عطا کرکے ۱۸۳۹ء کے آغاز میں حکم دیا کہ وہ دریاے فرات کو عبور کرے ۔ وہ دریاے فرات کو عبور کرکے نزیب کے مقام پر مصریوں سے نبرد آزما ہوا جہاں ابراھیم پاشا نے ۲۴ جون ۱۸۳۹ء کو اسے شکست فاش دی (دیکھیے نیز زیربن ۴ : ۲۹۹ الف)، لیکن مصریوں کو اس لڑائی سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہو سکا، کیونکہ دول عظمیٰ نے مداخلت کی اور محمد علی کی تائید ک میں صرف مصر کی موروثی حکومت تک محدود کر دیا گیا ۔ نزیب کی شکست سے ترکی کی اندرونی سیاست پر یہ اثر پڑا کہ تنظیمات کا اعلان بہت جلد ہو گیا .

مآخذ : (۱) عبد الرحمٰن شرف : تاریخ دولت عثمانیہ، ج ۲ (۱۳۱۲ھ)، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹، ۳۴۱ تا ۳۴۲ : (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۳ : ۱۳۱۴ھ، ص ۱۴۵؛ (۳) علی جوّاد : تاریخ و جغرافیۂ لغاتی، ج ۳ (۱۳۱۴ھ)، ص ۸۱۱ (نزیب اور نصیبین کو غلطی سے ملتبس کر دیتا ہے)؛ (۴) S. Lane Poole : *Turkey*، بار پنجم (۱۹۰۸ء)، ص ۳۴۵ تا ۳۵۰؛ (۵) ایچ سعدی : اقتصادی جغرافیہ اول، ترکیہ، ۱۹۲۶ء، ص ۲۷۷ تا ۲۸۰؛ (۶) خلیل ادھم : دُوَل اسلامیہ ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۶؛ (۷) ترکیہ جمہوریت دولت ییلغی، ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۰ء، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۳۹۶ تا ۴۰۰؛ (۸) حامد و محسن : ترکیہ تاریخی، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۴۶۵ تا ۴۶۶ اور ۶۳۰ ببعد .

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

٭ **نَسا** : (اکثر نِسا) ایران (خراسان، فارس، کرمان اور ھمدان) میں متعدد مقامات (دیکھیے یاقوت، ۴ : ۷۷۸؛ بقول Bartholomae : نسایہ، بمعنی بستی) .

(۱) نسا : یہ خراسان کے اس زرعی علاقے میں واقع تھا جو اس سلسلۂ کوہ کے شمال میں ہے جو خراسان کو ترکمان صحرا سے علیحدہ کرتا ہے [اس کا ذکر قدیم مصادر میں بھی ملتا ہے] ۔ یہ علاقہ گھوڑوں کی ایک خاص نسل کے لیے مشہور تھا (Herodotos، ۳ : ۱۰۶؛ دیکھیے Strabo، ۱۱، باب ۱۴ فصل ۷) ۔ سکندر اعظم کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے نسایہ میں اپنی ایک یادگار عمارت تعمیر کرائی تھی ۔ بقول Isidore of Charax (طبع

اشکانی بادشاہوں کے مقبرے Nισα میں تھے ۔

بقول الاصطخری نسا کا شہر سرخس کے نصف حصے سے بہت کچھ ملتا جلتا تھا (یعنی مرو کے نصف کی طرح)۔ پانی کی فراوانی کی وجہ سے باغات اور سبزہ زار تھے۔ گرد و نواح کا علاقہ بہت زرخیز تھا۔ بقول المقدسی (ص ۳۲۰، ۳۳۱ تا ۳۳۳) شہر کے دس دروازے تھے جو درختوں سے ڈھکے ہوئے تھے۔ وہ چشموں کی کثرت کی تصدیق کرتا ہے، لیکن یہ بھی لکھتا ہے کہ پانی ناخوشگوار تھا محمد النسوی (سیرت جلال الدین، طبع Houdas، ص ۲۲ میں) لکھتا ہے کہ یہ جگہ صحت افزا نہ تھی، کیونکہ آب و ہوا گرم تھی۔ ترک تو وہاں قلیل عرصے کے لیے ہی قیام کر سکتے تھے۔ بقول النسوی، (ص ۵۰) اس شہر میں ایک مضبوط قلعہ تھا، مشائخ و مشاہیر کے مقبروں کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ صوفیہ نسا کو دمشق صغرٰی کہا کرتے تھے (دیکھیے اسرار توحید، سوانح شیخ سعید طبع Zukowsky، ص ۴۵، جو بارھویں صدی میں لکھی گئی)۔

یاقوت (۴ : ۷۷۶ تا ۷۷۸) نسا کو مرو سے پانچ روز، ابیورد سے ایک روز اور نیشاپور سے چھے سات دنوں کی مسافت پر بتاتا ہے۔ اس کے ماتحت بستیوں میں سے وہ مفصلہ ذیل آبادیوں کا ذکر کرتا ہے (۱ : ۸۰۴) بالوز (> فیروزہ)؛ (۱ : ۸۵۷) تفتازان؛ (۲ : ۳۴۳) شہر ستان (۳ : ۸۶۶) فراوہ (= قزل اروت، ۴ : ۳۲۸) کوک۔ درون مع قلعہ طاق (بعد میں یزر) بھی نسا سے متعلق تھا (دیکھیے Barthold : *A Istorii Orsheniya Turkestana*، ص ۳۷ تا ۴۱ دیکھیے نیز تاریخ نادری مصنفہ مہدی خان)۔ نادر کا اصطبل خرم آباد میں تھا (دیکھیے سال ۱۱۴۴ھ)۔ نسا کے صدر مقام کے کھنڈر بگر کے چھوٹے سے شہر

اور باسمئین کے اسٹیشن سے، جو ٹرانس کیسپین ریلوے پر ہے، آٹھ میل دور ہے۔ [نسا سے نسبت نسائی اور نسوی دونوں ہی مستعمل ہیں؛ نسا علوم و فنون کا بڑا مرکز رہا ہے۔ مشہور محدث امام النسائی بھی یہیں پیدا ہوئے تھے (دیکھیے السمعانی : کتاب الانساب]۔

(۲) نسا واقع ہمدان، شاید یہ وہی جگہ ہے جسے نسایہ کہتے ہیں اور جو دار یوس اعظم کے کتبے کے مطابق میڈیا میں تھی (Behistūn، ۱ : ۳)۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حوالہ شمالی لُرستان [رَک بآں] کے میدانوں سے متعلق ہو (الِشتر خاوہ) جہاں لُرستان کے مشہور کانسی کے بت دستیاب ہوئے تھے (دیکھیے Minorsky در *Apollo*، لنڈن، فروری ۱۹۳۱ء)۔

(V. Minorsky)

اَلنّسَآء : (ع) : قرآن مجید کی ایک اہم مدنی سورۃ، جس کا عدد تلاوت ۴ اور عدد نزول ۹۲ ہے۔ اس سورۃ میں ۲۴ رکوع، ۱۷۶ آیات، ۳۷۴۵ کلمات اور ۱۶۰۳۰ حروف ہیں۔ سورہ النسآ پہلی منزل کی آخری سورۃ ہے۔ بقول امام قرطبیؒ اس سورۃ کی صرف ایک آیت : إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰنٰتِ إِلٰىٓ أَهْلِهَا (عدد ۵۸) مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو حکم ہوا کہ بیت اللہ کی چابی عثمان بن طلحہ بن ابی طلحہ کے سپرد کر دی جائے، کیونکہ یہ شرف انہیں کے خاندان میں چلا آتا تھا۔ سورہ النسآء کے نزول کا زمانہ خاصا پھیلا ہوا ہے۔ یہ سورت غزوۂ احد (۳ھ) کے بعد سے شروع ہو کر ۹ھ تک وقفوں کے ساتھ نازل ہوتی رہی۔

عورتوں کو عربی زبان میں نساء کہتے ہیں

نام النسآء اس لیے رکھا گیا کہ اس میں عورتوں سے متعلق اوامر و نواھی بڑی تفصیل سے بیان کیے گئے ھیں ۔ اس اعتبار سے اس سورت کو صنف نازک کے حقوق و احکام کا دستور کہا جاسکتا ھے ۔ معاشرے کی تشکیل اور انسانیت کی تکمیل میں عورت کے اھم کردار کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے اس سورت میں اس کے حقوق کی نگہداشت اور مراعات کی تعیین فرما دی اور خاص احکام نازل فرما کر عورتوں کے حقوق و فرائض مقرر کر دیے ۔ اس سورت میں شخصی، دیوانی ، فوجداری اور بین الاقوامی قانون کے اصول اور ضابطے بیان کر دیے گئے ھیں ۔ نکاح کے مسائل و احکام ، لین دین اور وراثت ، نیز قتلِ خطا و قتلِ عمد ، قِصاص اور دِیَت (خون بہا) کے احکام اور میدان جنگ کے اخلاق اور ضابطے کہیں اجمالاً اور کہیں تفصیلاً ذکر کر دیے گئے ھیں ۔ اس سورت میں اسلام کے معاشری اور معاشی تصورات کے بنیادی اصول بیان کیے گئے ھیں ۔ جاھلی رسومات و تصورات کو ختم کرنے کے لیے اس سورت میں پورا زور صرف کر دیا گیا ھے ۔ اسلام کی اپنی ثقافت و معاشرت ھے ؛ اسلام کی اپنی تہذیبی روایات اور معاشی اقدار ھیں جو جاھلی اقدار اور مغربی روایات اور طور طریقوں سے بہت مختلف ھیں ۔ اللہ تعالیٰ ایک ایسا پاکیزہ اور صاف ستھرا معاشرہ قائم کرنا چاھتا ھے، جس میں امن و سکون اور عدل و انصاف کی حکمرانی ھو اور معاشرے کے افراد اعلیٰ اخلاق و اطوار اور عمدہ خصائل و عادات کے حامل ھوں ۔ بقائے نسلِ انسانی اور استحکام معاشرہ کے سلسلے میں نکاح پر کچھ پابندیاں عائد کرکے عام اصول و قواعد بیان کر دیے اور میاں بیوی (جو کہ معاشرے میں ریڑھ کی ھڈی کی حیثیت رکھتے ھیں) کے کے درمیان خوشگوار تعلقات قائم کرنے کی ھدایت فرما دی اور دونوں کے درمیان کشیدگی اور رنجش کی صورت میں اصلاح احوال کا طریق کار بھی تجویز فرما دیا ۔

سورۃ النسآء میں اس بات پر زور دیا گیا ھے کہ ظاھر و باطن میں تقوٰی اختیار کیا جائے ۔ یہ اعلان بھی کیا گیا ھے کہ ساری نسل انسانی آدم کی اولاد ھے اور تمام انسان ایک ھی جنس و نوع سے ھیں ۔ عورت اور مرد دونوں کا وجود معاشرے کی تشکیل اور انسانیت کی تکمیل کے لیے از بس ضروری ھے ۔ یہ بھی حکم دیا کہ کمزور افراد کے حقوق و مراعات کا خیال رکھا جائے اور قرابت داروں ، یتیموں اور مساکین سے حسن سلوک کیا جائے ۔ اقتصادی اور مالی امور کے ضمن میں وراثت کے احکام بیان فرما دیے اور اولاد ، ماں باپ، بہن بھائی ، میاں بیوی اور دیگر قرابت داروں کے حصے مقرر کر دیے اور ان پر سختی سے پابندی اور عمل درآمد کا حکم دیا ۔ عورتوں سے حسن سلوک اور رواداری کی تلقین کرتے ھوے یہ بھی بتایا کہ جنسی بے راہ روی اور بد کرداری کی صورت میں ان سے کیا برتاؤ کیا جائے ۔ آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے کھانے اور ایک دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی ۔ صفائی اور طہارت کے مسائل کے ساتھ تیمم کے احکام بیان فرمائے ۔ یہود کے عیوب اور عزائم بد کی مذمت کی اور حکم دیا کہ عدل و انصاف کو بہرحال قائم رکھا جائے ۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت اور فرمانبرداری پر بہت زور دیا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے فیصلوں اور احکام کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کو ایمان کی اساس و بنیاد ٹھیرایا ھے ۔ جہاد فی سبیل اللہ کی اھمیت کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی

ترغیب دلائی گئی ہے، کیونکہ جہاد سے عدل و انصاف کے قیام میں بڑی مدد ملتی ہے۔ بتایا گیا کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے؛ نیز اس مقدس کتاب میں غور و فکر اور تدبر و تفکّر کی دعوت دی گئی ہے۔ میل ملاپ اور سلام کرنے کے آداب سکھائے؛ فوجداری قانون کے سلسلے میں قتل، قصاص اور دیت کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔ سفر اور جنگ کے دوران میں نماز قصر کرنے کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں۔ درمیان میں کئی اور ضمنی مباحث آ گئے ہیں۔ بد دیانت اور دغا باز لوگوں سے بچنے کی تلقین کی گئی ہے۔ حضرت مسیحؑ کی الوہیت کی زور دار الفاظ میں تردید و تکذیب کرکے فرمایا کہ وہ اللہ تعالٰی کے بندے اور رسول ہیں۔ سورت کا اختتام وراثت کے بقیہ مسائل پر کیا گیا ہے۔ یہ سورت قوانین اور احکام کے لحاظ سے قرآن مجید کی چند اہم سورتوں میں شمار ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر؛ (۲) الرازی: تفسیر کبیر؛ (۳) الزمخشری: الکشاف؛ (۴) القرطبی: جامع لاحکام القرآن؛ (۵) الشوکانی: فتح القدیر، بذیل سورہ النسآء؛ (۶) کتب احادیث، ابواب التفسیر؛ (۷) ابن العربی: احکام القرآن؛ (۸) الجصاص: احکام القرآن؛ (۹) سید قطب: فی ظلال القرآن؛ (۱۰) المراغی: تفسیر المراغی، بذیل سورۃ النسآء؛ (۱۱) مجد الدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، (قاہرہ ۱۳۸۳ھ)، ۱: ۱۶۹ تا ۱۷۷؛ (۱۲) اردو کی تفاسیر: سید امیر علی: مواہب الرحمٰن، نیز عصر حاضر تک کی اردو تفاسیر۔ [عبد القیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **النسائی:** شیخ الاسلام، حافظ الحدیث، صاحب السنن، قاضی ابو عبدالرحمٰن احمد بن علی بن شعیب بن علی بن سنان بن بحر بن دینار النسائی اپنے زمانے میں علم حدیث کے مسلمہ امام تھے۔ نقادانِ علم حدیث نے تفقہ اور معرفت علوم الحدیث کے بارے میں ان کی بڑی تعریف کی ہے۔ بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی بن شعیب کے بجائے احمد بن شعیب لکھا ہے (دیکھیے تذکرۃ الحفاظ؛ الوافی بالوفیات؛ وغیرہ)؛ دادا کی شہرت کی وجہ سے بعض اوقات ولدیت دادا کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی۔ امام موصوف ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں خراسان کے شہر نَسا [رک بآں] میں پیدا ہوے اور اسی شہر کی نسبت سے النسائی مشہور ہوے۔ پندرہ سال کی عمر تک تو اپنے ہی شہر میں لکھتے پڑھتے رہے۔ پھر ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کے لیے رخت سفر باندھا اور خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر اور الجزیرہ کے بہت سے جید علماے حدیث کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ النسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ہشام بن عمار، عیسٰی بن حمّاد، حسین بن منصور السُّلمی، محمد بن نصر المروزی اور سوید بن نصر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے بے شمار تلامذہ میں ابو بشر الدُّولابی، ابو علی حسین نیشاپوری، حمزہ بن محمد الکنانی، ابوبکر احمد بن السُّنّی، محمد بن عبداللہ بن حیویہ اور ابو القاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام النسائی دنیاے اسلام کے علمی مراکز میں خوب گھومے پھرے اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ طویل عرصے تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد نامساعد حالات کی وجہ سے ذوالقعدہ ۳۰۲ھ/۹۱۴ء میں دمشق کا رخ کیا، لیکن دمشق کا قیام ان کے لیے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا۔ واقعات کے مطابق امام النسائیؒ نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کہ عوام کی اکثریت بنو امیہ کی طرف دار اور حضرت علیؓ کے خلاف

ہے تو انہوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کے لیے حضرت علیؓ کے فضائل و محامد پر کتاب الخصائص فی فضل علیؓ بن ابی طالب تالیف کی۔ جب جامع دمشق میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے بر افروختہ ہوے۔ پھر لوگوں نے امام النسائی سے حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل کے بارے میں سوالات کیے، لیکن اپنی پسند کے جوابات نہ سن کر مایوسی اور غصے کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں سخت زد و کوب کیا۔ بعد ازاں ان کی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رملہ میں پہنچا دیا گیا اور ایک روایت کے مطابق انہیں مکہ مکرمہ لے گئے جہاں وہ صفر ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں فوت ہو گئے اور صفا و مروہ کے درمیان مدفون ہوے۔

امام النسائی کی شہرت زیادہ تر ان کی کتاب السنن کی وجہ سے ہے، جو اس عہد کی اکثر کتب حدیث کی تلخیص بیان کی جاتی ہے۔ اولاً امام موصوف نے ایک ضخیم کتاب السنن الکبری تالیف کی جس میں صحیح و ضعیف ہر قسم کی احادیث درج کی گئی تھیں۔ پھر اس کی ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفا کرنے کی خاطر کتاب السنن الکبری کا انتخاب و اختصار کتاب المجتبی کی شکل میں خود پیش کیا۔ موجودہ اور مروجہ کتاب السنن یہی المجتبی ہے۔ صحاح ستہ میں اس کا مقام پانچواں ہے اور کتب سنن میں تیسرا۔ امام نسائی نے اپنی اس کتاب السنن میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق چھوٹی چھوٹی جزئیات پر مشتمل احادیث بھی جمع کر دی ہیں، یہاں تک کہ رکوع و سجود اور دیگر ہر قسم کی دعائیں بکثرت روایت کی ہیں۔ امام النسائی نے حسب دستور کتاب السنن میں ہر نئے مبحث اور عنوان کو کتب سے موسوم کیا ہے، مثلاً کتاب الطہارت، جس میں ۲۰۰۴ ابواب ہیں؛ کتاب الجنائز میں ۱۲۱؛ کتاب مناسک الحج میں ۲۳۱؛ کتاب الزینت میں ۱۲۲۔ سنن نسائی میں ایسی کل اکیاون کتابیں (مباحث) ہیں، جن میں ۵۷۶۱ حدیثیں جمع کردی گئی ہیں۔ کتب سنن میں مباحث اور احادیث کے اعتبار سے سنن نسائی زیادہ مفصل اور جامع ہے۔ کتاب السنن کے قلمی نسخے بکثرت مختلف کتاب خانوں میں موجود ہیں (دیکھیے براکلمان اور فؤاد سزگین)؛ سنن نسائی دھلی، بولاق، قاہرہ اور لکھنؤ میں کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ امام جلال الدین السیوطی نے اس کی شرح زہر الربی علی المجتبی کے نام سے تحریر کی ہے جو قاہرہ، کانپور اور دھلی میں کئی مرتبہ زیور طباعت سے آراستہ ہو چکی ہے۔ السیوطی کی اس شرح کا ایک مختصر المغرب کے ایک فقیہ علی بن سلیمان الدمنتی البجمعوی (م ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء) نے عرف زہر الربی کے نام سے تیار کیا جو قاہرہ سے ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوا۔ ابو الحسن محمد بن عبدالہادی السندھی (م ۱۱۳۸ھ/ ۱۷۲۶ء) نے کتاب السنن پر حاشیہ تحریر کیا، جو ۱۳۵۵ھ میں قاہرہ میں طبع ہوا۔ ابو عبدالرحمن محمد پنجابی اور محمد عبداللطیف نے سنن نسائی کو السیوطی کی شرح اور ابو الحسن محمد سندھی کے حاشیے کے ساتھ شائع کیا (مطبوعہ دھلی ۱۸۹۸ء)؛ نیز قاہرہ سے الشیخ حسن محمد المسعودی کی نگرانی میں سنن نسائی، شرح سیوطی اور حاشیۂ سندھی سمیت ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء میں طبع ہوئی۔ علاوہ ازیں صحاح ستہ کے مشہور اردو مترجم وحید الزمان حیدر آبادی نے روض الربی عن ترجمة المجتبی کے نام سے سنن نسائی کا اردو ترجمہ شائع کیا (لاہور ۱۸۸۶ء)۔ سنن نسائی کا ایک عمدہ نسخہ مع التعلیقات السلفیة از محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی ۱۹۵۶ء میں لاہور سے شائع ہوا تھا؛ (۲)

کتاب الخصائص فی فضل علی بن ابی طالب و اہل البیت (قاہرہ ۱۳۰۸ھ) ۔ اس کتاب کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ (منہاج السنة، ۴ : ۱۱۹، ۱۹۴) نے لکھا ہے کہ یہ کتاب ضعیف اور موضوع روایات پر مشتمل ہے ۔ اردو ترجمہ از ابو الحسن محمد سیالکوٹی (لاہور ۱۸۹۲ء)؛ فارسی ترجمہ مع شرح از ابو القاسم القمی (لاہور ۱۸۹۸ء)؛ (۳) کتاب الضعفاء و المتروکین (آگرہ ۱۳۲۳ھ؛ الہ آباد ۱۳۲۵ھ)؛ (۴) تسمیة فقہاء الامصار من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و من بعدهم من اہل المدینہ (مخطوطہ)؛ (۵) فضائل الصحابةؓ؛ (۶) تفسیر (مخطوطہ)؛ (۷) کتاب عمل الیوم واللیلة (مخطوطہ)؛ (۸) تسمیة من لم یروعنہ غیر رجل واحد (مخطوطہ)؛ اس کے علاوہ بھی بعض تالیفات کا ذکر مختلف کتابوں میں آیا ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بیروت ۱۹۶۸ء، ۱ : ۷۷ تا ۷۸ (عدد ۲۹)؛ (۲) ابن الجوزی : المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۷ھ، ۶ : ۱۳۱؛ (۳) ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۱۱ : ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۴) ابن حجرالعسقلانی : تهذیب التهذیب، ۱ : ۳۶ تا ۳۹؛ (۵) ابن تغری بردی : النجوم الزاهره، ۳ : ۱۸۸؛ (۵) ابن العماد : شذرات الذهب، ۲ : ۲۳۹؛ (۷) صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی : الوافی بالوفیات، النشرات الاسلامیه، Weisbaden ۱۹۷۲ء، ۶ : ۴۱۶ (عدد ۲۹۳۴)؛ (۸) تاج الدین السبکی : طبقات الشافعیه، ۲ : ۸۳ تا ۸۴؛ (۹) الذهبی : تذکرة الحفاظ، (بار دوم)، ۲ : ۲۴۱؛ (۱۰) احمد ابن عبداللہ الخزرجی : خلاصه تذهیب الکمال، ۱ : ۶؛ (۱۱) السیوطی : حسن المحاضره، ۱ : ۱۹۷ تا ۱۹۸؛ (۱۲) الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۲۴۰ تا ۲۴۱؛ (۱۳) طاش کبری زاده : مفتاح السعادة، ۲ : ۱۱؛ (۱۴) محمد بن جعفر الکتانی : الرسالة المستطرفة، ص

شاہ عبدالعزیز دہلوی : بستان المحدثین، ص ۱۱۰ (اردو ترجمہ از عبدالسمیع کراچی، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰)؛ (۱۶) نواب صدیق حسن خان : اتحاف النبلاء، کانپور ۱۲۸۸ھ، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۱۷) وہی مصنف : الحطّة فی ذکر الصحاح السّتة؛ (۱۸) براکلمان : (GAL) تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۱۹۵ تا ۱۹۸؛ (۱۹) خیرالدین الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ، احمد بن علی النسائی؛ (۲۰) فؤاد سزگین : تاریخ تراث العربی، (تعریب فہمی ابوالفضل)، قاہرہ ۱۹۷۱ء، ۱/۱ : ۳۲۲ تا ۳۲۶؛ (۲۱) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، ۱ : ۲۳۳؛ (۲۲) Goldziher : *Muslim Studies* (انگریزی ترجمہ)، ج ۲، عدد اشاریہ؛ (۲۳) J. Robson : *The transmission of Nasai's Sunan*، در *Journal of Semitic Studies*، ۱ (۱۹۵۶ء) : ۳۸ تا ۵۹، [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] .

(ادارہ)

نسّاد : ہلکی قسم کی لکڑی کے جنگی جہاز * جو نسّو یا ہوھنو (زیریں آسٹریا) میں بنائے گئے تھے، جن کو نسّور (Nassauer) یا "ہوھنور" (Hohenauer) کہتے تھے ۔ مگیاری زبان میں 'نسزاد' (*Naszád*) جمع 'نسزادوک' (*Nas:ddok*) سلاف زبان میں سلاوسد (Nasad) ۔ یہ دریائے ڈینیوب میں استعمال ہوتے تھے، انہیں عام طور پر سرویا کے جہاز ران چلایا کرتے تھے جنہیں مرتلوس (Martalos) کہتے تھے (مگیاری زبان کے Martaloc، Martaloz، سے لفظی ترجمہ لٹیرا) ۔ فلورلس کے ایک بیان کے مطابق دریائے ڈینیوب کا یہ بیڑا ۱۴۷۵ء میں ۳۳۰ جہازوں پر مشتمل تھا جس میں دس ہزار ولسدی کام کرتے تھے اور سب ایزوں، ڈھالوں، تیر کمان اور کبھی کبھی بندوقوں سے بھی مسلح ہوتے تھے ۔ بڑے جہازوں پر توپیں بھی ہوتی تھیں ۔ تقریباً ۱۵۲۲ء میں

ڈینیوب کے بحری بیڑے کا افسر رودج بوزچ Radic Bozic تھا جس نے پیٹروردین Peterwardein میں اسے از سر نو منظّم کیا (دیکھیے K. J. Jirecek : Geschite der Serben، ۱۱ : ۲۵۸ ببعد) ۔ روپے کی کمی کی وجہ سے سرویا کے ملاح اسے چھوڑ کر ترکوں کی ملازمت میں چلے گئے (وہی کتاب، ۲۶۲) جنھوں نے بلغراد کے فتح ہونے کے بعد ڈینیوب کے بیڑے پر قبضہ کر لیا اور پھر اس کو ترقی دے کر ایک زبردست قوت حربیہ بنا دیا ۔ ۱۵۳۰ء کے قریب ڈینیوب کے بیڑے میں ۸۰۰ نسّد تھے جن کی کمان ویشوود قاسم Woiwod Kasim (دیکھیے J. V. Hammer : GOR : ۳ : ۸۵) کے ہاتھ میں تھی ۔

مآخذ : (۱) E. Szentklàray : *A dunai ha-jóhadak története* (Budapest Ungar Akademie)، ۱۸۸۶ء؛ (۲) G. vitkovic : *Einrichtungen und Denkmaler der ungarischen Koniglichen Sajkast* (= *Proslost ustanova i kraljevskik šajkasa*)، در *Spomen ugarskih Glasnik*، ج ۶۷، بلغراد ۱۸۸۷ء؛ (۳) Hans Dernschwams : *Tagenbush einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553-55)*، طبع F. Babinger : میونخ لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۳؛ (۴) K. J. Jirecek : *Geschichte der Serben*، ۱/۱۱ : ۲۳۲ و مواضع کثیرہ ۔

(FRANZ BABINGER)

* **نستعلیق** : رک بہ فن (خطاطی) ۔

⊗ نسج الاسلامی : (اسلامی پارچہ بافی) :

اسلامی پارچہ بافی کی ایسی تاریخ مرتب کرنے کی کوشش ابھی ذرا قبل از وقت ہے جس میں نمونوں کی شناخت، مناسبتوں کا تعیّن، صنعتیں اور فنّی ماخذوں کی سراغ رسی کے مراحل کی تلاش، اثرات کی درجہ بندی اور قدر و قیمت کا اندازہ

ہوں ۔ اب تک سواد کی باقاعدہ تشریح، تجزیہ اور تقسیم نہیں ہوئی ۔ آہستہ آہستہ ابتدائی معلومات فراہم کی جا رہی ہیں اور ان پر پیہم نظر، اضافوں اور تطابق کے بعد رفتہ رفتہ اس فن کی صحیح تاریخ مرتب ہو جائے گی ۔ تاہم صنعت کا ایک سرسری جائزہ اس پروگرام کی تکمیل میں معاون ہوگا ۔

اس فن کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ ایران، شام، ایشیائے کوچک میں عہد مغول تک اس فن پر مسلسل نہ صرف بت پرستوں کے اسالیب بلکہ ان کے موضوعات، جن میں پیچیدہ تصویر سازی شامل ہے، غالب نظر آتے ہیں ۔ یہی پہلو شام اور ایران کی ازمنۂ وسطٰی کی ظروف سازی کی آرایشوں میں بھی نمایاں دکھائی دیتا ہے ۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرع کی رو سے جانداروں کی تصویریں بنانے کی جو ممانعت تھی، اس سے بت پرستوں کے خیالی نقوش کو، غیر حقیقی مخلوقات قرار دے کر مستثنٰی کر دیا گیا تھا ۔ لیکن اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس فن میں بت پرستوں کے عقائدی خلاء کے علاوہ بعض قطعی اور پوشیدہ پیچیدگیاں بھی برابر رہیں ۔ جو محض یونہی، سلجوق اور کہیں مغلوں کے نمونوں میں اہم حیثیت رکھتی تھیں اور صفویوں کے زمانے تک ان کا سراغ ملتا ہے ۔ کیا ان کے مخاطب صوفیہ کے مرید تھے ؟ ان مسائل سے صاف ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی پارچہ بافی کی مکمل واقفیت ان کی ثقافتی تاریخ کے لیے کس قدر اہم ہو سکتی ہے ۔

عرب :

ابتدا میں عرب پارچہ بافوں نے آج کل کے بدویوں کی طرح ان اونٹوں اور بکریوں کے بالوں اور اون ہی سے کام لیا ہوگا ۔ عرب نے (Tyre،

ڈالنے کے پردے بھیجے تھے (Dedan : حزقیل : ۲۷ : ۲۰، نواح ۵۸۰ قبل مسیح) وہ غالباً بالوں یا اون ہی کے بنے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلعم کے زمانے تک بہت سوتی اہمیت حاصل کر چکا تھا، کیونکہ حضرت خدیجہؓ کے پاس ستلی کی آڑھت تھی، لیکن زمانۂ اسلام میں عرب کے اہم پارچہ جات سوتی تھے، خصوصاً وہ جو "عصب" (لفظی ترجمہ باندھنا) کے "رنگ روک" طریقے سے رنگا رنگ اور دھاری دار صورتوں میں تیار کیے جاتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سوتی اور عصب کے طریقے سے تیار کیے ہوئے کپڑوں کی ابتدا حِمیَریوں نے کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سوتی پارچہ جات حِمیَری زمانے کی قبروں سے دستیاب ہوئے تھے (تقریباً ۱۱۵ قبل مسیح سے تقریباً ۳۰۰ عیسوی تک) اور حمیری گروہ کے معافرون نے وَصِیلة نام کا ایک کپڑا (جس کی وضاحت نہیں کی گئی) جسے عصب کے طریقے سے دھاری دار (حبرہ) بنایا گیا تھا، تبع اَسعَدَ الکامل کو غلاف کعبہ کے لیے مہیا کیا تھا۔ معافرون کے شہر حرازہ میں دھاری دار عبائیں بنتی تھیں۔ جب معافرون نے اسلام قبول کر لیا (۶ھ/ ۶۲۳۰ء) تو رسول اللہ صلعم نے انہیں کپڑوں کی شکل میں لگان ادا کرنے کی اجازت دے دی۔ رسول اللہ صلعم کے کفن کی ایک چادر معافرون کے شہر سخول سے آئی تھیں۔

"عصب" کا مطلب یہ ہے کہ دھاگوں کی لچھیوں کو اس طرح مضبوطی سے باندھ دیا جائے کہ رنگ ان بندھے حصوں تک نہ پہنچ سکے۔ بنائی ختم ہو جانے کے بعد ان بندھے ہوئے حصوں کو مختلف نمونوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ یمن میں عصب اور اس کے متعلقہ نمونوں کو تانے کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ ایک

تھا، اور بندشوں کو بدل کر دوسرا غوطہ دینے سے ترنگا ہو جاتا تھا، وقس علی ہذا۔ اس طریقے سے بنائے ہوئے کپڑوں اور خصوصاً اس طرح دھاری دار بنائی ہوئی عباؤں کو بُرد (یا بُردة) کہتے تھے (جمع بُرود، ایرانی: بردیمنی)۔ برد صنعاء کدم شرعب الجریب اور سہلة میں تیار ہوئے تھے۔ عصب کے طریقے سے تیار کیے ہوئے کپڑے (انڈونیشیا میں "ایکت") چوتھی صدی قبل مسیح کے یونانی گلدانوں پر بنے ہوئے مشرق لباسوں میں نظر آتے ہیں۔ یونانیوں کو سب ہے زیادہ مشرق مال مہیا کرنے والے فینقی Phoenicians تھے۔ نیلا اور سفید عصب (Tela de Lengua) جزیرہ میورقہ (Majorica) کی ایک قدیم پیداوار ہے جو مرطاجنہ (Carthage) کی ایک بیرونی چوکی تھا۔

بُرودالرقم بھی جو یمن میں بنتا تھا (خوزستان میں بھی) دھاری دار کپڑا تھا جو عصب کے طریقے سے نہیں رنگا جاتا تھا لیکن یہ بات صاف نہیں کہ اس کی امتیازی نوعیت کیا تھی۔ نہ عدن کے دھاری دار کپڑے مُسَیَّر کے متعلق یہ بات معلوم ہے کہ وہ کیا کپڑا تھا۔ رَے نے عدن کی عباؤں کی نقل تیار کی اور اس کا نام "عدنی" رکھا۔ یہ عبائیں بھی عدن کی عباؤں ہی کی طرح مشہور تھیں۔ رَے کی مشہور عبائیں دھاری دھار تھیں اور بی بی شہر بانو کے قبرستان میں سے ایک وزنی ریشمی کپڑا دستیاب ہوا جس پر نیلی اور سفید دھاریاں تھیں، (یمن میں رنگوں کا یہ امتزاج سب سے زیادہ مروّج تھا) (مصنّف ہذا کا ذخیرہ)۔

یمن میں ایک اور خاص قسم کا سوتی کپڑا تھا، جس کے تانے پر گہرے نیلے، نیلے اور زیتونی سبز رنگوں کی تین دھاریاں ہوتی تھیں اور

تهیں (قاهره، موزه عربی Musee Arabo ، ۱۰ : ۲۶۲، ۱۲ : ۳۲۵، Lamm، ص ۱۴۷)۔ یمن میں ایسے سوتی کپڑے بهی هوتے لوہے، جن میں عصب کی دهاریاں هیں اور ان کے ساتھ ایک دوسرے سے ذرا فاصلے پر نا مکمل سا چار خانه بناتی هوئی پٹیاں سی بنی هوئی هیں ۔ بعض اوقات ان کی مزید آرائش کے لیے ایک تضاد پیدا کرنے والا بانا، خصوصاً بے رنگ کے سوت کی سامنے کی سطح یا پیچھے کی طرف کے نمونے کو مکمل کرنے کے لیے بڑھا دیا گیا ۔ آزاد ثانوی حیثیت کے بانے کی یه آرائش ساده دهاری دار کپڑوں اور بعض گهرے رنگ کے سوتی کپڑوں میں بهی نظر آتی هے ۔ اس نهایت ابتدائی درجے کی اور نامکمل سی مرکب تکنیک سے عهد هومر کے یونانی بهی واقف تهے اور اس کا رواج قبل اسلام کے مصر میں تها ۔ (۵، نیچے کی طرف سے) ۔

بے شمار رنگ روک دهاری دار سوتی کپڑے مصر کے کوڑے کرکٹ کے ڈهیروں سے ملے هیں، جن میں سے اکثر پر خط کوفی میں بعض حروف یا تو ساده و معمولی سفید دهاگے سے کڑهے هوئے هیں، یا سیاه حاشیے کے زرّیں نقوش هیں۔ بعض اوقات ریشمی پردوں کے بندوں میں بهی یه تحریریں مصر میں ملتی هیں (Weibel، ص ۱۷۰)۔ یه نقش عام طور سے صاف صاف پڑهے نهیں جاتے لیکن بعض پر تاریخی نام اور بعض پر تیاری کے مقام (طراز) کی تصریح ملتی هے ۔ مثلاً ان میں صنعاء کا ذکر هے، جهاں ایک دهاری دار کپڑا بنتا تها جسے "سعیدی" کهتے تهے (یه کپڑا اصفهان اور نیشاپور میں بهی بنتا تها) ۔ اس کپڑے پر ایک غوطے عصب دهاریاں، گهرے نیلے اور سفید رنگ کی، (موزه عربی Musee Arabe، ۹۰۵۲، ۱۳۰،

۱۳ : ۲۲۰) سوتی تهین ۔ اس کپڑے کا بانا سرخی مائل بهورے رنگ کا تها ۔ یه کپڑے اندازاً تیسری چوتهی صدی هجری (نویں، دسویں عیسوی) کے هیں ۔ بے رنگ سوتی **کپڑا زردی مائل هے اور** یهی رنگ صنعاء اور صَیدا کے ساده و بے رنگ سوتی کپڑے کا بهی هے ۔ ساده سوتی کپڑوں پر بهی صَنعاء کے طراز کا ذکر هے ۔ صنعا کے ایک ساده کپڑے کا نام "مُسَمَّت" تها ۔ مثلاً ایک کڑها هوا هلکے بهورے رنگ کا سوتی کپڑا (عجائب گهر موزه لُند Lund Museum، ۳۷ تا ۲۰۷) اور دو رنگ کا نیلا کتهئی اور بے رنگ سوتی مشجّر (دانش گاه مشی گن ۲۲۵۰۴)۔ ریشمی مشجّر کے تحریری نقوش کی پٹیاں یمن کے عصب دهاری دار سوتی کپڑوں پر بهی ملتی هیں ۔ بهورے رنگ غالباً ورس (Memecylon tinctorium) سے بنائے گئے هیں ۔ جن کے لیے یمن مشهور تها اور اس میں زنگ آلود مٹی ملائی جاتی تهی (Lamm ۱۵۳ - ۱۵۴) ۔ یمن کے کپڑے (یمن کے نام پر) یمنا بهی کهلاتے تهے ۔

یمن کے بعض عصب دهاری دار سوتی کپڑوں پر یه طراز نقوش هے: طراز الخلافه یا طراز الملک ۔ ان پر مقام کا نام تو درج نهیں، لیکن غالباً یه صنعاء سے آئے هوں گے ۔ اس لیے که ان میں تانا تو نیلے اور سفید رنگوں کا **هے اور بانا سرخی مائل بهورے رنگ کا** (موزه عربی **Musee Arabe ۹۲۶۵** ، **Lamm ; Athens, Benaki**، ص ۱۴۶-۱۴۷) ۔

سب سے قیمتی رنگا رنگ کپڑا، جو صنعاء هی میں بنتا تها، "وشی" کهلاتا تها ۔ (یه ایک لفظ سے ماخوذ هے جس کے معنی هیں تزئین) Lamm (موضع مذکور) کا خیال هے که وشی عصب کا مترادف هے ۔ آخرالذّکر رنگنے کے عمل سے

رنگنے کے بعد پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ بات کسی طرح بھی ظاہر نہیں ہوتی کہ وشی دھاری دار کپڑا تھا۔ وشی کے معنی ہیں سونے کی کچھ دھات کی رنگوں کو معلوم کرنا اور جوہر دار تلواروں کی صیقل گری اور جلا۔ وَشّہ تل کو کہتے ہیں جو جلد پر ہوتا ہے اور شِیَة کے معنی ہیں نشان۔ نشانی، چیتے کی کھال کے گل اور موشّی کا لفظ چتّی دار اور گلدار جلد کے جانوروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ان الفاظ سے ان نمونوں کا تصور ذہن میں آتا ہے جو کسی کپڑے میں رنگ روک طریقے سے بنائے گئے ہوں۔ ایک خاص وشی قرمزی رنگ کا بھی ہوتا تھا۔ باریک ریشمی تانے اور سوتی بانے کا کپڑا "مُلْحَم" بھی بعض اوقات وشی کہلاتا تھا (لفظ وشی کے متعلق معلومات ۱۹۳۷ء میں پروفیسر M. Minovi نے بہم پہنچائیں)۔ وشی کوفہ، اسکندریہ (خالص سوتی) تنّیس اور ایران کے مختلف حصوں میں بھی بنتا تھا۔ نسا (بعض اوقات زربفت) جہرم (بہت گراں قیمت) طبرستان اور اصفہان (ریشمی) میں بھی تیار ہوتا تھا اور ایران کے باہر دور دور بھیجا جاتا تھا۔ بی بی شہر بالو میں ایک رنگ روک ریشمین کپڑا بنتا تھا جو ملے جلے سرخ (اب بھورے) اور سبز رنگ کا تھا (ذخیرۂ مصنف ہوا)۔ وشی کپڑے شاہان ساسانی بھی پہنتے تھے (I. Spa، ص ۹۵۴، حاشیہ ۲) .

جو وشی (بغیر سونے کے) یمن میں بنتا تھا، وہ سب سے نفیس ہوتا تھا۔ بہترین وشی کپڑے کو سابوری کہتے تھے۔ یہ نام ایک نہایت باریک کپڑے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، غالباً وہ سابور تھا، جو غالباً ایران کے شہر نیسابور (نیشاپور) کی بگڑی ہوئی صورت ہے (لطائف، B.C.A.، ۴، ص ۲۵۷ Wiet لنڈن، ص ۱۱۴ تا کہتے ہیں کہ اکبر بادشاہ نے ریشم کا وشی تیار کرلیا تھا۔ الہمدانی (۳۳۴ھ/۹۴۵ء) لکھتا ہے کہ یمن میں ریشم کا قیمتی حریر بنتا تھا، جو یقین ہے کہ کپڑے ہی کی طرح بنایا جاتا تھا اور الریخ کے قالین اس ریشم سے بنائے جاتے تھے (Serjeant، ۱۵، ص ۸۰) .

نجران کی پارچہ بافی میں ریشم استعمال کیا جاتا تھا (O'Leary، ص ۱۴۳) اور جب نجران کے مسیحی ایلچی رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو وہ دھاری دار ملبوسات (حبرہ) اور ریشمی حاشیے کی عبائیں پہنے ہوئے تھے۔ انہوں نے (محمد ابن سعد یا ثعالبی کے قول کے مطابق) دو ہزار یا ایک ہزار نجرانی عباؤں کا ٹیکس ادا کیا (۱۵، ص ۹۷)۔ المأمون کے عہد میں بغداد کو یمنی پارچات کے پانچ سو تھان بطور خراج دیے جاتے تھے (ابن خلدون ۱۹، ص ۳۶۵)۔ یمن کے بادشاہ نویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں برابر غلاف کعبہ مہیا کرتے رہے، گو کلاں نے یہ سعادت اپنے لیے مخصوص کر لی (Serjeant: ۱۵، ص ۸۱) .

اکبر کے خزانۂ پارچات میں ایک زردوزی کپڑا تفچلہ (؟) تفصیلہ موجود تھا، جو مکہ معظمہ سے آیا تھا، گو یہ زیادہ قیمتی نہیں تھا (آئین اکبری حصہ اول صفحہ ۹۳) .

مصر:

مصر کی پارچہ بافی زیادہ تر ایک سوتی کپڑے شربہ کی صنعت تک محدود رہی۔ جو فراعنہ کے زمانے سے یا اس سے قبل چلی آتی تھی۔ یہ کپڑا زیادہ تر بے رنگ ہوتا تھا اور خاصے غف نمونوں سے لے کر نہایت معمولی چھدری قسموں تک بنا جاتا تھا۔ باریک ترین

قسم وہ تھی جس میں سونے یا چاندی کے تار ہوتے تھے ۔ قصب کی زیادہ سے زیادہ نفیس صورت وہ ہوتی تھی جس میں تاگا صرف اتنا ہی استعمال ہوتا تھا کہ وہ چاندی سونے کے بوجھ کو سنبھال سکے ۔

زمانہ قبل از اسلام کی طرح کتان کی بعض قسموں میں پشم کے مشجّر ٹکڑوں کی آرائش کی جاتی تھی، لیکن پھر یہ آرائشیں ہنسلی، دائروں یا دوسری شکلوں کے بجائے سیدھی پٹیوں کی صورت میں ہوتی تھیں۔ ان میں سے ایک کی تاریخ ۸۸ھ/۷۰۷ء بتائی جاتی ہے (موزہ عربی Musee Arabe، ۱۰۸۴۶)۔ یہ اندازاً چوتھی-پانچویں صدی ہجری/ دسویں۔ گیارھویں عیسوی تک جاری رہا اور اس آرائش کے لیے پرندوں، جانوروں، زیوروں اور کوفی خط کے بےحاشیہ کتبوں سے، جن میں سے کچھ پڑھے جاتے تھے اور اکثر محض بناوٹی نقوش تھے، کام لیا جاتا رہا ۔ یہ بھدّا کام غالبًا بالائی مصر میں ہوتا تھا (Kuhnel، ص ۳۹: V. و W.، عدد ۹.۵۳، ۴)۔ سرخ پشم جو پہلے مجیٹھ سے رنگی جاتی تھی اب زیادہ تر ہندوستانی لاکھ کی رنگی ہوئی ہوتی ہے (Pfister) .

کتان اور ریشم کا مشجّر بہت جلد عام ہوگیا اور اس میں دھات کے تار اکثر بُنے جانے لگے ۔ چونکہ مصر کی آب و ہوا ریشم کی پیداوار کے لیے موزوں نہ تھی ، اس لیے ریشم کا دھاگا تمام تر باہر سے درآمد کیا جاتا تھا ۔ دھات کے بعض تار غالبًا مصر میں بنائے جاتے تھے ۔ خاص کر وہ قسم جس میں دھات کو کوٹ کر تانت کے سے فیتے بنا لیتے تھے اور اون کے دھاگے کے اوپر کھلا کھلا لپیٹ دیتے تھے ۔ ایک مخصوص نمونہ یہ تھا کہ فیتے کی چین باندھ کر بیضوی دائرے بنا لیے جاتے تھے اور ہر دائرے میں کسی پرندے یا جانور کی تصویر بنا دی جاتی تھی۔ ان میں سے بعض تصویریں تو ایسی ہیں کہ وہ پہچانی نہیں جاتیں ، لیکن ان میں بطخیں، مور، اڑتے ہوئے عقاب، شیر، خرگوش اور غزال صاف پہچانے جاتے ہیں ۔ ترچھی جالیاں اور جالیوں کو کاٹتی ہوئی زنجیریں عام طور سے نظر آتی ہیں ۔ بعض اوقات قدیم شامی دستور کے مطابق جانوروں کے جوڑے بنائے جاتے تھے یا ایسے پرندوں کے جوڑے، جو درخت پر بیٹھے ہوں ۔ عہد فاطمی میں بھی ہم "ہورنہ" کی شبیہ کا فیتہ بنا ہوا پاتے ہیں (*Metropolitan Museum Muhammaded Handbook*، ۱۹۴۴ء، ص ۲۵۴، شکل ۱۶۵)۔ سرخ اور زرد رنگ کا امتزاج پسندیدہ سمجھا جاتا تھا، لیکن گہرے نیلے اور سبزی مائل بھورے رنگ کے پس منظر بھی عام تھے ۔ حاشیہ عام طور پر سیاہ ہوتا تھا ۔ اس میں کبھی کبھی تمغہ نما پھولوں کا اضافہ بھی کر دیا جاتا تھا .

سفید کتان کی ایک عبایہ ، جس پر رنگی ہوئی کتان کے مشجّر آرائشی دمیاطی طراز کے نمونے ہیں اور [فاطمی خلیفہ] مستعلی (۴۸۷ھ تا ۴۹۵ھ/۱۰۹۴ تا ۱۱۰۱ء) کا نام درج ہے اور جس میں زرد دھاگا سونے کے تاروں میں ملفوف ہے ، فرانس کے Cathedral of Apt میں موجود ہے [جس کو سینٹ این کا نقاب (Veil of Saint Anne) کہتے ہیں] ۔ اس عبایہ کو MM. Marçais and Wiet (Mon et Mem. و Foundation Piot, 1939) نے نئے سرے سے بنایا ہے۔ اس کے دونوں پہلوؤں کے سروں پر ایک سادہ حاشیہ ہے ۔ مرکز کے نیچے ایک زیادہ چوڑی پٹی چلی گئی ہے ، جس کے ہر سرے پر اور مرکز میں ایک دائرہ بنا ہوا ہے ۔ اس دائرے میں پھرے داروں کی شکل کے تاج پوش Sphinx بنے ہوئے ہیں، جن کی دُمیں گندھی ہوئی ہیں اور پہلو بہ پہلو ڈنے کوڑے ہیں اور ان کے لمبوترے

شہپر ایک کھجور (Palm) کے پودے کو اٹھائے ہوئے ہیں ۔ ایک زیادہ بڑے مرکزی نقشے میں اس سے لہر دار ٹہنیوں کا ایک دو شاخہ پھوٹتا ہے ۔ ان شاخوں کے آخری سرے پر گدھے کے سر کا ایک واق واق (waq - waq) نظر آتا ہے ۔ اگرچہ ممکن ہے کہ عورت کے سر والے اس چوپائے کو کچھ اور کہتے ہوں ، لیکن یہ موضوع خالص بت پرستانہ اور ایشیائی ہے ۔

کتان بافی کا یہ بڑا مرکز دریاے نیل کے ڈیلٹے کے مشرقی گوشے میں واقع تھا، جہاں کتان بافی کی صنعت زیادہ تر مرتکز تھی ۔ یہاں "شرب" اور "قصب" کی بافت بھی ہوتی تھی ۔ ایک کپڑا بھی بنا جاتا تھا ، جسے بلخی (یا بلچان) کہتے تھے اور کتان کی ایک اور قسم بھی تیار کی جاتی تھی، جس میں ریشم اور سونے کے تاروں کی آرائش ہوتی تھی ۔ شہر دمیاط کی نسبت سے ایسے دمیاطی کہتے تھے ۔ یہاں کم سے کم ایک سرکاری کارخانہ ضرور موجود تھا ۔ نجی دکانیں بھی تھیں ۔ دمیاط کی کتان کی تمام قسمیں سفید ہوتی تھیں، لیکن طراز رنگین ہوتا تھا ، مثلاً جو حروف بنے جاتے تھے، وہ گہرے سبز رنگ کے مشجّر بافتہ تھے ۔

دمیاط میں "دبقیہ" (یا دبیقی) کے نام کی ایک کتان بھی بنی جاتی تھی جس کا نام اس صنعت کے ایک قدیم مرکز دبیق کی نسبت سے رکھا گیا تھا ۔ یہ نام ایک قبطی کتبے میں بھی پہلے سے موجود ہے ۔ دبقیہ [جو تینس میں دوسری صدی ھجری/لویں صدی عیسوی میں ، آسیوت میں ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی میں، ایران میں کازرون اور دریز کے مقامات پر چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی میں بلکہ پورے خوارزمیہ میں تیار ہوتا تھا] مین شرب کی زمین پر ریشمی اور طلائی نمونے بنے ہوتے تھے ۔ یہ پتہ نہیں چلا کہ اس کی امتیازی خصوصیات کیا تھیں، لیکن المقریزی نے لکھا ہے کہ اس پر سنہری پھول ہوتے تھے، جس کے معنی محض آرائشی پھولوں کے ہونگے ۔ دبیق کی دستاریں مختلف رنگوں کی ہوتی تھیں اور نفیس ترین دستار کی قیمت پانچ سو دینار ہوتی تھی ۔ ٣٦٨ھ تا ٣٨٦ھ/٩٧٨ تا ٩٩٦ء ان کے عروج کا زمانہ تھا ۔ یہاں ملبوسات کے لیے اور تخت شاہی پر بچھانے کی چادروں کے لیے کتان کی بھاری قسم بھی تیار کی جاتی تھیں ۔

مشرقی ڈیلٹے کا تیسرا بڑا مرکز تینس تھا، جہاں سرکاری اور نجی دونوں طرح کے کارخانے موجود تھے اور بحیثیت مجموعی کوئی پانچ ہزار کرگے یا کھڈیاں پائی جاتی تھیں ۔ تینس اپنے رنگوں کے لیے مشہور تھا، اس لیے یہاں رنگ دار کتان بھی تیار کی جاتی تھی اور عمّاموں، ٹوپیوں اور زنانہ ملبوسات کے لیے اعلیٰ درجے کا رنگین قصب بھی بنتا تھا ۔ چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی میں ایک ایرانی بادشاہ نے تینس کے شاہی کارخانوں کی ایک خلعت کے لیے بیس ہزار دینار کی رقم پیش کی ، لیکن خلعت فروخت نہ کیا گیا ۔ شاہی ملبوسات (بدناہ) یہاں اپنی اصلی شکل میں بنے جاتے تھے ، جن میں کتان کی زمین کم سے کم نمایاں ہوتی تھی اور باقی تمام سطح سونے سے لپی ہوئی ہوتی تھی ۔ بعض اوقات، مثلاً ١٦١ھ/٧٧٨ء میں کعبے کا غلاف بھی یہیں تیار کیا جاتا تھا ۔ پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی میں یہاں ایک خاص طرح کی کتان بنی جاتی تھی، جس کا تانا اور بانا دوسرے رنگ کا ہوتا تھا اور شاید اس میں بے قاعدہ پٹیوں کا تنّوع پیدا کیا جاتا تھا ۔ اس کپڑے کو بوقلمون

کہتے تھے ۔ یہ کپڑا تو دور دور کے علاقوں میں برآمد کیا جاتا تھا ۔ شاید بعض اوقات خاصا بھاری ہوتا ہوگا ۔ اس لیے کہ اس سے اونٹوں کی جھولیں، محافے اور شاہی زین پوش تیار ہوتے تھے ۔

چوتھا مرکز شطا تھا ۔ یہاں بھی ایک سرکاری کارخانہ تھا ۔ اس مرکز میں بھی ایسا کتان بنا جاتا جو تینس کے بہترین کتان سے ذرا کم تر درجے کا ہوتا تھا ۔ تاہم یہ بہت مشہور تھا ۔ اس کی ایک خاص قسم کا نام شطاوی تھا ۔ کعبے کا غلاف بھی یہاں تیار ہوا کرتا تھا (۱۹۱ھ/۸۰۷ء) .

تینس کے قریب ایک گاؤں تونا تھا ۔ یہاں بھی ایک سرکاری کارخانہ تھا ۔ اس جگہ بڑا نفیس کپڑا بنا جاتا تھا ۔ ہارون رشید کے زمانے میں غلاف کعبہ بھی یہاں سے جاتا تھا ۔ اس علاقے کے آس پاس دوسرے کتان باف شہر یہ تھے: شربی کے ضلع میں دمیرہ، جس کی خاص پیداوار دمیریہ کہلاتی تھی؛ ناشان، جس کے متعلق معلومات مفقود ھیں؛ الفرامہ نسبتاً غیر اہم تھا ؛ القویص (یہ وہ القویص نہیں جو بالائی مصر میں واقع ہے)؛ بہت سے طرازوں سے بورہ کا نام بھی ملتا ہے .

اس زمانے کے نفیس مصری کتانی پارچات میں رنگا رنگ کا ایک ریشمی دھاری دار کپڑا بھی تھا، جس میں رنگین ریشمی تانے اتنے قریب قریب ہوتے تھے کہ کتان کے نازک بانے بالکل ڈھک جاتے تھے ؛ یا رنگا رنگ ریشمی پٹیاں رنگین ریشمی بانے کے ساتھ اس طرح ملا دی جاتی تھیں کہ کتان کے تانے قطعی طور پر چھپ جاتے تھے ؛ یا دھاریاں اور پٹیاں دونوں مل کر ایک خاص قسم کی چارخانی صورت پیدا کر دیتی تھیں، جس کا مقابلہ یمن کے عصب کے سوتی چارخانی کپڑے سے کیا جا سکتا ہے (V. A) .

سرکاری کارخانوں میں کام کرنے والے پارچہ باف (جو سب کے سب مرد ہوتے تھے)، اجرت پر ملازم رکھے جاتے تھے ۔ کاتنے کے کام کی نوعیت پارچہ بافوں کی بیویاں انجام دیتی تھیں ۔ گویا یہ ایک گھریلو صنعت تھی ۔ پارچہ بافوں کو صرف نصف درہم روزانہ مزدوری ملتی تھی ۔ خوراک پیدا کرنے کے لیے ان کو کوئی زمین نہ دی جاتی تھی ۔ پینے کے پانی کا ایک برتن انھیں چار درہم میں ملتا تھا ۔ پانچ دینار ٹیکس ادا کرنا پڑتا تھا ۔ واجب الادا رقوم کی وصولی کے لیے ان کے بیٹوں اور بیٹیوں سے بیگار لی جاتی تھی اور ایک دینار قرضہ ادا کرنے کے لیے دو سال تک کا پڑتا تھا (*Patriach Dionysus*، ۱۹۹ھ/۸۱۵ء جو بارہا شائع ہو چکی ہے) .

نجی کاروبار بظاہر مال کی تیاری کے طریقے پر ہوتا تھا ۔ تاجر پارچہ بافوں کو سامان مہیا کرتا تھا اور وہ بعض اوقات شاید گھر ھی پر کام کرتے تھے ؛ البتہ کم از کم دمیاط میں یہ صورت موجود تھی کہ ایک بڑے سے کرائے کے کمرے میں کرگے لگا دیے گئے تھے، لیکن یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کارخانہ سرکاری تھا یا نجی ۔ اگر مکمل شدہ کام میں تاجروں کا دیا ہوا پورا سامان صرف نہ ہوتا تو بچے ہوے کی قیمت پارچہ باف کی تنخواہ میں سے وضع کرلی جاتی تھی ۔ پارچہ بافی کے بڑے بڑے مرکزوں میں کتنی دولت تھی، اس کا اندازہ ٹیکس کی اس رقم سے لگایا جا سکتا ہے جو تینس دمیاط اور اشمونین کے تین شہر مل کر خلیفہ المعزّ کو ادا کرتے تھے ۔ تینوں شہر مجموعی حیثیت سے ایک دن میں ایک لاکھ دینار ادا کرتے تھے ۔ کم سے کم اسلام کی ابتدائی صدیوں

میں پارچہ باف زیادہ تر قبطی ہوتے تھے ۔ فاطمیوں کے دور میں پارچہ بافی کے کارخانے کے نگران کو نہایت امیر اور طاقتور افسر سمجھا جاتا تھا ۔

مختلف قسموں کے بہت سے پارچات کی تیاری غلطی سے اسکندریہ سے منسوب کی گئی ہے ۔ غلط فہمی دو وجہوں سے پیدا ہوئی ہے : پہلی وجہ تو یہ ہے کہ تحریروں میں (خصوصاً یورپ کی ازمنۂ وسطی کی یاد داشتوں میں) ان پارچات کو بھی "اسکندریہ کا مال" قرار دے دیا گیا ہے ، جو صرف اس مصروف بندرگاہ سے جہازوں پر لادے گئے تھے ؛ دوسرا سبب یہ ہے کہ بعض پارچات جو مختلف قسم کے پودوں ، مثلاً آرچل کاھی (Roccella tinetoria) سے تیار کیے ہوئے سرخ ارغوانی رنگ کے ہوتے تھے ، عرف عام میں اکثر اسکندری کہے جاتے تھے ۔

پلائنی (*Hist. Nat*، ۸ : ۴۸) کا بیان ہے کہ اسکندریہ میں گوناگوں دھاگوں (Polymita) سے پارچہ بافی کا آغاز ہوا تھا ۔ اس جگہ اس اصطلاح کے معنی یہ لیے گئے ہیں کہ باریک اور مضبوط بٹا ہوا ڈورا سب سے پہلے اسکندریہ کے کرگوں میں استعمال ہوا اور اس سے پارچہ بافی کے فن نے تیزی سے ترقی کی ۔ اسکندریہ میں عام "شُرب" کتان بنتا تھا ۔ اسکندریہ کے سلسلے میں وشّی کا ذکر بھی آتا ہے (٥ اوپر سے) ۔ یورپی تحریروں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس شہر میں "سندل" (ھلکے وزن کا ایک ریشمی کپڑا) بھی تیار ہوتا تھا اور مصر کے اسلامی پارچات میں بہت سے کم وزن دھاری دار ریشمی کپڑے ملتے ہیں ، جن میں مختلف قسم کے دھاری دار نمونے ، چار خانہ اور سادہ قسم کے پارچے بھی شامل ہیں ۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں اسکندریہ کے ایک کارخانے کا نام دار الدیباج تھا ۔ دیبا ، دیباج کی اصطلاح، بمعنی تنوّع، جو لکڑی اور پتھر کی رگوں کو اجاگر کرنے کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا ، پارچہ بافی میں خالص ریشمی کپڑے کے لیے بھی مستعمل تھی ، جسے شدید حرارت کی ضرورت ہو ۔ یہ کپڑا گویا ریشمین دھاری دار کپڑے Moire کی قسم کا ہوتا ہے ۔

شہر مصر (موجودہ قاہرہ) میں ایک سرکاری کارخانہ نہایت اچھے کتانی کپڑے تیار کرتا تھا ۔ عہد عباسیہ میں اس کارخانے میں یقیناً بہت زیادہ کپڑا بنتا ہوگا ۔ اس لیے کہ اس کے جو طراز اس وقت تک موجود ہیں ، ان کی تعداد نسبتاً کثیر ہے ۔ اس زمانے میں کتان کی خاصی مقدار، خصوصاً دربار بغداد کے لیے، مصر میں بنی جاتی تھی، کیونکہ انہوں نے ایران کے آداب دربار کے مطابق خلعت ہائے فاخرہ کے عطا کرنے کا دستور جاری کر دیا تھا ۔ اسکندریہ اور قاہرہ دونوں جگہ ایک اعلٰی قسم کے ریشمین کپڑے سنگلٹین کے لیے بھی مشہور تھے ، لیکن یہ کپڑا غالباً باہر کے ملکوں سے آتا تھا ۔

مصری طراز (یعنی حروف منسوجہ) اپنے حجم میں مختلف ہیں ۔ بعض تو اتنے چھوٹے ہیں کہ آسانی سے پڑھے بھی نہیں جاتے (مثلاً بعض ایک سنٹی میٹر سے بھی کم اونچے ہیں) اور بعض نہایت جلی اور نمایاں خط میں لکھے گئے ہیں ، جن کی بلندی تقریباً ایک فٹ ہے (بعض اسلوبی تغیّرات کے لیے ملاحظہ ہو *Ars Islamica* : M.A.K. Marzuk، ١٠ : ٦٤ تا ٦٦) ۔ ان منسوج تحریروں میں عام طور پر خلیفہ کے نام اور اس کے القاب ، اس کے لیے دعائیں اور بعض دینی فقرات و آیات کے علاوہ پارچہ بافی کے مقام کا نام بھی درج ہوتا تھا اور کبھی کبھی کارخانے کے ذمے دار افسر کا نام اور کبھی کبھی کسی کاریگر کا نام

بھی لکھ دیا جاتا تھا ۔ ان میں بہت سے (زیادہ تر توڑ بخیہ، زنجیرہ اور ریشمی ٹانکوں کے انداز پر) ریشم سے کاڑھے جاتے تھے ، جو عام طور پر سرخ ہوتا تھا ، لیکن کبھی کبھی بعض دوسرے رنگ کے ریشم مثلاً سیاہ اورگہرے بھورے بھی استعمال کیے جاتے تھے اور عموماً ان کے گرد کوئی حاشیہ نہ ہوتا تھا ۔ دوسرے بہت سے طراز اکثر سرخ ریشم سے مشجر یافتہ ہوتے تھے ۔ بعض کے گرد حاشیہ ہوتا تھا ۔ بعض بے حاشیہ ہوتے تھے اور بہت سی صورتوں میں آرائشوں سے مزیّن کیے جاتے تھے .

فیّوم ایک موٹے چھوٹے سوتی کپڑے کے لیے مشہور تھا، جسے خیس کہتے تھے۔ یہ طبرستان میں بھی تیار ہوتا تھا، لیکن زیادہ تر مکّہ معظمہ میں فروخت کیا جاتا تھا (B.G.A.، ۴ : ۳۵۵؛ Wiet ، لنڈن ، ص ۱۲۳) ۔ بالائی مصر کے مقام بہناسہ میں سرکاری اور نجی کرگوں پر کتان بافی ہوتی تھی ۔ الادریسی (۱ : ۱۳) کا بیان ہے کہ یہاں نقاب بنے جاتے تھے اور "مکت سلطانیہ" متخیّرہ اور بڑے خیمے بھی حکومت کے لیے تیار کیے جاتے تھے (مردبن مصر اور مکز کے بنے ہوے مکت کا ذکر ہولینڈ کی سترھویں اٹھارھویں صدیوں کی فہرستوں میں اب تک موجود ہے) ۔ کہیں کہیں بہنامہ کے طراز ملتے ہیں ۔ اور ہر تھان پر اس کی ضروری خصوصیات ٹھپّے سے واضح کی گئی ہیں ۔ تیار شدہ مال کا اکثر حصہ متصل نواحی علاقوں ہی میں فروخت ہوتا تھا .

اسیوت نسبتاً زیادہ اہم مقام تھا ۔ یہاں معمولی کتان کے علاوہ دبقیہ بھی تیار ہوتا تھا ۔ یہ شہر رنگریزی کے لیے مشہور تھا ۔ اس کام کے لیے پھٹکڑی اور نیل نواحی علاقوں سے حاصل کیا جاتا تھا ۔

سٹرابو کے وقت سے اخمین (۶۳ قبل مسیح) کتان بافی کا ایک پرانا مرکز چلا آتا تھا ۔ ازمنۂ وسطیٰ میں یہاں ملحم بنا جاتا تھا ۔ جس کی ایک پوشاک کی قیمت پچاس دینار ہوتی تھی ۔ اخمین کے چند طراز معروف ہیں .

بالائی مصر میں پارچہ بافی کی بڑی صنعت ریشم بافی تھی جو زیادہ تر مقامی ضروریات کے لیے استعمال کی چیزیں مہیا کرتی تھی ، لیکن اشمونین سرخ اون کے ایک بھاری کپڑے کے لیے مشہور تھا، جو آرمینیا کی قرمزی پشم کی نقل میں بنا جاتا تھا ۔ اسیوت میں بھی ارمنی طریقے کے اون کے کپڑے تیار کیے جاتے تھے ۔ یہ غالباً المرعّزہ، القرمزی، الارمنی، المنیّرہ (V. Infra and of Ore "munaiyar") تھے، جس کی الجاحظ نے وضاحت کی ہے (التبصّر بالتجارۃ، طبع ایچ عبدالوھاب، ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، Rev. de l'aced de Damos، ص ۳۳۶ ؛ R. B. Serjeant : *Ters Islamica*، ۱۹۴۳ء، ص ۹۱) ۔ اُشمون اور انسینا کے مقامات پر ابتداءً دو کارخانے تھے، جو پہلے تو ایک نگران کے ماتحت کام کرتے تھے اور بعد میں انہیں ملا کر ایک ہی نام رکھ دیا گیا .

اسیوت اون کے باریک اور نفیس عماموں کے لیے مشہور تھا ، جو نازک اور چمکدار ہونے کے علاوہ بقول ناصر خسرو ریشم کی طرح نازک ہوتے تھے ۔ غالباً یہ اس Siglaton قسم کی پشم سے تیار کیے جاتے تھے جو اسکندریہ اور شہر مصر میں ملتی تھی ۔ چنانچہ ایران میں، جہاں وہ زیادہ تر بھیجے جاتے تھے، انہیں "مصری" کہا جاتا تھا ۔ طٰہٰ کے مقام پر بھی باریک پشم کی بافت ہوتی تھی۔ بہنامسہ کے قریب القویص کے مقام پر المقریزی کے زمانے میں بکروں کی اون سے نفیس عبائیں تیار

ریشمی مشجر کے پھولوں سے آراستہ کیے جاتے تھے۔

کپڑے میں ایک مزید بانے کی مدد سے ایک خاص وضع کے مطابق بنانے کا طریقہ عرب میں تو عام تھا (V. A.)، لیکن مصر سے جو پارچات دستیاب ہوئے ہیں ان پر بھی یہ کام خاصے تنوع کے ساتھ موجود ہے۔

کتان کی زمین پر کتان یا ریشم کے مزید بے رنگے بانے سے چھوٹے چھوٹے سادہ ہندسی نمونے بنائے جاتے تھے، جن کا انداز سوزنی بناوٹ کا ہوتا تھا۔ دھاری دار ریشم پر کتان یا ریشم کے بے رنگ یا رنگین (میلے شتری رنگ کے) بانے سے اسی قسم کے نمونے بنائے جاتے تھے۔ اس طرح یہ ریشمی کپڑے گویا عرب کے ان دھاری دار سوتی کپڑوں کا نمونہ ہیں، جو اسی طرح خوبصورتی اور آرائش کے ساتھ بنائے جاتے تھے۔ بعض اوقات ریشمی کپڑوں میں کمخاب کے انداز پر مزید بانوں کا اضافہ کرکے گوناگوں نقشے تیار کیے جاتے تھے۔ یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ ان میں سے کوئی کپڑا مصر میں تیار ہوتا تھا یا نہیں۔ کاری گری کے یہ نمونے ان اونی کپڑوں پر بھی موجود ہیں، جو مصر میں ملے ہیں اور جو عہد قبل از اسلام سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان اونی کپڑون پر کتان کے بانے سے نمونے بنائے جاتے تھے، لیکن ان نمونوں میں بھی ایشیائی غالباً شامی اثرات نمایاں ہیں۔ کڑھے ہوئے کپڑے بھی بے شمار ہیں۔ خاص کر کتان پر ریشم کا کام خصوصاً مملوکوں کے زمانے میں رائج تھا۔ کڑھائی کے کام میں حاشیہ، زنجیر، توڑ بخیہ جیسی چیزیں شامل ہیں (مثلاً سوزن کاری اور کشیدہ کاری، V. ۱۲/۱)۔ بے شمار ایسے کپڑے ملے ہیں جو "رنگ روک" (جن میں ٹھپوں سے رنگ علیحدہ کیا گیا ہے، لہٰذا اس کو کالی چھپائی کہنا چاہیے)، یا رنگین چھپائی کے ہیں۔ پہلی طرح کے کپڑے Pfister کے بیان کے مطابق (*Les Toiles Imprimees de Fostate*، پیرس ۱۹۳۸ء) ہندوستان سے درآمد کیے جاتے تھے (V. زیریں)۔ دوسری طرح کے، خصوصاً مملوکوں کے زمانے کے کپڑے، رنگوں کے بجائے رنگوں کے کے آمیزے سے تیار کیے جاتے تھے۔ یہ زیادہ تر مغربی ایشیا کی طرز کے ہیں گو چھپائی کے چوبی ٹھپے اخمین میں پائے گئے ہیں (R. Forrer: *Die Kunset des Zeugdrucks*، سٹراس برگ ۱۸۹۴ء، جدول ۳)۔ اس لیے یہ اسلوب فن مصر میں رائج تھا لیکن ایک قسم کا سوتی کپڑا ایسا بھی پایا گیا ہے جس پر کلٹی ٹھپے کی چھپائی ہے اور اس پر مربع کی شکل میں شیروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ یہ شاید مصری اون کا نشان ہو (موزہ طرابلس کی *Muhammadan Handbook*، ۱۹۴۴ء، شکل ۱۶۶) لیکن یہ ہسپانوی ریشمی کپڑے کی نقل معلوم ہوتا ہے۔

شام :

انطاکیہ : انطاکیہ نے نفیس کپڑوں کی تیاری میں اپنی قدیم شہرت کو برقرار رکھا۔ ان میں ریشمی کپڑے بھی شامل تھے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی فہرستوں میں Pannus Antiochinus کا ذکر ملتا ہے، جسے زر دوزی سے مزیّن کیا جاتا تھا۔ جس زمانے میں Alexis Comnenus (۴۷۴ھ تا ۵۱۲ھ/۱۰۸۱ء تا ۱۱۱۸ء) کا بھائی اسحاق (Isaac) گورنر تھا، وہ اپنے بھائی Alexis Comnenus کو متواتر ریشمی پارچات بھیجتا رہتا تھا، جہاں خود بھی نہایت نفیس کپڑے تیار ہوتے تھے۔ صلیبی جنگوں میں انطاکیہ

ملبوسات، پارچات اور ریشمی کپڑے کے تھان بھی ملے۔ الادریسی (۵۵۳ھ/۱۱۵۸ء) (ترجمہ Jaubert، ۶ : ص ۱۳۱) لکھتا ہے کہ وہاں لہری‌دار (Moire ایری) قسم کے ریشمی کپڑے، منقش ریشمی پارچات، جو "دستوری" کہلاتے تھے (وجہ تسمیہ معلوم نہیں ہوئی) "اصفہانی" اور دوسرے کپڑے بھی بنتے تھے۔

اسلام سے متصل پہلے کی صدیوں میں ریشم کے بے شمار دو سوتی کپڑے، جو مصر اور یورپ میں ملے ہیں اور اپنے انداز و اسلوب کے اعتبار سے ایک امتیازی نوعیت رکھتے ہیں، انطاکیہ سے منسوب کیے جا سکتے ہیں: اوّلًا اس لیے کہ ان میں سے ایک طرح کے کپڑوں میں نمایاں طور پر انطاکیہ کے مقامی عقائد کے اثرات ملتے ہیں۔ دوم اس لیے کہ دوسرے سلسلے کو جو بوزنطی شہنشاہوں کے ساسانی خاندان کی نمائندگی کرتا تھا، شہر کی ان حکومتوں کے پیہم متبادل خصایص سے مخصوص روابط حاصل تھے۔

عرب کے قدیم ترین منقش کتبات اب تک مرکب بافت کے ایک ریشمی کپڑے پر ملے ہیں (Kalekian، پیرس ۱۹۳۲ء، جو اب تک شائع نہیں ہوئی۔ نہ اس کا موجودہ مقام معلوم ہے اور نہ اس کا عکس دستیاب ہوا ہے)، جس میں انطاکی دو رنگے نیلے، سیاہ اور قدرتی ریشم کے ایک مرکب دوسوتی کپڑے پر ایک مقامی گھوڑ سوار دیوی کی شبیہ دکھائی گئی ہے، جس کا نام Arabit/Anathit تھا (Falke، ۷۰، ۲/۱م، ۴۳)۔ بعد کے ایک کپڑے پر دیوی کے لہراتے ہوئے دوپٹے کی جگہ "بسم اللہ" لکھ دی گئی ہے۔ Sangiorgi نے (L' Arte، ۱۹۰۶ء، ص ۱۹۶، میں) اس کے نمونے کا ایک ٹکڑا شائع کیا ہے اور اس پر کوئی خط کی

بناوٹ میں اس ٹکڑے سے مختلف ہے جو Kelekian والے ٹکڑے پر موجود ہے۔ انہی حروف کا ایک اور گروہ ہے جسے اللہ (F. Day : Ars Orientalis، ۱ : ۲۴۰) پڑھا جا سکتا ہے۔

نمونوں کی اس نوع میں اور ریشمی کپڑوں پر بنے ہوئے بہت سے دوسرے نمونوں میں، جو معاصر زمانے میں شام سے منسوب کیے جا سکتے ہیں، دوہری یکسانی ملتی ہے۔ اس کے برخلاف ایرانی ساسانی نمونوں میں عام طور سے اس طرح کی پابندی نہیں۔ وہاں ہر ٹکڑے پر آزادی کے ساتھ ایک علیحدہ اور زیادہ خوش نما اور غیر متناسب شکل بنائی جاتی تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ کھچاؤ والا کرگا (Drawloom)، جس سے مڑا ہوا یکسانی رکھنے والا نمونہ بنانا آسان ہو جاتا ہے، غالبًا شام ہی کی خصوصیت تھا اور ساسانی ایرانی اس کے امکانات کا اندازہ نہیں لگا سکے تھے (Day : کتاب مذکور، ص ۲۳۷)۔ اوپر کی طرف مڑے ہوئے ہم شکل نمونے ان ریشمی کپڑوں کی تیاری سے ایک ہزار سال سے بھی پہلے سے، فن کی پابندیوں کی پروا کیے بغیر، مثلًا قدیم مشرق قریب کے وسیع علاقوں کی مجسم کشی کی خصوصیت بن چکے تھے اور اس کے برعکس بے شمار مشجر بافتہ نمونے (جو بلاشبہ کھچاؤ والے کرگے پر نہیں بنائے گئے تھے) ایسے ہیں جن میں دو گونہ متشاکل بناوٹوں سے کام لیا گیا ہے۔ اب خواہ دوگونہ متشاکل نمونوں کو ترجیح دیجیے یا غیر متشاکل نمونوں کو بہتر سمجھیے۔ کھچاؤ والے کرگے کے متعلق کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی زندگی میں اور ان کے فوراً بعد کی صدیوں میں Anath اور Arabit سے ملتے جلتے کافرانہ وضع کے نمونوں والے ریشمی

کی تصدیق اس اہم حدیث سے ہوتی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ جب حضرت عائشہؓ نے بعض مصوّر پردے خریدے تو رسول اللہ صلّی علیہ وآلہ وسلّم نے ناپسند کیا (البخاری، ۴ : ۱۰۴، ۷۷/۹۱) اور اس سے وہ روایت بھی ذہن میں آ جاتی ہے کہ ایک صحابیؓ کے کپڑوں پر بعض نمونے دیکھ کر رسرل اللہ صلّی علیہ وآلہ وسلّم کی نماز میں خلل پڑا تھا (امام غزالی : احیاء علوم الدین) یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کافرانہ عقائد کی تصاویر کے رواج کے پیش نظر ان کا امتناع عقیدہ توحید کی حفاظت کے لیے اشدّ ضروری تھا ۔

قدرتی ریشم کے ایک سبز دو سوتی کپڑے پر ، جو واضح طور پر اناتھ اور متھرا قسم کے شکاری ریشمی پارچات کی نوع میں آتا ہے، لیکن اس پر شکاری دیوتا ایک پیادہ نیزہ بردار کی شکل میں دکھایا گیا ہے، گھسیٹ میں کچھ لکھا ہوا ہے جسے Falke (۶۷/۹۳) نے عربی کی عبارت خیال کیا ہے ۔ وہ Day (حوالہ مذکور) کے تتبّع میں اور اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے : حروف کے تناسب کے پیش نظر اس نمونے کا زمانہ بنو عباس کا زمانہ معلوم ہوتا ہے نہ کہ بنو امیّہ کا ، یعنی نواح ۷۵۰ء تا ۸۵۰ء ، لیکن گِب (۱۹۵۶ کے ایک نجی مکتوب میں) لکھتا ہے کہ دو حرفوں کی شکل تو بالکل عربی حروف سے مشابہ نہیں ، تیسرے حرف کو تامّل کے ساتھ عربی تسلیم کیا جا سکتا ہے اور اس طرح انتہائی قیاس آرائی کے بعد اسے پڑھا جاسکتا ہے کہ لِ اِسحٰق ؟ ۔ گِب کا خیال ہے کہ ممکن ہے یہ عبارت یونانی ہو بہرکیف یہ ظاہر ہے کہ یہ تھان اسلامی نہیں ہے ۔

اس نوع کے بے شمار دو رنگ دو سوتی کپڑوں

کے نقشے میں ۔ اگر سب نہیں تو کم از کم اِن میں سے بعض نمونے ایسے ہیں جو اسلامی عہد میں بھی خاصی مدت تک تیار کیے جاتے رہے ہیں (Day نے بھی *Metropolitan Bulletin* ، ۴ : ۱۱۰ پر یہی لکھا ہے، گو کسی مقام کا تعین نہیں کیا) ۔

کپڑوں پر بنے ہوئے یہ نمونے آرٹ کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہیں ، خصوصاً اس لیے کہ ان میں سے بعض میں اس چیز کا قدیم ترین نمونہ موجود ہے، جسے عام طور پر غلطی سے "بوٹا" کہا جاتا ہے ۔ یہ بوٹا ایک نکیلی بیضوی شکل کا ہے جس کا ایک سرا اوپر سے مڑا ہوا ہے اور جو آگے چل کر کشمیری شالوں کی زیبائش کا ایک نمایاں حصہ بن گیا ۔ ان ریشمی کپڑوں پر اس شکل کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے کہ شروع شروع میں علامتی طور پر اس میں انگور کی پتی اور سرو کے درخت کی آمیزش تھی ، اس لیے کہ ان دونوں کی علامتی اہمیت ایک ہی ہے اور مردانہ علامت کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔

ایک اہم اسلامی ریشمی کپڑا جس کا ذکر المتنبّی نے کیا ہے (*Painting in Islam* : Arnold ، ۲) اور جو اس نے انطاکیہ میں دیکھا تھا ، شاہی نقشوں کے اس سلسلے میں ٹھیک بیٹھتا ہے جو سرکاری واقعات کی یادگار منانے کے لیے تیار کیے جاتے تھے ۔ ان یادگاروں کا سراغ ۵۳۸ء سے ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء تک ملتا ہے : (۱) خسرو اول نے انطاکیہ فتح کیا ، ۵۳۸ھ : ایک ریشمی کپڑے پر (دو تھان moore/Yale : *Bull. Iranian Institute, a* ، *Wiet, Matossian, fragrant* ، عدد ۱ ، ۱۹۴۶ء ، ص ۴۲ ، *et S*) ، ایک ساسانی بادشاہ دکھایا گیا ہے ، جس کا تاج تو بالکل ویسا ہی ہے جیسا خسرو اول کا تھا ، لیکن اس پر ایک کروی شکل کا کلس ہے

ہوئے ہیں اور وہ ایک پردار ہاتھی پر رکھے ہیں ۔ ایک سہ شاخہ درخت کی رسم کے طور پر (جس سے Anath/Anabit کی بزرگ داشت مقصود ہے) ؛ (۲) جسٹینین (Justinian) نے ۵۴۰ء میں انطاکیہ کو دوبارہ فتح کیا ، برلن کے (۶۳۰ و ۷۶)، Trier، Schnutgen/Nuremberg ، ریشمی کپڑے Falke پر (۶۹/۱۰۷) ایک بوزنطی شہنشاہ دکھایا گیا ہے جو ایک پردار گھوڑے پر سوار ہے۔ اس کی مرصّع خود پر تین کھجور ویسے ہی بنے ہوئے ہیں جو خسرو کے تاج پر بنے ہوئے تھے۔ اس میں بھی سہ شاخہ درخت کی وہی رسم اور تمغے کی پشت کا نمونہ موجود ہے جس کا ذکر نمبر (۱) میں کیا گیا ، لیکن یہ خراب و خستہ ہو چکا ہے ؛ (۳) نوجوان خسرو دوم تخت شاہی سے محروم ہو کر بوزنطیوں کی پناہ لینے کے لیے بھاگا ۔ اس زمانے میں انطاکیہ بوزنطیوں کے ماتحت تھا ۔ بہت سے ریشمی کپڑے تھوڑے سے فرق کے ساتھ (Milan, Prague, Cologne, S.tten :Falke 89/54, 5)، متھرا کو ایک کمان دار سوار کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، جس کے ساتھ ایک نوجوان مرد ساسانی شہزادوں کی فیتے دار نکیلی ٹوپی پہنے ہوئے دکھایا گیا ہے (قبؔ مثلاً شہزادہ جو بادشاہ کے ساتھ ہے، اس نے بہرام چہارم کا تاج پہن رکھا ہے ۔ یہ نقشہ نیلے مائل سیاہ اور قدرتی ریشم کے دو سوتی کپڑے پر دکھایا گیا ہے جس کے دو تھان اس نمائش میں دکھائے گئے تھے جو شاہ کی اعزاز میں منعقد کی گئی تھی ۔ Fragmant Asia Institute' N. Y. ۱۹۵۰ء (matossian Wiet No. 11) .

(۴) خسرو دوم نے ۶۰۲ء میں انطاکیہ پر قبضہ کر لیا ۔ ایک ریشمی کپڑا جس پر ایک ساسانی بادشاہ دکھایا گیا ہے، جو خسرو دوم کا تاج پہنے ہوئے ہے اور متھرا کی شکل میں ایک کمان دار کے طور پر پردار گھوڑے پر سوار ہے ۔ اس کا علم قریب قریب اسی زمانے کی ایک چینی نقل سے ہوا ہے (Falke : ۷۵/۱۱۰) .

(۵) خسرو دوم نے ۶۱۱ء میں انطاکیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ برلین (۷۸۰۶۳۱) کے مشہور ریشمی کپڑے پر ایک بادشاہ دکھایا گیا ہے، جو خسرو دوم کا تاج پہنے ہوئے ہے اور ایک خیالی جانور پر سوار ایک پردار اور شاخدار شیر ببر کے چھرا بھونک رہا ہے ۔ اس کے دوسرے پہلو پر Natilis Invieti کے درخت کا اعادہ کیا گیا ہے ۔ Falke : ۱۰۵/۶۸ (واقعات اور نمبر ۴ اور ۵ میں جن کپڑوں اور جن واقعات کا ذکر کیا گیا ہے ان کی ترتیب الٹی بھی ہو سکتی ہے) .

(۶) ھرقل (ھرقلیوس) نے ۶۲۶ء میں انطاکیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ Mozat کے ریشمی کپڑے (Lyons) پر ایک بوزنطی شہنشاہ ایک سوار نیزہ بردار کی حیثیت سے دکھایا گیا جو شیروں کا شکار کھیل رہا ہے ۔ اس کا اعادہ اس صورت میں ہے کہ ایک درخت بھی پہلو میں ہے (Falka : ۱۰۷، لوحہ ۷) .

(۷) المتنبّی نے (جس کا مختصر ذکر Arnold : *Painting in Islam* ، ص ۴ میں ہے، حسب ذیل تشریح اس عربی قصیدہ کے لفظی ترجمہ سے ماخوذ ہے جو راقم کے لیے پروفیسر سر ھملٹن اے آر گب نے کیا ہے) انطاکیہ میں ایک ریشمی کپڑا دیکھا ، جس میں سیف الدولہ کی فتح کا نقشہ جو اس نے برزدیہہ کے مقام پر ۳۳۶ھ/۹۴۷ء حاصل کی تھی اور اس کپڑے کو اس سلسلے کے پارچات میں ایک مقام حاصل ہے ۔ سیف الدولہ عمامہ باندھے غالباً قالین پر بیٹھا ہے اور اس کا شکست خوردہ دشمن بوزنطی شہنشاہ

اس کے سامنے کھڑا ہے اور تاج پہنے قالین کو بوسہ دے رہا ہے، جس سے ظاہر ہے کہ فاتح اچھے خاصے اونچے مقام پر بیٹھا ہے اور اس کے بازو اور ہاتھ ذرا اونچے ہیں ۔ اس تصویر سے یہ بات بھی آسانی سے واضح ہو جاتی ہے کہ اسے یعنی سیف الدولہ کو خاص طور پر اس انداز میں بٹھایا گیا ہے کہ اس کا ہاتھ تلوار کے قبضے پر ہے جو اس کے سامنے عموداً زمین پر کھڑی ہے اور جس کی نوک فرش پر ہے تاکہ اس کے مقابل میں ایک متناسب شبیہہ کی ہیبت و سطوت کا اظہار ہو ۔ تلوار گویا ذلیل شدہ بوزنطی بادشاہ کے لیے براہ راست تضاد کی علامت ہے جو سیف الدولہ کے سامنے جھک کر قالین کو بوسہ دے رہا ہے اور اپنی تلوار بغل میں دبائے ہوئے اور اس کی اپنی کہنی تلوار کے پھل کو تھام رہی ہے، یہ گویا تصویر کا اصلی نمونہ ہوگا جس کو بڑے تناسب کے ساتھ فاتح کے ایک رخ پر دکھایا ہے .

غالباً اصلی نمونے عہد ساسانی کے ہوں گے جو محفوظ نہیں رہ سکے، جن میں فتح مند بادشاہ کی رسمی تاجپوشی یا اس طرح شمشیر اقتدار (دیکھیے *The Zend-Avesta* : J. Darmsteter (ژند اوستا) (حصہ اوّل) The Vandided، آکسفرڈ (S.D.B. iv) ۱۸۹۵ء (لوحہ ۲ ۱، حاشیہ ۲) کا مظاہرہ کیا گیا ہے ۔ کپڑے کے کام میں نزدیک ترین زمانے کے ساسانی بادشاہ کی شبیہ ایک مشجّر ساق پوش (*Musee Gumet-Lyons* : Cox, Soreries، لوحہ ۲۰، عدد ۱) کا کپڑا ہے جس پر ایک ساسانی بادشاہ (غالباً خسرو ثانی، لیکن اپنے تاج کے بجائے وہ بعل شمین کا کائنات نما خود پہنے ہے) ایک جبلی ڈرامہ کی صدارت کر رہا ہے، جس میں کُر پر

بعلالت (بعلتہ) جبل کا اقتدار قائم کرنے کے لیے پہلی شرط تھی ۔ اس شبیہ کی ایک مختلف صورت یہ ہے کہ شاہان ساسانیہ کے تخت کو ایک چبوترے پر چڑھایا گیا ہے حالانکہ سیف الدولہ غالباً اس سے زیادہ بلند چبوترے پر ٹانگ پر ٹانگ دھرے (زیادہ تر اس شہزادی کے مشابہ ہے جو بویہہ قسم کے ریشمی کپڑے (Wiet) لوحہ ۴، پر منسوج ہے) بیٹھا ہے اور تلوار کی نوک زمین سے چھو رہی ہے اور چبوترے کے سامنے ہے .

سیف الدولہ کی فتح کا نظارہ ایک باغ میں دکھایا گیا ہے، یعنی اس میں درختوں کو بھی شامل کیا گیا ہے، جس کے ایک رخ پر ابھرے ہوئے شیر بھی ہیں یا دوسرے نمونوں میں گھوڑے ہیں، ان سے صرف مذاق کے متعلق ہی اندازہ کیا جا سکتا ہے، لیکن فہرست سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین بندوں کو دھرایا گیا ہے، یعنی مرکزی بند پر فتح والا گروہ ایک رخ پر نمونے کے درخت جو غالباً کرگے کی پوری چوڑائی کے مطابق ہے، اس شاہی تصویر کا تانا بانا چلایا گیا ہے کہ باری باری سے اوپر اور نیچے کے بندوں میں ڈورے بھرتے چلے جائیں ۔ رہے شیر اور گھوڑے تو غالباً ان کی بنای میں چوڑائی کی جانب تین دفعہ بانا چلایا گیا ہے اور اس بات کا امکان ہو سکتا ہے کہ یہ نمونہ Verethraghne Gushnap (ویرتھ راگنی گشناپ) سے نقل کیا گیا ہو، غالباً ہر لمبائی میں تین بند ہر جوڑ کے لیے دیے جاتے تھے ۔ آخر میں المتنبّی نے موتیوں کے ایک حاشیے کے ذکر پر زور دیا ہے جس کی وجہ سے یہ جوڑ بندی کا کام شروع بھی ہوا اور ختم بھی ہو کر رہ گیا (دیکھیے Falke، ۲۴/۳۸) ۔ حسنِ اتفاق سے المتنبّی یہاں موٹے موٹے گھوڑوں کا بھی ذکر

تصویروں کا اجتماع ساسانی عہد کی تصویروں میں عام پایا جاتا ہے؛ چنانچہ ساسانی عہد کی تراکیب اس کی شہادت سے بھی ملتی ہے ۔

المتنبی نے ایک تصویر کا بھی ذکر کیا ہے جس میں ایک شیر ببر اپنے شکار کو گرا رہا ہے جو گویا خسرو اوّل اور جسٹینین کے زمانے کے ریشمی کپڑوں پر بنی ہوئی تصویروں کا نقش ثانی ہے اور ایک دوسری تصویر میں جو خسرو دوم کے ایام شہزادگی کی ہے، یہی نقشہ دکھایا گیا ہے، لیکن یہاں شکار مختلف ہے (عدد ۱، ۲، ۳ محوّلہ بالا) ۔ اُلْمَتنبّی نے جن شاخ دار درختوں اور اچھلتے کودتے گھوڑوں کا ذکر کیا ہے، وہ خسرو اول کے ایک ریشمی کپڑے (عدد ۱) پر ایک خلا کے نمونے سے مشابہ ہے، جس پر ایک درخت کے ارد گرد جانور دکھائے گئے ہیں ۔ آخر میں المتنبّی نے موتیوں کے ایک حاشیے کے ذکر پر زور دیا ہے، جو یا تو فاتح گروہ کے ارد گرد کے خلا کو حیوانات کی لڑائی سے پر کرتا ہے یا اس کے آغاز اور انجام کو ظاہر کرتا ہے (دیکھیے Falke : ۳۸/۲۳) ۔ اس نمونے کی بنیادی ترکیب پہلی توجیہ کے ماتحت، نمبر ۵ محولا بالا سے مطابقت رکھتی ہے ۔ درختوں کے آس پاس اچھلتے کودتے گھوڑوں کا منظر ایک ساسانی موضوع تھا جو Verethregea Gushnasp کو ظاہر کرتا ہے اور اسی حیثیت سے وہ ایک بویہی (Buwayhid) ریشمی کپڑے پر بھی ملا ہے (III : Wiebel) اور کسی قسم کی صنم پرستانہ تفصیلات کے بغیر قریب قریب اس زمانے کے اور ریشمی کپڑے پر بھی ملا ہے (دو ہزار سالہ ریشمی کپڑا : عدد ۲۲؛ لوحہ ۸) ۔ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں شہنشاہ Dukas فوت ہو گیا اور ملکہ Eudoxia اپنے بیٹے مائیکل (Michael) وَلِیّہ (Regent) بن گئی ۔ کچھ عرصے بعد اس کا دوسرا شوہر Romanos I/Diogenes اس کے پاس آ گیا جسے الپ آرسلان نے ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء میں گرفتار کر لیا ۔

(۸) ایک ریشمی کپڑا (Weibel ، ۹۷) جس پر ایک بوزنطی ملکہ بطور Potnia Theron دکھائی گئی تھی اور جس کے آس پاس ہاتھی دکھائے گئے تھے (جیسا کہ عدد ۱ پر تھے، لیکن قدرے خراب ہو چکے ہیں) ۔ یہ کپڑا بی بی شہربانو کے نزدیک ملا تھا اور کم از کم دو اور انطاکی ریشمی کپڑوں کی یہاں موجودگی اور Romanos کی گرفتاری میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے ۔

(۹) Sens Cathedral میں کپڑے کے ایک ٹکڑے پر (Giraudon Photo ، ۳۰۸۶۶) ایک نیم تن تصویر بنی ہوئی ہے جو یقینی طور پر اسی ملکہ کی ہے جس پر ایک متبادل دائرے کے اندر ایک بکرے کی تصویر بنائی گئی ہے جو عدد ۱ اور ۲ محولہ بالا سے لی گئی ہے ۔

(۱۰) تفصیلات میں ان دونوں سے بہت ملتا ہوا ایک اور ریشمی کپڑا ہے جس پر (Falke : Vatican ، ۹۰، لوحہ ۱۱ شکل ۵۶) بوزنطہ کے ایک نو عمر شہنشاہ کی تصویر ہے، جو ایک چھوٹا تاج پہنے ہوئے ہے اور پیادہ پا شیر کے شکاری کی صورت میں دکھایا گیا ہے ۔ مائیکل کی تاج پوشی (۴۶۴ھ/۱۰۷۱ء) میں ہوئی تھی (۷ نیچے کی طرف سے) .

اگرچہ دوسرے شاہی ملبوسات سب کے سب مرکب دو سوتی ساخت کے ہیں، لیکن المتنبّی خصوصیت کے ساتھ لکھتا ہے کہ ہمدانی تھان (۷ محولہ بالا) مُوَجّہ تھا اور عرب شارح نے اسے دو رخی کپڑا لکھا ہے، یعنی دونوں طرف یکساں ۔ Kazimirski لکھتا ہے "qui eut sansenvers" یعنی

اس کی الٹی طرف کوئی نہیں ھے (خط منجانب سرھیرلڈگب بنام راقم مورخہ ۷ اپریل ۱۹۵۷ء)۔ اس قسم کی بافندگی کے اور طریقوں کے علاوہ صرف وہ یکساں ھی معلوم ھوتا تھا۔ بویہی ریشمی کپڑا جس پر اچھلتے کودتے گھوڑے (وبرتھ راگنی گشتاپ کی شبیہ پرستی کے مطابق (SPH, P. : Cleveland 647 ; Weibel III 37, 23 لوحہ 2012) دکھائے گئے ھیں۔ دوھری بناوٹ کے کپڑے ایک درخت کے پہلو میں بنے ھوئے ھیں۔ بی بی شہر بانو کے ایک سہ تہی کپڑے پر درخت کی رسم (tree-ceremony) بنی ھوئی ھے۔ راقم الحروف نے شروع میں یہ سمجھ لیا تھا کہ یہ دونوں دو تہی کپڑے ایران کے بنے ھوئے ھیں، اس لیے کہ ایران کی مجسّمہ کشی کا اثر ظاھر تھا اور سہ تہی کپڑے پر یہ الفاظ ثبت تھے "نامورِ سپہبد" اللہ اسے سلامت رکھے، لیکن ولایت خَزَر کے ایک گورنر (اسپہبد) کو جو تحفہ دیا جائے وہ بظاھر انطاکیہ ھی میں بنا ھوگا.

جسٹینین (Justinian) کے شہ پروں والا گھوڑا جس میں خفیف سی تبدیلی بھی ھوئی ھے پھر دوبارہ سامنے آتا ھے، (II) (I) بغیر چوکھٹے کے (Falke : Vatican Kestner Museum) لہراتے ھوئے ساسانی فیتے پہنے ھوئے جن سے hvarnah : Mithra verethraghna-Gushnasp کی موجودگی کا اظہار ھوتا ھے: (۲) Falke : Berlin/Lyons، ۲۳/۴۸) خسرو دوم کے تاج کی کلغی لگائے ھوئے جو غالبًا قدیم عوامی داستانوں کا شبدیز ھے: (۳) موتیوں کے دائروں میں، بغیر فیتے یا کلغی کے (Cooper Union نیویارک S. P. A.، لوحہ ۸۳ و الف) اور ان دائروں کی متبادل پتّیوں میں ایک مثلث شکل کی گردن ایک Senmurv جس پر شریطہ شاھی کا نشان ھے یا ایک ھاتھی کی تصویر ھے جس پر

Falke (Silk : برسلز، لوحہ ۱۷۳/۲۳۹).

سب گھوڑوں کی ایالیں مثاث نما ترشی ھوئی ھیں اور کپڑوں کا یہ سلسلہ اپنی تمام حیوان نما تفصیلات کے ساتھ یہ عام خصوصیت رکھتا ھے کہ اس میں رنگوں کا امتزاج ایک مخصوص قسم کا ھے، یعنی زمین گہرے سرخ یا ارغوانی رنگ کی ھے: اصل نقشہ سیاہ یا سیاھی مائل سبز ھے، حاشیے بہت ھلکے زرد رنگ سے شوخ زرد رنگ تک ھیں۔ تفصیلات اکثر ھلکے نیلے رنگ کی ھیں۔ زائد بانے فیتوں کی بنائی میں بنے ھوئے ھیں۔ کپڑوں کے سلسلے کا یہ انداز جس میں مثلث نما ایال دار شیر ببر اور ایک خیالی جانور (Griffin، ھما) کی تصویریں بنی ھوتی ھیں اسلامی عہد میں بھی خاصی دور تک ملتا ھے: (۴) بڑے بڑے پنجوں والے پر دار شیر، اگلی ٹانگیں اونچی کیے ھوئے، پہرے دار کی حیثیت سے بیٹھے ھوئے دکھائی گئے ھیں۔ ان شیروں کے آس پاس کھجور کے درخت ھیں، جن کے تنے مثلث نما ترشے ھوئے ھیں (Falke 238/176، ایمسٹرڈم): (۵) چند ٹکڑے جن پر پر داز شیر ببر ایک بے سرے خیالی جانور کی تصویریں جن کی ایالیں مثلث نما ٹکڑیوں میں کٹی ھوئی ھیں اور اسی طرح بڑے بڑے پاؤں میں ناخن ھیں جو نمایاں طریق سے اڑھے ھوئے ھیں (Vick : *Cooper Union Bulletin* ۱۹۴۳ء، ص ۳۶۲ شکل ۳)۔ حاشیے پٹی پر کوفی خط کی ایک تحریر (جو نامکمل ھے اور جس کا مطلب سمجھا نہیں جا سکا) خطاطی کی اس طرز میں لکھی ھوئی ھے جو چوتھی صدی ھجری (دسویں صدی عیسوی) کی طرز کے مطابق ھے.

یہاں قبل از اسلام اور اسلام کے زمانے کا انطاکیہ متحد نظر آتا ھے، اس لیے کہ جانوروں کی شکلوں کے درمیان کے خلا میں جو نمونہ بنا ھوا ھے،

وہ اسی طرح کا ہے جیسا انطاکیہ کے غیر اسلامی نمولوں میں اکثر ملتا ہے (;Falke 70, 72/40, 43، e.g.، ج ۵) (Bulletin نقشہ ۸، ۳۶، ص ۱۴، شکل ۸) Needle, Bobbin، ص ۳۵۱۹ در Ackerman : *Ciba Review* ۴۸، ص ۳۵۱۹)، ایک پھیلی ہوئی جانور کی کھال جس میں لنگ کا عنصر بھی شامل ہے .

دوسری طرف خسرو اول کے ریشمی کپڑے پر شیر ببر کی کھال کا علامتی استعمال کیا گیا ہے جو سرخ، گہرے سبز اور زردی مائل سفید سلسلے کا ایک ٹکڑا ہے (Falke : Vick، ۱۶۱/۲۰۹) - یہاں ایک شیر ببر کی اگلی ٹانگیں، اس کی سینے کی کھال اور پچھلی ٹانگیں اور پیٹ کی کھال کا تھوڑا حصہ کاٹ کر باہم سی دیا گیا ہے اور ٹانگیں سامنے کی طرف بڑھا دی گئی ہیں - شہپروں کو ایک لہراتی ہوئی قباکی شکل دے دی گئی ہے - آگے بڑھ کر ایک چوکھٹا بنا دیا گیا ہے جس پر جابجا شیرنیوں کے سر نصب کیے گئے ہیں اور ایالیں ترشی ہوئی ہیں .

(۷) انہی رنگوں میں ایک اور نمونہ بنا ہوا ہے - اس میں ایک عقاب ہے جس کی ترشی ہوئی گردنیں نہایت احتیاط اور صفائی سے الگ الگ رکھی گئی ہیں (*Lyons* : Falke 184/141) - یہ قونیہ کے سلجوقی نمونے کا عقاب ہے (Falke : ۱۶۰ ۱۱۹) اور اس خاندان کے سلیمان اول نے ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۳ میں انطاکیہ فتح کیا تھا - اس عقاب نے دو غزالوں کو پکڑ رکھا ہے - یہ نمونہ رومی ترکی شبیہ سازی میں بھی آیا ہے (V. Infra M. 3) - یہ نمونے جو قدیم دیوتاؤں کی یاد کو دوام بخشتے ہیں اور ان کے ساتھ ان کی صدیوں کی اہمیت وابستہ ہے، کچھ ایسی مخصوص طاقت پا گئے ہیں کہ انہیں بطور یادگار ہی قائم رکھنا پارچہ بافی کی حدود سے باہر ہے - بوزنطی کپڑوں پر کبھی کبھی ترشی ہوئی ایال بھی ملتی ہے - بوزنطہ کبھی کبھی انطاکیہ پر قابض بھی رہا ہے اور غالباً سرکاری کارخانے صوبجاتی شہروں کے قدیم اور روایاتی فنون کے ماہرین کو ملازم رکھتے ہوں گے - اسلوب فن کے اعتبار سے بوزنطی نمونے بالکل واضح اور ممتاز ہیں (جزوی طور پر راقم الحروف کے موقف کے خلاف (?، *Revue des Arts Asiatiques* ۱۰ : ۸۷) .

انطاکیہ کے Diasperos :

لیونز Lyons کے دو سر والے عقاب کے ریشمی کپڑے سے ایک اور کپڑے کا انطاکی ہونا ثابت ہوتا ہے، جس میں عقاب والا نمونہ ایک دوسرے اسلوب سے بنایا گیا ہے - اس کپڑے کے ساتھ کپڑوں کا امتیازی گروہ متعلق ہے - اس کپڑے پر (Falke : 474a, 200/155، ۳ برلن ۸۱) بھی عقاب کے دو سر اور گردنیں الگ الگ ہیں اور مثلث نما (مخروطی) ہیں اور اس کے سروں پر کلغی بھی ہے جو ترشے ہوئے کھجور سے بنائی گئی ہے جس کے اوپر Omega کی قدیم زمانہ علامت ثبت ہے - جن غزالوں کو عقاب نے پکڑ رکھا ہے وہ اس نمونے میں ساکن کھڑے ہیں اور زیادہ بڑے بھی ہیں - اس پرندے کے شہ پروں پر خط کوفی میں ”الحمد للہ“ لکھا ہے - اس بنا پر تقریباً یقینی طور سے اس کپڑے کا زمانہ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی) ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انطاکیہ صرف سلجوقیوں کی فتح (۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء) سے صلیبی فوجوں کے قبضے (۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء) تک اور ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء کے بعد جب بیبرس اس پر قابض ہوا، مسلمانوں کے قبضے میں رہا ہے - اپسالہ میں اس نوع کے ریشمی کپڑے کے جو تین نمونے بیبرس کی دوبارہ فتح کے زمانے کے

ہیں (Allesen cope، در مختلف نمونے C ۶۹۲ھ/ ۱۲۹۳ء) .

سینٹ ایرک Eric کے کفن (تقریباً ۶۹۴ء ، A Geijre : *Needle and Bobbin Bull.* ، ۱۹۵۴ء) وہ اسلوب کے اعتبار سے نزاکت اور تکمیل کے حامل ہیں اور ان پر کوئی خط کی تحریر (عقاب کے سینے پر Allesen Cope کے کنارے) بالکل ضائع ہو چکی ہے؛ اس لیے دو سر والے عقاب کی طرز جو اپنے وقار اور انتہائی سادگی کے لحاظ سے بے حد مؤثر ہے ، لازمی طور پر سلجوقی ہوگا جو قونیہ کے سلجوق نشان کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے .

انطاکیہ کا diaspors ازمنۂ وسطیٰ کی یورپی فہرستوں میں اکثر و بیشتر ملتا ہے ، مثلاً سینٹ پال لنڈن میں ایک کپڑا ہے جو diasperati ہے، جس پر درختوں اور پرندوں کے سر ، سینے اور پاؤں طلائی بافت کے ہیں۔ درختوں کے وسط میں پھول بھی ہیں اور ہم نے ایسے diasperos کا ذکر بھی سنا ہے۔ اس نوع کے کپڑوں پر درخت ، یعنی پنکھے کی شکل کی کھجور کا ہونا قریب قریب لازمی ہے ۔ بعض نمونوں میں ایسے پرندے بھی شامل ہیں جن کے سر، پاؤں اور شہپر طلائی کمخاب میں ملفوف ہیں ۔ بہت سے نمونے ایسے ہیں جن میں کم و بیش قدرتی عقابوں کی یک رخی تصویریں اور متبادل پٹیوں میں پھول پتوں کے پروں والے دکھائے گئے ہین (اس کے بہت سے نمونے تھوڑے بہت فرق کے ساتھ موجود ہین : ایک نمونہ (Cluny ، 13280) بہت ہی چھوٹے پیمانے پر ہے (H. deer 13/8") ۔ بعض نمونوں کے رنگ بھی ذرا مختلف ہیں ، مثلاً پیتل کے زرد رنگ پر ہلکا سرخی مائل سبز، یک رنگ سبز پر سفید یا اکثر و بیشتر سفید (تمام دھات

کپڑوں پر ایک زیادہ بھاری عقاب کی یک رخی تصویر ہے (جسے بعض اوقات "طوطا" کہا گیا ہے) اور شاید بجا طور پر ، جس کے ساتھ دو ٹانگ کا پر دار اژدھا (لیونز Lyons) سبز ، سرخ، سفید یا نیلی پٹیوں میں ہے (لوحہ ۴۴ ، شکل ۱) ۔ بعض تصویروں میں طاؤس اور ہما (گریفن) یکے بعد دیگرے بنائے گئے ہیں ۔ (Falke : 277/225, 278/224, 275/222) ۔ اس آخری نمونے میں (۵) جو چھوٹے چھوٹے قدرتی شکل کے کتے شامل کیے گئے ہیں ، وہ گویا یورپ کے بے جوڑ اثر کے مظہر ہیں ۔ یہ نمونہ اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ ایک مرکب (اطلس ساٹن) پر موجود ہے (278, 228 Falke) ۔ بحیثیت مجموعی یہ بات واضح ہے کہ انطاکیہ پر یورپی صلیبی فوجوں کے اقتدار کے زمانے میں پارچہ بافی کے نمونوں میں فنی اعتبار سے زوال آیا ۔ اس کی جگہ بے معنی طور پر Falke نے حسب عادت کسی مہارت کے بغیر اسے Lucca سے منسوب کر دیا ہے ۔ اس نمونے کے کپڑے کی بے شمار معمولی اور بھدی نقلیں جو Lucca نے مقابلہ کرنے کی کوشش میں پیدا کی تھیں ، یورپ کے مجموعوں میں ہیں (مثلاً Falke : 282-4/229-31) .

Diasperos کا لفظ بوزنطی یونانی سے آیا ہے ، اور اس کے معنی ہیں "دُگنا سفید" (Dreger ، ص ۱۱۷ ، حاشیہ ۳) ۔ انگریزی میں Diaper پارچہ بافی کے فن اصطلاح میں "نفیس (Fancy) کپڑے" کو کہتے ہیں جو ایک تانے ، ایک بانے سے بنا جائے اور پھر اوپری بانوں سے اس پر نمونہ بنایا جائے ، یعنی دوسری طرف بالائی تانے زائد کیے جائیں ۔ یہ چینی پارچہ بافی کا نہایت قدیم اسلوب ہے ۔ یہ زرتار ریشم کا Diasperos جو کسی دوسرے رنگ کی بجائے اکثر و بیشتر سفید ہوتا ہے ، ایک

تانے غالب ہوتے ہیں (عموماً ایسا ہوتا ہے ، لیکن کبھی کبھی یہ مرکب نہیں ہوتا)، نمونہ بنانے والے بانے تنہا ثانوی تانوں سے بندھے ہوئے ہوتے ہیں، جو زمین کے تانوں کے ہر دو جوڑوں (بعض اوقات زیادہ) کے بعد آتے ہیں ؛ اس میں نمونہ بنانے والے بانے زمین کے مقابلے میں الٹے یا ابھرے ہوئے ہوتے ہیں (زمین کے ہر چار تانوں کے اوپر) اور زرتاری بانے اس سے بھی زیادہ فاصلوں پر باندھے جاتے ہیں اور اس طرح اس کپڑے کو مشاہدے کے لحاظ سے (پارچہ باف کے نقطۂ نظر سے نہیں) مرکب Diaper کہا جا سکتا ہے ۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ Diasperos کی اصطلاح کا اطلاق جہاں تک ہمارے علم میں ہے ، ایشیا کے پارچہ بافوں نے نہیں بلکہ غیر ملکی تاجروں اور استعمال کرنے والوں نے کیا تھا ۔

طَرسُوس :

بعد میں جو پیچیدہ اسلوب پیدا ہوا اس کا ایک نمونہ یہ ہے کہ ایک عقاب جو Alleson Cope والے کپڑے کے عقاب سے مشابہ ہے گو اس پر خط کوفی کی تحریر نہیں ہے ، Agnus Dei سے متبادل ہے (Falke 'Dusseldorf : 279, 226) ؛ (۲) عقاب اور ہرن کے نمونے کی ایک بے ترتیب سی نقل میں (V. Supra III, 2 ، (276, 223 Sens : Falke)، جس میں دو ٹانگیں والے چھوٹے پر دار اژدھے شامل ہیں ، پنکھے کی شکل کے پام رو بہ زوال ہیں اور ہر ایک کے آخر میں روایتی کنول بڑھا دیا گیا ہے، جو بالکل ہی انمل اور بےجوڑ جدت معلوم ہوتی ہے؛ (۳) Allesen Cope کے اصلی پارچے پر پنکھے کی شکل کا پام حذف کر دیا گیا ہے ، صرف پتوں کی باریک سی پیچیدہ آرائش باقی رکھی گئی ہے اور اس میں سے

معلوم ہوتا ہے یہ کپڑے کسی دوسرے مرکز سے آئے ہیں ، جو کسی نہ کسی طرح اس مرکز سے تعلق رکھتا ہے ۔ طرسوس جو صلیبیوں کے ماتحت ریاست انطاکیہ کا ایک حصہ تھا ، ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے آخر سے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی تک بے شمار یورپی فہرستوں میں ریشمی کپڑوں کے مرکز کی حیثیت سے مذکور ہے اور بعض اوقات اسے diasperati کی عمدہ طلائی بافت کے ریشمی کپڑوں کا مرکز بتایا جاتا ہے جن پر درختوں ، پرندوں ، ہرنوں ، کنول کے پھولوں ، شیروں ، گھوڑوں اور طلائی مہروں ("besants") (سونے کے سکے، جن سے طلائی شپھر والی ٹکیوں کی یاد تازہ ہوتی ہے) کے نمونے بنے ہوتے تھے ۔ ان پر بنی ہوئی طلائی مہروں کو "pannus tarsicus" یا pannus de Thasse de opere de Turkey یا draps de Turkie کے ناموں سے موسوم کیا جاتا تھا (Francispuel-Michel ، ج ۲ ورق ۱۶۳) ۔

"ترکی" کا لفظ ایک صدی پہلے ترکستان کے معنی دیتا تھا ، لیکن موجودہ سیاق میں یہ معنی بالکل نا ممکن ہیں ۔ اسی طرح طرسوس (Tharse) کے ساتھ بھی کسی طرح کا تعلق قائم نہیں ہوتا ۔ جب ۳۵۴ھ/۹۶۴ء میں بوزنطیوں نے طرسوس کو مسلمانوں سے چھین لیا تو یہ شہر کئی دفعہ مختلف حکومتوں کے قبضے میں آتا جاتا رہا ۔ (آرمینیہ ۴۶۲ تا ۴۷۳ھ/۱۰۷۰ تا ۱۰۸۰ء)، اس کے بعد سلجوق(۴۷۸ تا ۴۹۱ھ/۱۰۸۵ تا ۱۰۹۷ء)۔ اس اعتبار سے وہ اس وقت ترکی میں شامل تھا ۔ صلیبی سورماؤں کی قلعہ نشین فوج کچھ عرصہ یہاں رہی ۔ اس کے بوزنطی اور آرمینی باری باری سے حکمران رہے تا آنکہ ۶۶۴ھ میں قلاوون نے اس

میں پھر اقتدار حاصل کر لیا ، لیکن بیبرس نے ۶۷۴ھ/۱۲۷۵ء میں اس پر حملہ کر دیا ۔ وہ یورپی علماء جو طرسوس کو ترکی سے متعلق سمجھتے رہے انہوں نے شاذ ھی مقامی واقعات پر غور کیا ھوگا ۔ ترک ، ایلخانی ، سلجوق اور مملوک مشرق قریب میں غالب رہے اور وہ ترکی کے نام سے موسوم ھوتے رہے ۔ Angnus Die سے کوئی بوزنطی یا ارمنی سلسلہ مسیحیت مراد ھوگا ؛ اس کے علاوہ کنول کے پھول کی تاریخ کچھ ایسی مبہم، پیچیدہ اور دور ازکار ہے کہ اس کے اصلی مآخذ کا یہاں بالاختصار ذکر کرنا بھی ممکن نہیں ۔

انطاکیہ و طرسوس کے اس مفروضے سے ایک اور مسئلہ بھی واضح ھوتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کپڑا Vick کے بشپ سینٹ برنارڈو کارلوو Calvo (۱۲۳۳ تا ۱۲۴۳ء) اور انطاکیہ کے کیکری (Chevron) کے سلسلے والے کپڑوں کے جو معیاری رنگ ھیں انہیں رنگوں کا ایک کپڑا ہے (Falke : 249/180 : 91.154، برلن)۔ اس کپڑے پر دو سر کا ایک عقاب ہے، جو اگلی ٹانگوں پر کھڑے ھوئے پہرہ دار شیروں کو پکڑے ھوئے ہے ۔ انطاکیہ کے اسلوب کے مطابق ان شیروں کی ایالیں مخروطی ترشی ھوتی ھیں ۔ عقاب کی دم کے پروں پر دو رنگے دل کی شکل کے گلاب کے پھول بنے ھوئے ھیں ۔ یہ بھی انطاکیہ کا پرانا پسندیدہ موضوع ہے ۔ شکلوں کا یہ سلسلہ گول دائروں کے حاشیوں کے اندر ہے، جو زمانہ قدیم میں انطاکیہ کا اسلوب تھا اور کسی دوسری جگہ رائج نہ تھا ۔ شیروں کی پچھلی ٹانگوں کے خلا میں ایک اونچے پایوں کا گلدان ہے ۔ یہ چیز انطاکیہ کے اسلوب کے ساتھ مخصوص نہیں تھی، لیکن یہاں اس سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا جاتا تھا ۔

دوسرے نمونوں سے بالکل مختلف ھیں ۔ یک رخی تصاویر مل کر ایک عجیب و غریب محاذی چہرے کی شکل اختیار کر لیتی ھیں اور اس پر ایک چار چہروں والے پرند کا گمان ھوتا ہے یا یہ ”چہار سمتی“ (Four Quarters) آسمانی حکمران کا اوتار معلوم ھوتا ہے ۔ طرسوس کے قدیم و عظیم دیوتا بعل Ba'al طرز یا تَرْکو (آسمان کے حکمران) کی علامتوں میں بھی ایک عقاب، ایک درخت اور ایک عود دان [مجمر] (خلا کو پر کرنے کے لیے) شامل ھیں ۔ Pisidian انطاکیہ سے گہرا تعلق رکھنے والا ایک دیوتا Men بعد کے زمانے میں چاند سے متعلق تھا اور اس کے عقاب کی منقار میں ھلال کی شکل کی ایک گھنٹی لٹک رہی ہے ۔ حاشیے کی پٹیاں بالترتیب سانپ کے جوڑے کی ھیں ۔ Sandon جو Tarku کا بیٹا اور ھمزاد ہے، اس کا اوتار سانپ ہے (کم از کم اس کا نشان تو ضرور ہے) ۔

بالکل یہی عقاب لیکن ایک سر والا ، اور ھلال کی شکل کا ایک گھنگھرو منقار میں پہنے دو اور ریشمی کپڑوں پر بھی نظر آتا ہے ۔ ایک انہیں رنگوں میں Brixen, Chasuble of the Blessed Hartmaan, 533-559, 1140-1164 : 251, 181 : Falke (Odense : 253, 184 : Falke) ان سب کپڑوں کو بغیر کسی حقیقی شہادت کے بوزنطی کہا گیا ہے ؛ چنانچہ ان ملبوسات کو اسلامی ملبوسات نہیں کہا جا سکتا ، لیکن ان کا باھمی تعلق اور رابطہ ضرور ہے کیونکہ ثقافتی حقائق کے سامنے مذھبی اور سیاسی حدود کی کوئی وقعت نہیں ھوتی ۔ ۳۵۴ھ/۹۶۵ء سے اس وقت تک جب صلیبیوں نے اس پر قبضہ کیا (۴۶۲ھ/۱۰۹۹ء) طرسوس بوزنطہ کے قبضے میں تھا ۔ اس اعتبار سے یہ ریشمی کپڑے

نہیں ہیں۔

برلن کا چار چہروں کے عقاب والا ریشمی کپڑا بجائے اس کے کہ دو سوتی کے دو تار زائد کر دینے کے معیاری اصول کے مطابق بنا جاتا، خاص طور پر تین زائد تاروں کی دو سوتی کے طور پر بنایا گیا ہے (جس میں اندرونی تانے دوھرے اور معمولی قسم کے ہیں) اور کرگے پر یہ غیر معمولی تبدیلی، جس میں معمولی قسم کے دوھرے اندرونی تانے بھی شامل ہیں، ریشمی کپڑوں میں بھی نظر آتی ہے، جنہیں اگر اسلوب کے اعتبار سے پرکھا جائے تو وہ انطاکی ثابت نہیں ہوتے۔ اس میں وہ نمونہ بھی شامل ہے، جو ایک دو سر والے عقاب کا ہے جو سرخ زمین پر طلائی کام سے کاڑھا ہے (Falke : ۵۸۱/۲۴۸) اور یہاں عقابوں کے سر ترکی اسلوب کے مطابق الگ الگ دکھائے گئے ہیں۔ یہ نمونہ سلجوقی کی نسبت ارتقی (Ortokid) نمونے کے زیادہ قریب ہے، لیکن اس میں سلجوقی پرندے کی طرح عقاب کے چار پنجے دکھائے گئے ہیں نہ کہ تین، جیسا کہ ارتقی دستور ہے۔ اس کے علاوہ سلجوقی طرسوس پر ۴۷۸ تا ۴۹۱ھ/۱۰۸۶ تا ۱۰۹۷ء قابض رہے۔ بنا بریں یہ ریشمی کپڑا غالباً ترکی ہے اور اس اعتبار سے خالص اسلامی، جو ترکوں سے کوئی ایک سو برس بعد میں تیار ہوا۔ نصف گلاب کے پھول جو پرندے کے بازوؤں پر بنے ہوئے ہیں اور گلاب کا پھول جسے آٹھ نوکوں والے ستاروں پر دکھایا گیا ہے، جو عمودی محور پر کھڑے ہیں، یقیناً ترکی خصوصیت کے حامل ہیں، جو سلجوقیوں اور ارتقیوں دونوں میں پائی جاتی تھی (V. Infra L, ۱/۱ : ۳؛ MII ۳ : ۶۸)۔ عقاب نے ایسے چیتے کو پکڑ رکھا ہے جس کی دم سانپ کی سی ہے اور جس کے پہلو میں انار کے درخت دکھائے گئے ہیں، اس کا چوکھٹا بھی سانپ کی شکل کا ہے۔ ایسے ریشمی کپڑے، جن میں ٹھوس سونے کا کام ہے، بعض اوقات "نخ" کہلاتے تھے جو اس علاقے کی پیداوار ہے۔

ایک گہرے نیلے اور سفید دو سوتی کپڑے پر باہم ملے ہوئے دائروں میں ایک ھما (گریفن) کی تصویر بنی ہوئی ہے؛ گریفن اور اس کے ساتھ Sandon جو طرطوس کی خاص علامت تھا اور جسے سکوں پر شہر کے Tyche کے ساتھ ثبت کیا جاتا تھا۔ ریشمی کپڑے پر اس کی شکل ایک پَردار شیر ببر کی ہے، جو بطور محافظ دائیں ٹانگ اٹھائے دائیں طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کا داھنا شہپر ساسانی انداز سے آگے بڑھا ہوا ہے اور اس کی ناک مڑی ہوئی چونچ بنا دی گئی ہے۔ اس کی زین سے انار لٹک رہے ہیں۔ درمیانی فاصلوں میں پتّوں کے حاشیے ہیں اور چاروں میں ایک شیر ببر دائیں ٹانگ اٹھائے ہوئے ہے۔ بنیادی اور درمیانی دائرے کی پٹی پر چتّی دار خرگوشوں کے جوڑے دکھائے گئے ہیں (*Moscow Historical Museum*، عدد ۶۵۲) جس کی تفصیل روداد مرتّبہ Vladimir Klein مقالہ نگار کی فائلوں میں ہے (دیکھیے اس کا تجزیہ دوسرے ریشمی کپڑوں کے متعلق *S.P.A.*، ۲۲۲۱ تا ۲۲۲۶)۔ چتّی دار خرگوش کو پٹی دار آرائش کے لیے ملحم میں بھی استعمال کیا گیا ہے (*Bosten Museum*، ۳۷، ۱۰۳ أ)۔ بظاہر یہ ایک ہی وقت اور ایک ہی مقام کے ہیں اور اسی جگہ ماسکو کا نمونہ تیار ہوا (جیسا کہ Lamm : *Cotton*، ص ۱۲۶ نے بھی تسلیم کیا ہے، لیکن ماسکو کا ریشم سرخ رنگ کا نہیں تھا، جیسا کہ وہاں بیان کیا گیا ہے اور کلائن Klein کے خیال میں وہ چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی کے زمانے کا ہے۔ اس اندازہ تاریخ سے ھارٹ مان Hartmann اور کارل Carle (*Contra Bijuo*، محل مذکور) نے بھی اتفاق

کیا ہے اور ان حاشیوں، یعنی سنجافوں، کی ساخت کا زمانہ پانچویں صدی ہجری، یعنی دسویں/گیارھویں صدی عیسوی بتایا ہے اور بغیر کسی قسم کی شہادت کے انھیں بغداد کی ساخت قرار دے دیا ہے جس کا تتبع Day (کتاب مذکور، ص ۲۴۱) نے بھی کیا ہے۔ کپڑے کے متبادل دائروں کے ایک فریم میں ایک شیر ببر کی تصویر ہے، اس کا بہروپ بھی عجیب و غریب طرز کا ہے، یعنی اس کی چھاتی سے ایک انار کا پودا لگا ہے (N. P. Britton : *Early Islamic Taxtiles*، بوسٹن ۱۹۳۸ء، تصویر ۱۱ و ۱۲)۔ پھر اس کپڑے پر محافظ شیروں کے پہرے کا انداز بھی عجیب ہے، مثلاً انار اس کی چھاتی سے اگتے ہوئے دکھائے گئے ہیں۔ یہ کپڑا بظاہر اسی مقام اور اسی زمانے کا ہے جیسا کہ ماسکو کا ریشمی کپڑا، جس کا زمانہ کلائن Klein نے اپنے وسیع علم کی بنا پر چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی بتایا ہے۔ اس کپڑے کے متبادل بڑے دائرے میں ایک طاؤس بنا ہوا ہے جس کی پھیلی ہوئی دم ہلالوں سے جڑی ہوئی ہے۔

ماسکو کے ریشمی کپڑوں پر اور ان کی کڑھائی کے کام میں گول دائرے کے اندر کسی ہما (گریفن) یا سادہ سے طاؤس کی اکیلی غیر متناسب تصویر بنانے کا جو رواج ملتا ہے، گو بالآخر اس کا سلسلہ ایرانی ساسانی دور سے جا کر ملتا ہے، لیکن اس سے براہ راست بوزنطی اثر کا پتا چلتا ہے اور طرسوس میں اس کی توقع کی جا سکتی تھی۔

تین مزید تاروں کی دو سوتی دوبارہ سرخ پر طلائی "نخ" کے کام میں نظر آتی ہے اور اس میں بھی نقشے کی ترکیب وہی ہے جو ماسکو کے نمونے کی ہے کہ وہ ایک اڑنے والا اسپ نما

درخت ہے (Falke : ۱۸۹/۲۴۶)۔ Sandon کے کے پاس ایک پردار شیر ببر تھا اور وہ اڑنے والے گھوڑے پر سوار ہوا کرتا تھا۔ یہاں ان دونوں کو ایک عجب طریق سے ایک کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح طرسوس میں بھی انطاکیہ کی طرح فتوحات کی یادگار کے خاص نمونے حاشیوں کے لیے جنھیں Dreger (لوحہ ۷۶، ص ۹۱) تسلیم کرتا ہے کہ وہ بنے ہوئے ریشمی کپڑے کے عکس ہیں۔

اس کشیدہ کاری میں بھی درمیانی فاصلوں کی آرائش کا اصول موجود ہے، جس کے چار ملفوف چھوٹے دائروں میں سے ہر ایک میں ایک جانور کی شکل بنی ہوئی ہے۔ اس کپڑے پر وہ شکل طاؤس کی ہے۔ بڑے مرکزی دائرے میں ایک تنہا غیر متناسب صورت نظر آتی ہے، جسے طرسوس کے کاریگروں نے انطاکی نقشے سے تضاد پیدا کرنے کی غرض سے ترجیح دی ہوگی۔ یہ صورت ایک شاہی گھوڑ سوار کی ہے، جس کے سر پر تاج ہے۔ اس کی عبا کے دامن باہر کی طرف اڑتے ہوئے ہیں، دائیں ہاتھ پر ایک باز بیٹھا ہے؛ بائیں میں پتوں کی شکل کا ایک عصا ہے۔ اس شکل کا آخری نمونہ طرابلس میں Zeus Agios کا مجسمہ ہے، جس میں عبا کے لمبے دامن، پتوں والا عصا، اوپر سینہ بند کے اثار تک موجود ہیں، لیکن یہ مجسمہ ایک عیسائی بادشاہ کا ہے اور اس کے تاج پر ایک صلیب نصب ہے۔ Bohemond ثالث شہزادہ انطاکیہ نے زیریں روپن ثالث (Roupen III) سے ۵۷۷ھ/۱۱۸۱-۲ء میں طرطوس فتح کر لیا اور پھر ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء میں واپس کر دیا۔ ریمنڈ ثانی Raymond، کاونٹ طرابلس Bohemond کا گہرا دوست تھا اور شہر فتح کرنے کے وقت کے قریب وہ اس کے پاس آیا تھا اور اس وقت بھی وہ اس کے

بات کی تصدیق یورپ کی ان فہرستوں کی متعدد تفصیلات سے ہوتی ہے ، جو مملوکوں کے زمانے سے متعلق ہیں ۔ عجیب اتفاق ہے کہ ان تفصیلات میں سے ایک، ایسے نمونے سے ملتی ہوئی ہے جو اس وقت بھی موجود ہے ۔ یہ نمونہ لنڈن کے سینٹ پال کے گرجا میں موجود ہے ۔ ان کی تفصیل یہ ہے .

(۱) capa magistri Johannis ancto Claro” de quodam panno tarsico Virides Colores cum pluribus pisclous et rosis de aurofilo contextis” (Gay, I, 585, Klostesnewburg) میں تین سبز تافتہ (taffeta) کے ٹکڑے موجود ہیں (اسے بالکل صحیح اصطلاح میں Pannus کہہ سکتے ہیں) ۔ ان پر زربفت کا کام ہے ۔ اس پر بہت سی مچھلیوں سے طلائی کامدانی کی گئی ہے ۔ آٹھ آٹھ پنکھڑی کے گلاب ہیں (Dreger، لوحہ ۹۰) ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ریشمی کپڑا اور طلائی کمخاب کے سبز تافتے (taffeta) کے دو اور ٹکڑے، جن کا ماخذ بظاہر ایک ہی معلوم ہوتا ہے ، سینٹ لیوپولڈ کے ملبوسات میں سے ہیں ، جو ۵۳۴ھ/۱۱۹۰ء میں فوت ہو گیا تھا اور فہرست میں کپڑے پر ۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء کی تاریخ درج ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ڈیڑھ صدی تک اسی نقشے کا اعادہ ہوتا رہا ۔ انطاکی اناتھ (anath) یعنی شکار وغیرہ کی تصاویر والے پارچے قبل از اسلام کے ہیں ، لیکن "بسم اللہ" کی تحریر quondam. Kelekian کے ٹکڑے پر اگر بویہی زمانے کی نہیں تو عباسی زمانے کی ضرور ہے؛ (۲) ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء میں سینٹ پال کے پاس ایک پارچہ تھا جس کی تفصیل یہ ہے : ” dalmatica de panno de Tharse cum gallis et equitibus Klosterbur “ کے ایک اور کمخابی تافتے پر خوشنما دموں والے مرغ بنے ہوئے

ہیں، جن کے ساتھ طوطے، عقاب، خرگوش ، درخت بھی ہیں۔ عقاب اور درخت سبز ترکی اور طرسوس کی فہرستوں میں بھی ملتے ہیں اور خرگوش ماسکو کے ریشمی کپڑے اور بوسٹن والے سنجاب پر موجود تھا (Supra، ۴ : ۶ : ۴)، جو اس زمانے کے پارچوں کے لیے ایک غیر معمولی بات تھی ، لیکن ان کے زیادہ لگ بھگ درمیان دو سر والے عقابوں کے ساتھ ساتھ کچھ "نخ" ایسے ہیں جو سینٹ لیو پولڈ کے زمانے سے ایک صدی آگے کے ہیں .

(۳) Klosterneuburg کے تیسرے پارچے پر عقاب ، درخت ، گلاب کے پھول ، اور کنول نظر آتے ہیں اور یہ سب کے سب چھٹی صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر اور ساتویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آغاز کی فہرستوں میں طرسوسی خصوصیات کے طور پر موجود ہیں؛ (۴) اس سلسلے کا ایک چوتھا ٹکڑا بھی (برلن، Falkc ، ۱۰۳/۲۴۷) بھی ہے جس میں کنول ، درخت اور ایک گریفن کی راست رخی تصویر ہے، جو بوسٹن والے سنجاف کے مشابہ ہے، لیکن اس میں ہَوَرنہ کے فیتے بھی ہیں .

گو Dreger نے ان ریشمی پارچات کو مشرق تسلیم کیا ہے ؛ تاہم Falke انھیں "پیرس" کے نام سے موسوم کرتا ہے، محض اس بنا پر کہ ازمنۂ وسطیٰ کے فرانس میں ہاتھی کے دانت کا ایک مجسمہ اس قسم کے پھولدار نمونوں کے کپڑے میں ملبوس ہے ۔ یہ کمخابی تافتے پہننے کے لیے بنائے گئے ہیں ۔ ان کے مقابلے میں مشرق قریب کے جو ہمعصر نمونے اس وقت ملتے ہیں، وہ پیمانے اور نوعیت کے اعتبار سے رسمی مواقع اور زیبائش کے لیے بنے ہوئے معلوم ہوتے ہیں .

طرسوس کے نمونوں کے بعد باہر زیادہ تر متوازی بھانطاکیہ کے دو سوتی کپڑے کی توقع کی

جا سکتی تھیں اور (۵) Guy de Lusigson (م ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء) کا دہرا کپڑا جس پر نیلی اور سفید دھاریاں ہیں، اس پر نقلی (Pseudo) عربی نقوش اور شاہی نشان بنے ہوے ہیں جیسے طرسوس کے Diaspros (کتاب مذکور، ۴) اور تافتے (کتاب مذکور، ۳، ۴) پر نظر آتے ہیں، ممکن ہے طرسوس ہی کا بنا ہوا ہو۔ اس نمونے میں ایشیاے کوچک کے بعض دوسرے خد و خال بھی موجود ہیں (V. E. Arest)۔ ساتویں آٹھویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے یورپی گرجاؤں کی فہرستوں میں مندرج بعض سفید ریشمی پارچے Arest، Larest یا Alest کے بتائے جاتے ہیں بلکہ کم و بیش قطعی طور پر Areth کے جو انطاکیہ کے قریب واقع ہے (I Gay ۵۴)۔ بہت سے منقش ریشمی پارچے جنہیں آج کل کے مفہوم میں "فینسی کپڑے" کہہ سکتے ہیں اور جو زیادہ تر سفید ہیں، مختلف عجائب خانوں میں موجود ہیں۔ بعض کے نمونے تو محض اسلوب کا لازمی نتیجہ ہیں، لیکن ان کی نوعیت مادی اور صنعتی دونوں حیثیتوں سے عموماً اتنی ملتی جلتی ہے کہ ان کا ماخذ ایک ہی معلوم ہوتا ہے (مثلاً Bosten، ۲۵-۱۲۵؛ Kerefeld، ۲۴۳، ۳۸۶، ۳۸۷؛ Hemitage، ۹۹، ۳۲۲؛ Mainz ۲۷۶؛ Pl. Volbach، Errera، ۱۹۱۶، ۱۷۱، ۳) اور رنگین ریشمی diapery (مثلاً Cluny بغیر نمبر شمار) ہلکا نیلا تانا، سفید بانا؛ ۶۴۶۳ ہلکا سبز تانا، گہرا سبز بانا (۱-۷) میں سے ایک (ارغوانی: A Liege، عدد ۲) کا ماخذ St. Madelbert کا ساما ہے، جس سے اس کے ارمنۂ وسطیٰ کے تعلق کا سراغ ملتا ہے گو کسی قطعی تاریخ کا پتا نہیں چلتا؛ (۲) ایک اور پارچے پر بھی گلاب کے چھوٹے چھوٹے پھول ایک

ہیں (برلن، ۸۶-۸۳۲) اور بہت سے پارچوں پر تھوڑے تھوڑے فاصلے سے بیضوی شکل کے پتے ترچھے بندھنوں میں نظر آتے ہیں، مثلاً (۳) Maastricht (۴) St. Servatius بعض کے نمونوں میں جزوی طور پر ایک ثانوی تانا ہے، مثلاً (۵) گلابی رنگ کی تھیلی جس پر ہلکے نیلے رنگ کے پتے Maastrict اور (۶) اسی وضع کے ایک سفید ٹکڑے پر (Cluny جو Bayonnc کی ایک قبر سے حاصل ہوا ہے)، پتوں کی قطاروں کے درمیان کوفی حروف ہیں اور اسلوب کے اعتبار سے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کا سراغ دیتے ہیں۔ ان پتوں کے ساتھ شاہین ہیں جو ہلالی ساغر کے دو پہلوؤں پر قائم کیے گئے ہیں اور (۷) اس گہرے نیلے اور سفید چغے پر جو St. Germain des pres پیرس کے Abbe Morhardt سے ملا ہے، اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی تاریخ (۳۸۰-۴۰۵ھ/۹۹۰-۱۰۱۴ء) ہوگی (Cluny: *Cent Planches*، *Keechlin Migeon*، ۹۹۰-۱۰۱۴ء ۵۷ ب)۔

(۸) اس قسم کے شاہین نیلے اور سفید رنگ کے مرکب Diaper پیرس (Cluny، ۶۴۸۳)، نہایت بھاری کنارے کے لچھے ہیں۔ پھر (۹) Meastricht کے پارچے پر جس میں پہلوؤں پر الٹا سہ گوشہ کٹاؤ ہے، سفید پر ہلکا نیلا یا گلابی لیز (۱۰) دو سطروں کی کوفی تحریر کی رنگا رنگ پٹیاں اور اندرونی پٹی۔ سنہری زمین پر گہری نیلی (Vic and Albert فہرست عدد ۹۷۶) آٹھ بھاری کنارے کے لچھے؛ (۱۱) ایک اور پارچے نمبری ۹۷۷ پر اسی قسم کے پتے ایک (۱۲) خفیف سرخی مائل اور سفید نیلے یا زرد رنگ کے مرکب diaper پر گول دائروں کے اندر اگلی ٹانگوں پر کھڑے ہوئے گریفن (پیرس *Musée des*

لچھے اور سینٹ پال کے گرجا کے پاس ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۵ء کا ایک pannus diasperatus de Larest cum radus ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسلوب، بلکہ اس کے نمونے اور نقشے بھی مدت تک جاری رہے ۔

صُور : جس بافت کو یہاں سہولت کے لیے diaspros کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، وہ منطقی اور غالباً تاریخی اعتبار سے ایک غیر معمولی بافت کو ترقی دے کر پیدا کی گئی تھی (اس کا تجزیہ سب سے پہلے Mrs. Eleanor B. Sachs [۱۹۳۲ء] نے کیا)۔ یہ خصوصیت اب تک ریشمی پارچات کے ایک ہم جنس گروہ میں پائی جاتی تھی، جو قطعی طور پر ایک ہی مرکز میں بنائے گئے تھے ۔ مزید براں اس خیال کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کپڑوں میں مسلسل کافروں کے بت سازانہ عناصر کے وہ نمونے ملتے ہیں، جنھیں پارچہ بافی کے ایک مشہور شہر صُور (Tyre) سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ Malqarth صُور کا سرپرست، بعْل تمْر (یعنی خداوند نخل Lord of the Palm) کا فرزند، پانی کا دیوتا اور ایل کا ہم رتبہ تھا ۔ اس کا بڑا نشان بٹیر تھا ۔ زمانۂ اسلام سے قبل کے اونی مشجّروں پر کھجور کے پتّوں کا ایک پھیلا ہوا پنکھا دکھایا گیا ہے، جس میں عام طور پر بنیادی اور افقی پتوں کے دو جوڑے پانی سے بھرے ہوئے ہیں اور (یا) ستاروں کے نمونے جو مرتبان سے نکل رہے ہیں اور ان کے ساتھ بٹیر کی شکل بھی بنی ہے (مثلاً *Pagan and Christain* : Brooklyn Museum، *Egypt.* ۱۹۴۱ء، ص ۱۷۷ تا ۱۷۸) یا متبادل دائروں میں بعل اپنے تمر کے ساتھ اور اس کا بیٹا بٹیروں پر سوار دکھایا گیا ہے (مصری نقل *Metropolitan Museum*، عکس ۶۸۸۶)۔ پھر بعل جالور ہیں، جو اس کی خدائی کے اوتار ہیں ۔ گائے کے سینگ کٹے سر ایک شیرنی کے جسم پر ہیں (Brooklyn Muse : کتاب مذکور، ص ۲۵۱)۔ دوسرے نمونوں میں جوڑا نیز ایل کے بیٹے اکٹھے ایک اونٹ پر سوار ہیں، ان کے ساتھ کھجور کے درخت اور بٹیر بھی ہیں (مثلاً نسخہ *Metro. Muse.*، ۵۰، ۵۹، ۷۸۶ :) ایک عورت کے سر والے پرندے کے ساتھ جڑواں بچے نظر آتے ہیں (Bosten، ے : ۲۶۳) ۔ Ashtar یعنی Anath کی بدلی ہوئی شکل جو ایک جڑواں بچے کی ماں ہے، بعض اوقات اسی صورت میں ظاہر کی جاتی تھی ۔

اسلام کے ابتدائی دور میں Eichstatt کی جو ریشمی دوسوتی تیار کی جاتی تھی (Falke، ۹۸/ ۱۱۳) اس پر دیوتا ایل "بعْل تمر" کی صورت میں اپنا کھجور کا درخت اپنی قبا کے دامن پر لگائے ہوئے ہے ۔ اس کے دونوں پہلوؤں میں شیرببر ایستادہ ہیں ۔ Anath جو مصر میں Sekhnet (یعنی طاقتور) کہلاتا تھا، Arsenothelic تھا (M.O. Howet : *The Cat* . . . نیویارک ۱۹۵۶ء، ص ۱۸)؛ (۲) Victor Sudarium پر جو مرکب دوسوتی ہے اور جو ۱۵۲ھ/۷۶۹ء میں Sens Cathedral کو دی گئی تھی، اُس میں نوجوان دیوتا نے ناچتے ہوئے شیروں کو پکڑ رکھا ہے ۔ وہ ایک (دُہری) شیرنی کے عقبی حصے پر کھڑا ہے اور خلا کے نقشے پر بے ٹانگ کے عقبی حصے کا خاکہ بنا ہوا ہے، جس کی دم بھی موجود ہے ۔

(۳) ایک Proto diaspros (عرب میوزیم، قاہرہ) پر ایک آرا لما نصف قطری کھجور کے پیڑ کا نقشہ ہے جو تسلسل کے اعتبار سے Eichstatt اور Victor کے ریشمی پارچات کے نصف قطری کھجور کے درخت کے خلائی نقشوں کا پیشرو ہے اور اس

شہنشاہ شومو (۱۰۶ - ۱۳۱ھ/۷۲۴ - ۷۴۸ء) (Naganari Shinosen Kodai Mayokogami، نمبر ۲) کی ملکیت تھا ۔ ایک دوسرا پارچہ جس کے پھیلے ہوئے مرکز میں ایک بارہ سنگھا اور کنول بنا ہوا ہے، ایک نقرئی پلیٹ پر نمایاں ہے، جس میں ساسانی عناصر برقرار ہیں (Smirnoff، ۱۳۵، لوحہ ۷۷)؛ تاہم Proto-diasperos کا اصل سلسلہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے منسوب کیا جاتا ہے؛ (۴) ایک ٹکڑا جس پر آٹھ کونوں والے diaperd ستاروں کے اوپر پتے اور شاہین بنے ہوئے ہیں اور جو کبود و سیاہ اور قدرتی ریشم کا ہے، مصر میں دستیاب ہوا تھا، جس کے ساتھ دو مکتوب بھی تھے، جن پر علی الترتیب ۳۰۰ھ/۹۱۲ - ۹۱۳ء اور ۳۰۲ھ/۹۱۴-۹۱۵ء) کی تاریخیں درج ہیں ۔ Sangiorgi نے ان نوشتوں کی عکسی تصاویر "مصنف کی فائلوں" میں مہیا کی ہیں ۔ ریشمی پارچات اب Metropolitan Museum میں ہیں (Day، بلیٹین، ۹، ۴، ص ۱۱۳ تا ۱۱۴ موسوم بہ "سلجوق") .

(۵) اس سلسلے میں سے دو (Textile Muse، ڈی - سی - ٹی ۳۹۹، 'Belvedere' ill ۱۹۳۱ء، لوحہ ۵۱، ۱؛ (۶) پیرس Pazzi Coll. (جس میں ہرن اور شاہین شامل ہیں) بی بی شہر بانو میں دستیاب ہوئے، جہاں مواد مؤرخہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی یا پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کا ہے اور نمبر ۶ پر ایک خلائی نقشہ ہے جو قریب قریب Eichstatt سے ریشمی پارچے کی نقل ہے اور Aix Byzantine کے فیل نما ریشمی پارچے کا سادہ تر نمونہ ہے (Falke، ۱۷۸/۱، ۲۴۱) اور تسلسل کے اعتبار سے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کا کہا جا سکتا ہے .

ہیں، لیکن (۷) جو پارچہ خصوصیات کے اعتبار سے اس سلسلے کا انتہائی نمونہ ہے، اس پر نہ عربی کے حروف ہیں، نہ غیر مسلموں کے مخصوص صنم پرستانہ نقوش ہیں، بلکہ یہ ذوق کے اعتبار سے قطعی طور پر بوزنطی ہے (Weikel، ۱۱۴) ۔ یہ پارچہ اور اس سلسلے کے باقی نمونے مصر میں دستیاب ہوئے تھے ۔ ۲۶۶ - ۵۱۸ھ/۸۷۷ - ۱۱۲۴ء میں صُور تقریباً مسلسل مصر کے زیر حکومت رہا ۔ ۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں شامیوں نے فاطمی حاکم کے خلاف بغاوت کرکے بوزنطی سپہ سالار ڈوکاس Dukas سے امداد حاصل کی، لیکن شکست کھائی ۔ سوال یہ ہے کہ آیا بوزنطی انداز کا یہ پارچہ ڈوکاس Dukas کو خوش کرنے کے لیے بنایا گیا تھا اور پھر بطور مالِ غنیمت پہنچا دیا گیا .

Protodiapros کی بافت سادہ diaper اور diaper کے بعض نمونوں اور مرکب diaper کپڑوں میں ایک درمیانی کڑی کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس کپڑے کی زمین پر سطحی تانے مرکب diasperos کی طرح نمایاں اور غالب ہیں، لیکن ہر متبادل بانے پر قدرتی ریشم کی ایک ڈوری ہے جو نمونوں کے مطابق ظاہر اور واضح ہے اور صرف تھوڑے فاصلے سے تانوں کے ساتھ بندھی ہوئی ہے، مثلاً ہر پانچویں تانے کے بعد اوپر کو ابھر آتی ہے، دوسرے مقامات پر یہ تانوں سے ڈھکی ہوئی ہے، لہٰذا اس نمونے میں بانے کسی حالت میں کپڑے کی دوسری طرف ظاہر نہیں ہوتے .

(۸) صُور کے پہام کا جو پارچہ Textile Museum میں ہے، اس میں دو افقی شاخیں پانی کے ایک مرتبان کے اندر ہیں ۔ اوپر کی طرف دونوں پہلوؤں میں بٹیر بنے ہوئے ہیں اور نیچے سانپ کی دم والے گریفن ہیں اور ان کے نیچے بارہ سنگھے ۔

زمین پر بنا ہوا ہے۔ ایک نیلے اور قدرتی رنگ کے پارچے (Mallon coll.) پر ایک ہشت گوشہ ستارہ ایک Diapered قرص سے محفوظ کیا گیا ہے۔ ستارہ صبح (شام)، جوزا کا اونٹ دو مخروطی چھتوں والا ایک محافہ (محافظ؟) اٹھائے ہوئے ہے جس پر ہلال کا کلس بنا ہوا ہے اور اوپر پام کے بے برگ تنے کے برابر میں بٹیروں کا ایک جھرمٹ ہے؛ (۹) ایک پرانے Sangiorgi پارچے پر ایک بگڑا ہوا نقش "اللہ" موجود ہے۔ دوسرے پارچوں پر "المالک" لکھا ہوا ہے جو بعض اوقات اللہ ہی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، لیکن بوزنطیوں کے زمانے میں اس سے صُور کے بڑے دیوتا Melqarth سے مراد لی جاتی تھی۔

صُور میں اس "Proto-diasperos" نے ترقی پا کر مکمل diasperos کی صورت اختیار کر لی۔ اس کا ثبوت ایک نیلا اور سفید ٹکڑا ہے (برلن ۵۲ء ۴.) جس کی زمین diapered ہے، اصل نقشے میں ہشت گوشہ ستارے کے اندر تن کر کھڑے ہوئے طاؤس ہیں۔ اس کپڑے پر بھی "المالک" ثبت ہے جیسے کہ انطاکیہ کے سلسلے کے پارچات ہیں۔

بظاہر اسی مرکز سے تعلق رکھنے والا ایک اور مرکب ریشمی کپڑا دستیاب ہوا ہے، جس میں سبزی مائل نیلے اور قدرتی رنگ کے خاصے دبیز لیکن کچے ریشم کے واحد اندرونی تانے ہیں (Moore/Yale : M. T. J. *Bull*، Rowe : *Fine Arts*، *Yale*, XVL/۲، ص ۶)۔ یہ کپڑا طرسوس سے منسوب کیا گیا ہے، اس خیال کی بنا پر جس میں مقالہ نگار نے یہ بتایا ہے کہ diaspros کے ارتقا میں طرسوس کا کیا حصہ ہے اور بی بی شہر بانو سے اس کا کیا تعلق ہے۔ اس کپڑے

ثبت ہے اور یہ صُوری نمونے کے کھجور کے درخت کے پہلوؤں میں قائم ہیں۔ خلا کے ایک پیچیدہ نمونے میں جہاں مثبت تفصیلات سے سے کام لیا گیا ہے، گھوڑے کی ایک عجیب و غریب کھال بھی شامل ہے۔ کیا صُور کے بعض لوگ اس وقت تک خفیہ طور پر پرانے مذہب کے پابند تھے؟

غیر مسلموں اور مسلمانوں کے بڑے بڑے Proto-diasperos نمونے "قدیمانہ نقلی" اسلوب کے ہیں، جن میں نہ صرف اس اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے، بلکہ اس کی بعض خامیوں سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے، لیکن یہ اسلوب اصطلاحی طور پر معیّن نہیں کیا گیا، کیونکہ اس مرکز کے ایک ترقی یافتہ diasperos میں اور مرکب کپڑے میں بھی یہ اسلوب برابر قائم نظر آتا ہے اور دونوں میں طاؤس بھدے انداز میں دکھائے گئے ہیں۔ اس کے برعکس Proto-diasperos کی بافت نقلی بوزنطی نمونوں میں نہایت لچکدار اور تصرّف پذیر ثابت ہوئی ہے۔ Mallon کے جوزا اور اونٹ والے دلچسپ ریشمی پارچات میں اسلوب کو حد سے زیادہ سادہ بنا دینے کا جو رجحان ہے، وہ غالباً پرانے اعتقادی میلانات اور عام قدامت پسندی کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔

ازمنۂ وسطٰی کی تحریروں اور خصوصاً یورپی زبانوں میں "پارچہ جات" کو صُوری (Tyrian) کی جو اصطلاح دی گئی ہے، اسے موزوں شہادت کے بغیر پوری طرح قبول نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ یہ اصطلاح تو اکثر "ارغوانی" کے معنی دیتی تھی اور صُور کے خاص رنگ Murex تک کے لیے مخصوص نہیں تھی۔

اس قسم کی داخلی "صنم پرستانہ" شہادت

پارچہ جات کے اسالیب کو مشخص و ممیّز کرتی ہے اور ان میں سے اکثر کا سراغ مسلمانوں کے زمانے میں لگایا جا سکتا ہے، لیکن یہاں ان پر بحث کرنے کی گنجائش نہیں۔ بنو امیّہ کا دارالخلافہ دمشق پارچہ بافی کا ایک اہم مرکز تھا، جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن ابتداے اسلام کی پارچہ بافی کا کوئی حصہ بھی اس شہر سے منسوب نہیں کیا گیا۔ جہاں تک معلوم ہوا ہے زمانہ اسلام میں اس کا قدیم ترین ادبی حوالہ اصْطَخْری میں ملتا ہے (۳۴۰ھ/۹۵۱ء، ص ۳۱، بحوالہ Heyd، ص ۹۰)، جس نے لکھا ہے کہ اس شہر میں لباس کے لیے اور قالینوں اور خیموں کے پردوں کے لیے نفیس کپڑے بنے جاتے تھے، لیکن اس سے کوئی ڈھائی سو سال پہلے عمر ابن ابی ربیعہ (م ۱۰۱ھ/۷۱۹ء، بحوالہ Arnold : *Painting in Islam*، ص ۱۹ تا ۲۰) ایک اموی شہزادی کا ذکر کرتا ہے جس کے پاس خیمے کا ایک سرخ ریشمی پردہ تھا، جس پر طلائی شکلیں کڑھی ہوئی تھیں۔ چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) میں الادریسی (ترجمہ Jaubert، ۱ : ۳۵۲ ببعد) حد درجہ رطب اللسان ہے۔ یہ بات بالکل قرین قیاس نہیں کہ دمشق کے پرانے ریشمی پارچہ جات میں سے ایک بھی نہ رہا ہو.

بعض ریشمی پارچہ جات کو جو زیادہ تر یورپی گرجاؤں سے ملے ہیں، لیکن یہ صاف طور پر مشرق قریب سے تعلق رکھتے ہیں اور بیشتر اموی اور عباسی دور کے ہیں، Falke نے انہیں مشرق ایران سے منسوب کر دیا ہے۔ اس سلسلے میں Dregger نے لکھا ہے کہ ایک پارچہ پر جو شیر ببر بنے ہوئے ہیں، وہ بدھ اثر کو ظاہر کرتے ہیں، اس لیے خیال ہوتا ہے کہ یہ کپڑا ... *Sancta Sanctorum*، ص ۱۰۳، ۱۵۳)۔ اس میں شک نہیں کہ بدھوں کے متعدد ادوار تک پھیلے ہوئے فنون میں جو شیر ببر ملتے ہیں وہ ایک وضع اور انداز کے نہیں ہیں اور پھر بدھ مت صرف خراسان کے بیرونی کناروں تک ہی پہنچ پایا تھا۔ اس کے باوجود Falke نے اسے ایک مسلمہ حقیقت سمجھ کر نو سال بعد پھر دہرایا (*Dec.*، *Silk*، ص ۱۷؛ Seidenweberi، ص ۹۰) اور دوسرے بھی اس بات پر تنقیدی نظر ڈالے بغیر اسے اسی طرح دہراتے رہے (مثلاً Schulze : *Fleming*، Kühnel، *Ars Islamic*، ۱۹۴۱ء، ص ۳ : ۲؛ Day : *Ars Orientalis*، ۱۹۴۴ء، ص ۲۴۱)۔ ان ریشمی پارچوں کا اسلوب خالص شامی ہے، بالکل اون دو سوتی کے کپڑوں (پہلے پہل خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار Lamm نے اپنی کتاب *Cotton in Mediavel Textiles* میں کیا) اور مشجّرات کی طرح (شائع کردہ Pfister، حوالہ مذکور) یہ دونوں کپڑے مصر میں دستیاب ہوے۔ وقتاً فوقتاً Lvarnah کے فیتے اور بعض ساسانی نقرئی اشیا پر جو ایک گوشہ ستارہ (مثلاً Smirnoff، ع ۸۶، لوحہ ۵۲) اور ان پارچات پر (Falke، ۱۳۸/۱۰۳؛ Lamm : *Ars Islamica*، ۲، ۷، ص ۱۲۸ تا ۱۶۹ - اشکال ۲-۴)، نمایاں دکھائی دیتا ہے - وہ اس عہد کا معقول ورثہ ہے، جب شام میں ساسانیوں کا اقتدار تھا.

دمشق کے غیر مسلم Haded کی (جو رومیوں کا Jupiter/Demascenus تھا) جو Asherah اور Anath کا امتزاج تھا، اور اس کی بیوی Atargatis کی پرستش کرتے تھے (دیکھیے: دمشق کے قریب جو کتبہ دستیاب ہوا ہے patron در Hastings : *Encyclopaedia of Religions*، ۲ : ص ۱۶۶)۔

ہوئی" (Albright : *Areheology and the Religion of Israel*، ص ۷۷) اس ریشمی کپڑے پر نظر آتی ہے جو St. Cuthbert کے مقبرے سے ملا تھا اور اب ڈرہم Durham کی کیتھڈرل لائبریری میں ہے۔ اس کی تاریخ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی ہو سکتی ہے۔ یہ دیوی بے حد پرتکلف ملبوسات اور جواہرات پہنے اپنی مچھلی (جو اس کا سب سے اہم نشان ہے) اور بطخوں کے پاس پانی میں کھڑی ہے (J. F. Falanagan : *Burlington*، ۸۸ : ۲۴۱ - ۲۶۸ - اس سے عارضی طور پر اس کا Atargatis ہونا تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ نقشے اور نمونے کی عمدہ ساخت جس سے اس سے قبل کے شائع شدہ خاکوں کی تصحیح ہوتی ہے، مثلاً Dreger، لوحہ ۳۶ ب).

بالکل اسی طرح کی بطخیں دو ایسے پارچوں پر دوبارہ نظر آتی ہیں جن کی تاریخ معیّن کی جا سکتی ہے: (۲) ایک Aix-la-Chappella کے پارچے پر (شمارہ ۴۵۰۳؛ Flemming، لوحہ ۲۱) جو نوعیت کے اعتبار سے اس قدر ساسانی ہے کہ غالباً شارلمین Chariemagne کی تدفین کے وقت جو پارچات بطور امانت رکھے گئے تھے، یہ انھیں میں سے ہے (۱۹۹ھ/۸۱۴ء)؛ (۳) ایک اور پارچہ (Blanchet، لوحہ ۲۰) شارلمین کی بہو Richarde (م ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء) کے صندوقچے سے دستیاب ہوا۔ ہارون الرشید کے دربار میں شارلمین کے ایلچی ۱۸۵ھ/۸۰۱ء میں بار یاب ہوے تھے؛ اسی نوعیت کے دوسرے بطخی نمونے یہ ہیں: (۴) Lessing، ۲۳ A؛ (۵) Stein, Serindia، لوحہ ۱۱۵، خلائی نمونہ؛ (۶) Dreger، Taf. ۵۲؛ Flemming، ۲۰ : ۲؛ نیز اسی نمونے کے Chasse St. Madelbert 'Liege سے؛ نیز اون اور کتان کی دو سوتیاں، شائع کردہ Lamm، Coll.)۔ اس مقصد کے لیے دوسرے آبی پرندے بھی استعمال کیے جاتے تھے، خاص کر اون کی دو سوتیوں پر، مثلاً بگلا (Lamm، کتاب مذکور لوحہ ۸، شکل ۲۷؛ نیز Weibel، ۳۶ اور *Art et decoration*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۴۳)۔ ایک پارچے پر ایک چوکھٹا سہ گوشہ ستارے سے بنایا گیا ہے (Lamm، شکل ۱۰ اور پھر چوکھٹا شکل ۲۳) جو پہاڑ بھی ہے اور علامت مذکر بھی ہے۔ Haded ایک پہاڑی دیوتا تھا، جس کے مساوی دیوتا البعل تمر کا ایک اوتار لَقلَق پرندہ بھی تھا؛ Atargatis کا "Vahana" (شیر ببر) اس سلسلے کے کئی ریشمی پارچات میں نظر آتا ہے؛ (۷) ایک St. Landrade کے مقبرے سے ملا، جس کی لاش ۲۳۹ھ/۸۵۳ء میں منتقل کی گئی تھی (برسلز)؛ دوسرے اس سے مشابہ؛ (۸) Columba Sudarium سے ملے ہیں (Falke، ۱۴۰/۱۰۵؛ Bosten : *Wiebel*، شمارہ ۱۰۰)؛ (۹) کوئی نصف درجن دوسرے جن کی تصویریں سہولت کے ساتھ پیش نہیں کی گئیں۔ چونکہ ان نمونوں میں انحطاط نمایاں ہے جو متعلقہ نینسی Nancy والے شیر ببر کے پارچوں میں نہیں ہے (Falke، ۱۳۸/۲۰۳)، اس لیے غالباً ان کا زمانہ کسی قدر پہلے کا ہے؛ (۱۰) زمانے کے اعتبار سے اس کے بعد کا اور بہت زیادہ انحطاط پذیر Vatican کا وہ ریشمی پارچہ ہے جس پر Dreger کے "بودھی" شیر ببر بنے ہوے ہیں (Falke، ۱۳۹/۱۰۴)۔ بظاہر شیر ببر اون کی دو سوتی پر بھی نظر آتے ہیں (Lamm، شکل ۲۲، لیکن نہایت نامکمل)؛ (۱۱) Xanten کا ریشمی پارچہ (Flemming، بالمقابل لوحہ ۱۶، شمارہ ۱)، جس کا تعلق براہ راست اس قسم یا سلسلے سے ہے اور غالباً یہ Columbia Sudarium اور نینسی والے شیر ببر کے پارچے کی درمیانی کڑی

والے ریشمی پارچے کا، جس کی تاریخ ۳۰۹-۳۱۹ھ/ ۹۲۱-۹۳۱ء ہو سکتی ہے، ماخذ یہی ہو (Falke، ۲۳۹/۱۷۶).

Atargatis کی رسوم میں مرغے کو بڑی اہمیت حاصل تھی (Luctian : *Dea dea Syria*، ص ۴۸، مترجمہ Garstang، ص ۸۲ ببعد)؛ (۱۲) ایک نیم قدم معین پر بنے ہوے ایک کھجور کے دونوں جانب خوش نما دُموں والے مرغے (یہ ایک اور پہاڑی شکل ہے اور اس لیے ستارے کی مترادف ہے)، چھوٹے پیمانے کی ایک سرخ اور سفید ریشمی دو سوتی پر نظر آتے ہیں، جو زمانے کے لحاظ سے اون کے سلسلے سے پہلے کی معلوم ہوتی ہے (Guérin Col.، پیرس: *S P A*، ۱ : ۶۹۸۱، شکل ۲۴۴ - مقالہ نگار نے اسے ایران سے منسوب کیا ہے، اس جگہ اس کی تصحیح ہوتی ہے - مشجّر کے نسخے میں ذرا مختلف، شکل ۲۴۵)؛ (۱۳) Sens میں ایک ٹکڑا ہے (۱۰۳) جس میں نسبتًا بڑے پیمانے پر زیادہ مفصل نمونہ نظر آتا ہے؛ (۱۴) یہی شکلیں دوبارہ خلائی نمونے کی حیثیت سے Holy Innocents کے کفن پر نظر آتی ہیں - جو Columbia Sudarium کے شیر ببر والے نمونے کا ایک مختاف نمونہ ہے - پشم کی دو سوتیوں پر یہ خاص طور سے اکثر نظر آتے ہیں (مثلاً Lamm : "*Ars Islamica*"، ۱۹۴۰، ص ۱۶۸، شکل ۲؛ Idem : *Cotton*، شکل ۹، ۴، ۲۹) اور اس دو پارہ مشجّر کا موضوع ہیں جو Pfister کو ملا تھا (*Rev. des Arts Asiatiques*، ۲/۱ : ۴۰ و ببعد)، فنّی اعتبار سے ایک نہایت پاکیزہ ریشمی دو سوتی ہے.

اس قسم کے ریشمی پارچات پر طاؤس اکثر و بیشتر نظر آتے ہیں؛ (۱۵) Falke : Sens، ۱۴۳/ ۱۱۰؛ Balanchet : *Ghruch on Cote d, or*، لوحہ

۹۳۲۱ء - مختلف وضع: خلا میں مستطیل شکل کا کنول؛ (۱۷) *Cat.* Moore/Yale شمارہ ۳۰۱، Sens کے غیر موسوّم تبرکات سے؛ (۱۸) دو دیگر مختلف نمونے، (لینن گراڈ) اور اون کے پارچوں پر بھی ملتے ہیں، خصوصاً ایک شش پہلو جالی میں (عرب میوزیم، قاہرہ) - ساسانیوں کے دور تک پہنچتے پہنچتے اس طاؤس نے Ardvi Sura Anhit کے Vahana کی شکل اختیار کر لی (V. Smirnoff، شمارہ ۷۹، لوحہ ۱۴) جو اسی دیوی کا ایرانی تصوّر ہے.

اس عقیدے کے مطابق عقاب کے متعلق سمجھا جاتا تھا کہ وہ اہل ایمان کی روحوں کو بہشت میں لے جاتا ہے؛ چنانچہ پارچوں کی اس قسم میں بہت سے عقابی نقشے دونوں قسم کے ریشمی کپڑوں پر ملتے ہیں؛ (۱۹) Lyons/Sens، شمارہ ۴۰۵؛ Falke ۱۳۴/۱۱۱؛ (۲۰) عقاب یا شاہین ایک دوسرے کے سامنے کھڑے اپنے درمیان تعویذ تھامے ہوے ہیں (Bamberg لائبریری *Taf. Fischbach* ۴) اور اون اور کتان کی دو سوتیاں (Lamm، لوحہ ۷ الف)؛ تاہم Dumbarton Oaks کی سرخ و سفید پشمی دو سوتی (کپڑا نہیں جیسا کہ *SPA*، ۱ : ۷۰۷، شکل ۲۴۸؛ ill نیز Weibel ۳۵، میں ہے؛ ایک اور پارچہ Lamm' Matossian Coll.، شکل ۲۱) جس پر ایک عقاب Caprid کو اٹھائے ہوئے دکھایا گیا ہے - اگرچہ اس شامی کام سے بہت ملتا جلتا ہے (جیسا کہ بیان کیا گیا *SPA*، ص ۷۰۶)، لیکن حقیقت میں یہ ایران، غالبًا خوزستان، میں بنایا گیا تھا- اس عقاب پر جو "لنگر" بنا ہوا ہے، وہ سر جارج ہل کے مطابق رعد و برق اور بارش کی علامت ہے (*SPA*، ص ۴۰۴)، جو Heded دیوتا کے مخصوص وظائف میں شامل تھے - یہ دیوتا ایل El کا ہم رتبہ ہونے کی حیثیت میں ایک عقابی مظہر (مع ایک Caprid)

شامی پارچے پر نہیں دیکھی گئی ۔ البتہ Elymaic سکوں پر پائی جاتی ہے؛ (۲۱) نیز دوسری دو رنگی اونی دو سوتیاں اسلوب فن کے اعتبار سے دوسرے شامی مرکزوں سے منسوب کی جا سکتی ہیں، مثلاً وہ جس پر جنگ کا ایک پر زور منظر دکھایا گیا ہے اور اور جو لیڈی رسل Russell پاشا کے مجموعے میں میں موجود ہے ۔ مختصر یہ کہ دو رنگی (اکثر و بیشتر سرخ اور سفید) اور مختلف رنگوں کی دو سوتی میں کچھ شامی ایرانی نمونے اور اوائل اسلام کے نمونے شامل ہیں، جن میں مقامی طور پر فن کے یا صنم پرستانہ اسلوب کے تھوڑے بہت فرق نظر آتے ہیں ۔

Capridae صرف پارچوں کے دمشقی سلسلے میں ملتے ہیں ، جن کی اصلی شکلیں ریشمی کپڑوں پر استادہ نظر آتی ہیں اور خلائی چوکھٹے میں ان کے ساتھ بطخیں بھی ہیں (Stein : *Serindia* ، لوحہ ۱۱۵)؛ (۲۲) لینن گراڈ میں زرد اور سفید ریشمی پارچات پر یہ پہرے داروں کی حیثیت سے اگلی ٹانگیں اٹھائے کھڑے ہیں اور اون کی دو سوتی پر ایک کنول کے دونوں پہلوؤں پر رقصاں نظر آتے ہیں (Lamm ، لوحہ V.C. اور شکل ۱۹) اور یہ نقشہ مختلف اونی پارچات پر بار بار نظر آتا ہے (Lamm، شکل ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۳۷، ۵۶) ۔

رقصاں بکروں کی اس وضع کا ایک قدرے مختلف نمونہ ایک غیر معمولی ساسانی یا بعد ساسانی زمانے کے گوشہ دار اور بیضوی نقری پیالے پر نظر آتا ہے (Smirnoff، شمارہ ۷۷، لوحہ ۴۱) اور اون اور کتان کے ایک اور نمونے میں ایک سرمئی مرغ سب سے چھوٹے گوشے میں (حوالہ مذکور شمارہ ۷۸، لوحہ ۴۵) ۔ اس قسم کے ایک تیسرے پیالے میں ایک لٹکن والی عورت ناچتی ہوئی (اگرچہ اس

زیادہ پرُ تکلف سرخ و سیاہ اونی دو سوتی کی شکلوں سے کیا جا سکتا ہے (Lamm، شکل ۲۰) ۔

ریشمی پارچات کے اس سلسلے میں موزوں کے نمونے بھی ملتے ہیں؛ (۲۳ اور ۲۴) Sens کے دو ادنیٰ قسم کے نمونے (Falke، ۱۰۹/۱۴۲)، جس کی بے جان سی نقل Lyons اور دوسرے ٹکڑوں میں کی گئی ہے؛ (۲۵) تین بعد کے اور ادنیٰ نمونے غالباً اس سلسلے کے برلن ۷۸/۱۳۸۵؛ Lessing، ۹ الف؛ (۲۶) ۱/۵۴ ذرا بڑا پارچہ (Lessing : *Essen Cathedral*، ۳۳)؛ (۲۷) (کوئی نمبر شمار نہیں، کوئی تصویر نہیں)؛ (۲۸) برلن کا ایک پارچہ (۶۳۲ و ۸۷) جو یقیناً شاہکار رہا ہوگا ۔ Lucien (۳۹-۴۱) لکھتا ہے کہ Herapolis میں Atargatis کے صومعے کے اندر بڑی بڑی سنگین یادگاریں موجود ہیں (جو اس ترتیب کے ستاروں کا ایک اور نسخہ ہے)، جہاں گھوڑے شیروں ، عقابوں ، سانڈوں اور ریچھوں کے ساتھ خوراک کھاتے تھے ۔

مشرق قریب کے قدیم صنم پرستانہ نقوش میں ریچھ بہت شاذ و کمیاب ہے؛ (۲۹) اور اس علاقے کے قدیم پارچوں میں سے صرف ایک پر دیکھا گیا ہے ؛ (Sens ، H-۳۰۸) وہ ایک عجیب سا حیوان ہے (یہ ایک بویہی خصوصیت ہے)، جو ستاروں اور پھولوں کے ایک جھرمٹ میں گھرا ہوا ہے (دیکھیے، اوپر: پیالے پر سرمئی مرغ کے ساتھ پھول، جس میں ایک عورت طاؤس کو اٹھائے ہوئے ہے) اور واضح نظر آنے والے ستاروں کے ساتھ خوشنما دموں والے مرغوں سے متبادل ہے ۔

گھوڑے کے ایک نمونے میں (دیکھیے اوپر ۲۵) درمیانی فاصلوں کے اندر ایک بے ریش لوجوان کی تصویر بالمقابل ہے اور اس کا اعادہ ایک اور پارچے (۳۰) پر کیا گیا ہے (Liége : *Falke*، ۱۱۲/۱۴۵)، جہاں وہ

Haded اور Ataragatis کی تثلیث میں تیسری شخصیت Dura میں Adon کی بتائی جاتی ھے (American Journal of Archeology، ۴۴ : ۲۷۱) قریب قریب اسی زمانے کے پارچوں پر، جو جبل سے منسوب کیے جا سکتے ھیں، Adon کے مسلک کے مرکز کی حیثیت سے گھوڑے زیادہ اھمیت رکھتے ھیں (دیکھیے Brooklyn Museum، Pagan، مصر ۱۴۱، ۲۴۱ - ۲۴۲ - بعد میں غالباً مصری نسخه) اور دمشقی پارچه جبلی اسلوب کا کم نفیس نمونه ھے ۔

دمشقی اسلوب کے دوسرے ریشمی پارچوں پر (۳۱) بچھڑے کے بچے یا (۳۲) ھاتھی نظر آتے ھیں (Falke، ۱۴۱/۱۰۶، ۱۵۱/۱۱۶) جو دونوں ادنی حیثیت کے ھیں - بعض اونی دوسوتیوں پر خالص پودوں کے نقشے تو بڑی نفاست اور عمدگی سے کھینچے گئے ھیں (Lamm، شکل ۳۶، ۳۷)، لیکن جو ریشمی پارچات اس وقت موجود ھیں، ان پر یه نقش کم حیثیت، دھندلے یا بگڑے ھوئے ھیں؛ (۳۳) Liege، شماره ۱۷، Liemeux Chasse، سے؛ (۳۴) St Potentiannus Sens کا کفن؛ (۳۵) Pelliot Coll. Louvre؛ تاھم جو نمونے خیالی ھیں وہ قوی اور مؤثر ھیں مثلاً (۳۶) Liege، شماره ۷؛ Falke. ۱۵/۱۱۴؛ خصوصاً (۳۷) Lambertus Shrine کے ھشت پہلو ریشمی پارچے پر (Lessing، ۳۵)- اسلوب کا یه دبستان واضح طور پر افریقیه کے مروانی طراز (۷ زیر بحث H) کا ماخذ معلوم ھوتا ھے، جو دمشقی نمونوں کی پوری تائید کرتا ھے - بنو امیه نے اپنے ایک صوبے کی صنعت کی پرورش کے لیے غالباً اپنے دارالخلافے سے کاریگر یہاں بھیجے ھوں گے ۔

اب تک کشیده کاری کا صرف ایک نمونه ایسا ملا ھے، جسے دمشق سے منسوب کیا جا سکتا ھے - ھے اور اسلوب کے اعتبار سے Liermeux کے ریشمی پارچے سے گھرا تعلق رکھتا ھے؛ فرق صرف یه ھے که نقوش کے موضوعات زیاده مرصّع اور نازک ھیں ۔

اکثر ریشمی پارچات کی زمین سرخ ھے اور نصف سے زیاده میں دھندلا گئی ھے (جیسے صُور کے Victor Sudarium میں) - نمونه عام طور سے سفید اور سبز رنگوں سے بنایا گیا ھے اور اکثر پٹیوں میں لیلا اور بنفشئی اور بعض اوقات زرد رنگ بد نما نظر آتا ھے - چند متنوع دو رنگ پارچے ایسے بھی ھیں جو بعد کے زمانے کے معلوم ھوتے ھیں؛ مثلاً Axi کی چارخانه بطخیں (اوپر، عدد ۶) اور Liege کے ھاتھی (۳۲) لیلے اور زرد Lyon کے عقاب (۲۰) سرخی مائل اور زرد - اونی دو سوتیاں سرخ اور سفید ھیں؛ نصف کے قریب سبز بھی ھیں اور بعض زر کار ھیں - ایک عام نمونه (Lamm، ۱ : ۲۱) گھرے لیلے کتھئی اور سبز رنگوں کو ملا کر بھی بنایا جاتا ھے - پیمانه عموماً ساڑھے نو انچ قطر کے دائروں سے لے کر ۲۳، ۳، ۴ تک ھے (Nancy کے شیر ببر، شماره ۹) .

اونی اور ریشمی پارچات میں ساخت شروع سے آخر تک غیر معمولی طور پر یکساں ھے - دو دو اندرونی تانے قریب قریب سب پارچوں میں ملتے ھیں - گو دو یا تین ایسے بھی ھیں جن میں اندرونی تانا ایک ھی ھے اور متعدد میں تھرے تانے بھی ھیں (مثلاً Nancy کے شیر ببر (۹)، Columba کے شیروں کی ایک مختلف قسم اور برلن کا بڑا گھوڑا (۲۸) Durham Atergatis کے پارچه نمبر (۱) میں اور ایک پارچے میں (برٹش میوزیم، ۸۶۲)- اندرونی دھرے تانے کبھی تھرے بھی ھو جاتے ھیں (Flannagan نے اس کی طرف توجه نہیں کی)، جو بلا شبه کرگے کو بے پروائی سے نصب کرنے

غالباً تمام تر کتانی هیں اور یه کتان نهایت معمولی قسم کے هیں، اکثر سرخ اور گلابی هیں اور ان کی جسامت بهی خاصی بڑی هے - چند ریشمی پارچات کے کناروں پر اکهری ڈوریاں بهی هیں اور "نینسی شیر ببر" کے پارچے (۹) پر کنّی کی ایک خوبصورت پٹی بهی هے (جیسے افریقی طراز کے ریشمی کپڑے پر هے) - اونی دو سوتیوں کے کناروں پر دو یا تین ڈوریاں بهی نظر آتی هیں - "نینسی شیر ببر" کے پارچے میں آخری کنارے پر ایک کیکری دار پٹی اور جهالر بهی موجود هے - "برلن کے گهوڑے" کے پارچوں میں جو بظاهر نسبتاً بعد کے هیں، حیرت انگیز حد تک باریک ڈورے کے تانے هیں - ایک (۷۸-۱۳۸۵) میں اکهرے اور دوسروں میں دهرے اندرونی تانے هیں .

کچھ عرصے سے کاتنے کے انداز کو بهی زمانے کے تعیّن اور سراغ کا ایک ذریعه سمجها جانے لگا هے، لیکن کاتنے کا انداز همیں ایک محدود طریقے سے اس سراغ میں مدد دیتا هے - اوّل تو اس لیے که ریشم کاتا نهیں جاتا، بلکه بٹا جاتا هے، جو ایک بالکل مختلف اسلوب فن هے - Sfiauds کے مسلسل جوڑے اکثر اور خصوصاً تانوں کے لیے یکے بعد دیگرے مخالف سمتوں میں هوتے هیں؛ دوم کاتنے کے عمل میں صرف دو امکانات هیں: دائیں کو مڑنا یا بائیں کو، اس لیے کئی مقامات پر ان دونوں کی تکرار لازمی هوتی هے - یه بهی ضروری نهیں که هر ایک کسی خاص رقبے میں ایک هی اصول کی پابندی کرے - بعض کپڑوں کے متعلق معلوم هوا هے که ان میں تانے اور بانے مقابل کی سمتوں میں کاتے گئے هیں (مثلاً Lamm : *Cotton*، ص ۱۶؛ Weight، ص ۱۸)، نیز قبطی مشجّرات جن کا ایک واضح اور امتیازی اسلوب هے، لیکن جن میں بنائی کے رخ یکساں نهیں، بلکه مخالف هیں .

اس نوع کے پارچوں میں جو خلائی نقشے دیکهے گئے هیں وه انداز کے اعتبار سے اس قدر ابتدائی هیں که ان کے وجود کو محض اتفاق کا نتیجه کہا جا سکتا هے .

دمشق کی برآمدی تجارت مشرق و مغرب دونوں میں پهیلی هوئی تهی - هسپانیه میں جو ترشے هوئے هاتهی دانت کے ڈبے بند هوتے تهے، ان میں ایسے نقشے نظر آتے هیں، جو بظاهر اسلوب کے ان دبستانوں سے تعلق رکهنے والے پارچوں سے ماخوذ معلوم هوتے هیں، خصوصاً پرندوں کے جوڑے، جن کی گردنیں حلقے کی شکل میں ایک دوسرے سے ملی هوئی هیں (Falke، ۱۳۶/۱۷۹، ۱)، جیسے (۳۸) دمشقی ریشمی پارچه (ٹکڑا مقاله نگار کے مجموعے میں) اور مشجّر (Pfister در *Rev. des Arts Asiatiques*، ۱۹۳۸ء، لوحه ۳۱) - اس قسم کا ریشمی کپڑا وسط ایشیا میں دستیاب هوا هے، مثلاً Ton Houang (دیکهیے اوپر، ۳۵)؛ Chotscho (Volkerkunde Berlin' muse. I. B. 6203) اور Ch'ien fo Tung (۰۰.۳۵۹ء اے-بی، ۰۰.۳۷۵ء برٹش میوزیم، شماره ۸۶۲، ۹۱۶) - اس نمونے کا اثر T'ang کی ظروف سازی کی آرایش میں بهی نظر آتا هے (مثلاً Yamanaka Sale' N.Y. : Parke Bernet'، لوحه ۱، مئی ۱۹۴۴ء، ص ۱۱۲، شکل ۵۷۳) اور جاپانی ریشمی پارچوں میں بهی، جن میں اکثر کی تاریخ معیّن کی جا سکتی هے، مثلاً ملکه کوکن (۱۳۱-۱۵۱ھ/۷۴۹-۷۶۸ء) کی استعمال کی هوئی پیٹی (Shinsen, Naganara Kodai Mayokagami، شماره ۶۷)؛ جهنڈا اور نیزاستاده طاؤسوں کے نقشے کی انتهائی وهمی و خیالی نقل، جو شهنشاه شومو (۱۰۵-۱۳۱ھ/۷۲۴-۷۴۸ء) نے Horiuji کے مندر کو دی تهی (حوالهٔ مذکور، شماره ۸، ۹)- ایک Shokko کپڑے (حوالهٔ مذکور شماره ۳۱) سے جس پر کوئی تاریخ درج نهیں، معلوم هوتا هے که Heronidae

جو اونی دو سوتیوں پر اکثر نظر آتا ہے، ریشمی پارچات پر بھی کھینچا جاتا تھا، جس میں اس کے جوڑے ایک دوسرے کے مقابل دکھائے جاتے تھے۔

ان صدیوں کے دوران میں مشرق قریب کی پارچہ بافی کی صناعتی یا تجارتی تنظیم کے متعلق معلومات قریب قریب ناپید ہیں اور محض اتفاقی طور پر اس ضمن میں تھوڑی سی معلومات حاصل ہیں کہ مسلمانوں کے پہلے دارالخلافۃ میں معاشرتی اعتبار سے اس صنعت کی کیا اہمیت تھی۔ نقشے اور نمونے خفیف سے اختلافات کے ساتھ بار بار دھرائے گئے اور پرانے موضوعات (مثلاً شبروں) میں فنی انحطاط رونما ہوتا گیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی ابتدائی سلطنت کے زمانے میں اس شہر کی روز افزوں سیاسی اہمیت نے یہاں صنعت کو بہت تیزی سے ترقی دی۔ Atargatis کے نمونے سے ظاہر ہے کہ مقامی صنعت فنی اعتبار سے کتنی شاندار اور مکمل رہ چکی تھی۔ اس وقت شام کے دوسرے ریشمی پارچہ باف کارخانوں میں پرانے موضوعات کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی، لیکن ان موضوعات کے ممنوع قرار دیے جانے کے بعد، غالباً دمشق کی جمالیاتی روایات ختم ہو گئیں، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے اون بافوں اور مشجّر سازوں نے اپنی روایات کو اور اپنے نمونوں کی سالمیت کو زیادہ قوت کے ساتھ برقرار رکھا۔

افریقیہ :

جو قدیم ترین تاریخی تحریر مع مقام صنعت ملی ہے وہ مسلمانوں کے مرکب بافت کے ایک ریشمی کپڑے پر ہے۔ عبارت یہ ہے: "عبداللہ مرو(ا)ن امیر المؤ(منین) فی طراز افریقیہ" (Guest : *Burlington mag*، ۶۰ : ۸۵؛ پارچات مانچسٹر۔ بروسلز۔ لینن گراڈ)۔ مروان سے بلا شبہ مروان ثانی (۱۲۶ - ۱۳۲ھ / ۷۴۴ - ۷۵۰ء) مراد ہے (D. S. Rice، ہرز فیلڈ میوزیم میں یوم تبصرہ : *Ars Orientialis*، ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۸)۔ اس پارچے پر متعدد گلاب حلقہ در حلقہ بنے ہوئے ہیں اور پٹیوں میں انار کے پھولوں کے ساتھ متبادل صورت میں آتے ہیں۔ زمین سرخ ہے اور نقشہ سبز، زرد اور سفید ہے۔ کنّی کی دھاری "نینسی شیر بر" کے ریشمی پارچے کے مقابلے میں (دیکھیے V، اوپر، G، شمارہ ۹) جو زیادہ واضح اور خوشنما ہے۔ دوہری دوسوتی پر بڑی جسامت کے ابھرے سرخ اندرونی تانے ہیں۔ دمشقی پارچات سے اس کا گہرا تعلق بالکل واضح ہے۔

ممکن ہے کہ آگے چل کر، مقامی کاریگروں کے زور کے دنوں میں، یہاں قبل از اسلام کے ریشمی پارچوں کی بہت بے ڈھنگی نقالی تیار ہوئی ہوں (Vienna : *Dreger*، ۱ : ۳۴؛ ڈوسلڈارف : Falke، ۸۰/لوحہ ۴؛ برلن Falke، ۸۱، شکل ۷۴)۔ ڈوسلڈارف کے پارچے میں گھٹیا قسم کے سفید اندرونی تانے جوڑوں میں موجود ہیں۔ تقریباً اسی قسم کا ایک ٹکڑا بروسلز میں ہے، جس میں گھٹیا اور بڑی جسامت کے سیاہ اندرونی تانے ہیں، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صنعتی شہادت کس حد تک محدود ہو گئی تھی (دیگر Lyons، Musée des Tissus، شمارہ ۳۶۹ : Booton ۹۶، ۳۵۹، Foqq، ۱۷، ۱۱۵)۔

بغداد :

چونکہ بغداد کوئی قدیم ثقافتی مرکز نہیں تھا، صرف چند دیہات تھے، جن سے ایک شہر بنا لیا گیا تھا، اس لیے قبل از اسلام کے ایسے کوئی مشرکانہ نقوش موجود نہیں ہیں، جن سے اس شہر کی

یہ غنیمت ہے کہ اس قسم کی شہادت کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ سامَرّا کی دیواری نقاشیوں پر ملبوسات کی تصاویر بھی موجود ہیں اور Guest نے بغداد کے دو طراز بھی شائع کیے ہیں - سامرا کی تصاویر میں جو ملبوسی پارچے نظر آتے ہیں (E. Herzfeld : *Die Malereieien von Samarra*، برلن ۱۹۲۷ء، بمواضع کثیرہ)، ان میں دھاریاں ہیں - بعض لہر دار ہیں، بعض رنگ برنگے چارخانے اور جالیاں، بعض نہایت پیچیدہ نقطے، دل کی تصویریں، گلاب کے پھول اور گوناگوں نقشے زیادہ قیمتی اور پر تکلف پارچات میں ساسانی انداز کی نقل کی گئی ہے - موتی دار حاشیے، دائروں کے انداز ایک شکل زیادہ تر پرندوں کی، ایک گوہردار دائرے کے اندر تِشتریہ مسلک کے متعلق ایک واقعہ منقوش ہے: ایک شکاری کتا حملہ کر رہا ہے، ایک عورت ایک نشان زدہ آرنے گھوڑے (Unicorn) کے چہرا بھونک رہی ہے اور hvarnah کے فیتے باندھے ہوئے ہے - ایک ساسانی ریشم باف مرکز تستر سے بعض پارچہ باف آ کر بغداد کے ایک محلے میں آباد ہو گئے تھے؛ چنانچہ اس محلے کو "تستریون" کہتے تھے اور "تستر اطلس" (لفظی معنی صاف و ملائم، جو یقیناً مرکب بانوں کی دوسوتی تھی) بغداد کی خاص صنعتی پیداوار تھی.

ایک شمالی محلے میں جسے خلفاے اموی کے ایک جد اور اُمیہ کے پڑپوتے عتبہ کے نام پر عتّیبیہ کہتے تھے، ریشم اور سوت کا ایک ملا جلا کپڑا تیار کیا جاتا تھا، جسے العتبی کہتے تھے - اس پر لہریہ دار ریشم کی طرح ایک گرم اسطوانے سے استری کی جاتی تھی - یہ نام بگڑ کر فرانسیسی میں تَبّی (Tabby) ہو گیا اور اسی سے تَبّی "بلیاں" (Tabby cats) بنا -

Hanchina میں بھی ہوتا تھا - (Kozlov کی مہم کے اراکین کو شمالی منگولیا میں اس کے نمونے دستیاب ہوئے تھے) - شانسی کے دو چینی پارچہ بافوں نے ۱۳۴ھ/۷۵۱ء کے قریب بغداد میں ریشمی کپڑے کے کرگھے لگائے تھے (Pelliot : *Toung Pao*، ۳۶، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲) اور لہریہ دار ریشمی کپڑے اسی وقت سے سامرا کی نقاشیوں پر نمودار ہوئے - عَتّبی بعض اوقات "رنگا رنگ" پارچہ بتایا جاتا ہے، لیکن وہ لہریہ دار ریشمی کپڑا جو St. Cuthbert (Durham Cathedral) کے صندوقچے سے ملا ہے، بنفشی رنگ کا ہے، جس پر لہریہ دار سبز دھاریاں ایک مربع کے اندر، ایک متساوی الاضلاع کی شکل میں، ایک دوسرے کو کاٹتی ہیں - عَتّبی (Tabby) کو عموماً تافتہ (Taffeta) سمجھا گیا ہے (تافتہ فارسی کا ایک لفظ ہے لیکن اس کی اصل دوسری ہے)، لیکن حقیقت میں یہ اطلس ہے (نہایت باریک اندرونی تانون کے جوڑے).

ایک طراز سیاہ ریشمی کپڑے پر ہے، جو St. Isidore کے گرجا واقع Leon (ہسپانیہ) میں موجود ہے - اس پر ایک سرخ دائرہ ہے جس کے اندر سفید کوفی حروف میں لکھا ہے: اللہ کی رحمت اور مسرت (کچھ حصہ غائب ہے) اس کے مالک ابو نصر کے لیے - یہ پارچہ ہے جو بغداد میں بنایا گیا (Guest : *Burlington mag*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۶۷؛ Wiet لنڈن، ص ۲۵، لوحہ ۲۷) - دائرے کے اندر سرخ زرد، سفید اور سیاہ رنگوں میں ایک سادہ سی کھجور کی شاخ ہے، جس کے دونوں پہلوؤں میں پردار شیرنیاں اکڑوں بیٹھی ہوئی اپنے بچوں کو دودھ پلا رہی ہیں، اس کے اوپر ہاتھی ہیں، جن پر جھولیں پڑی ہیں - وہ ایک

شاهین بیٹھا ہے - ۳۰۴-۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں یونانیوں کی ایک سفارت بغداد آئی تھی، جس نے یہ اطلاع مہیا کی تھی کہ خلیفہ کے ریشمی پردوں پر شیرببر اور ہاتھی موجود ھیں، لیکن وہ زر دوزی سے بنائے گئے ھیں (Le Strange : *Journal of Royal Asiatic Society*، ۱۸۹۷ء، ص ۳۱) - Weit نے اس کی تاریخ، حروف کوفی کی بنا پر، ایک صدی بعد تجویز کی ہے - Gandersheim میں ایک پارچہ ہے - اس پر بھی قریب‌قریب اسی قسم کی انتہائی سادہ کھجور کی شاخ بنی ہوئی ہے، جس کے پہلوؤں میں شیرببر اور مچھلی ہے (Falke "Seidenweberei"، ۱ : ۸۰، شکل ۹۸) .

دوسرا طراز : یہ شہر بغداد میں بنایا گیا ہے، "اللہ اس شہر کی حفاظت کرے" (Guest: *Burlington mag.*، ۱۹۳۴ء، ص ۲۷۰؛ Weibel، ص ۶۶) - یہ طراز ایک ایسے ریشمی کپڑے پر ہے (۹، ۱) جس کی بافت مرکب diaspros کی ہے، جس کی نشو و نما شہر صور میں ہوئی (V دیکھیے اوپر F) اور اس پر صور ھی کے صنم پرستانہ نقوش ھیں اول ایک ریش دار انسانی سر والا خیالی عقاب، اس کے ساتھ ساتھ صور کا پرندہ Anath (V دیکھیے اوپر) ایک شیر ببر پر کھڑا ہے (Anath کا اوتار)؛ پٹی پر Sudarium، Victor (F ، ۷ ، ۲) خیال کی ایک مختلف ترتیب ہے - اس میں دیوتا ایک دراز قدم آسمانی بطل کی حیثیت سے نظر آتا ہے - درمیانی خلاؤں میں ایک ہشت گوشہ ستارہ (جو صور میں متواتر ملتا ہے) ہے - اس پر کھجور کی صلیب (Cross) ہے - دونوں پہلوؤں میں سانڈ خمیدہ دامنوں پر قائم ھیں (ایل "بعل تمر" تھا اور سانڈ کہلاتا تھا) .

بعل تمر خاص طور پر صُور کے انداز پر

کی ہے - عبا آبی نمونے کی ہے اور وہ شیر ببر سے بغلگیر ہے، جس کا سر گائے کے بے سینگ سر سے مشابہ ہے - یہ چیز کسی دوسری جگہ صرف Brooklyn کے مشجّر پر ملتی ہے (Para ،F ،V ۲) - یہاں اس کے ساتھ ایک بچھڑا بھی ہے - جو کھجور کے ہشت گوشہ خلائی ستارے سے نمایاں ہوتے ھیں، ایک مرکزی کوھستانی مثلث کو واضح کرتے ھیں (EL ایک کوھستانی دیوتا تھا) اور عقاب کے ؟) شہپروں پر رکھے ہوئے ھیں .

(۳) ایک تیسرا نقشہ (Falke، ۱۸۵/۱۳۲) کم از کم آخری حصے میں، انطاکیہ کا ممنون احسان ہے (V، C، ۳، ۶)، ایک دوسرا عقاب، گردنوں پر مخروطی کترے ہوئے بال، سر اور گردنیں ایک دوسرے سے بالکل ملے ہوئے ("انطاکی. سلجوق نمونے کی ایک انحطاطی صورت") غزالوں کو پکڑے ہوئے ہے - قیاس ہے کہ جب صلیبی جنگجوؤں نے ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء میں انطاکیہ پر قبضہ کیا تھا تو بہت سے مسلمان یہاں سے چلے گئے ہوں گے .

اس سلسلے کے دوسرے نمونوں کی تفصیل یہ ہے : (۴) پہرے داروں کی طرح بائیں طرف دیکھتے ہوئے اور گردنیں فراز کیے ہوئے عقاب (Salamanac، فرڈی ننڈ ثانی بادشاہ Lyons کی دستاویز کے لفافے سے ۳۴۷-۳۸۴ھ/۱۱۸۵-۱۱۸۸ء؛ Falke، ۱۹۰/۱۴۷)؛ (۵) اگلی ٹانگیں اٹھائے، دائیں جانب کو دیکھتے ہوئے پہرہ دار غزال (Falke، ۱۹۱/۱۴۸) - دونوں کی مدور پٹی پر لکھا ہے : "الحمدللہ" ؛ (۶) ایک دوسرے کے بالمقابل ابوالہول (Falke، ۱۸۶/۱۴۵) زمین عام طور پر کتھئی، زرد یا ہاتھی دانت کے رنگ کی ہے، جو شاید قدرتی ریشم کا دھندلایا ہوا رنگ

سنهری رنگ استعمال کیے گئے هیں ۔ بعض کی تفصیلات زرد هیں ۔ ایک کا رنگ لیولد (Lavindu) کا ہے (یعنی هلکا اودا سرخی مائل) .

بعل تمر اور ابو الہول والے پارچوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ Beruardo Calve (م ۶۴۱ھ / ۱۲۴۳ء) کی قبر سے ملے تھے ۔ Salamanea کے پارچے کے ساتھ هی (۷) کنٹربری کے آر بشپ St. Edmund (۶۳۹ھ/۱۲۴۲ء) کا حله عبادت ہے (Spanish art : Kendrick، لوحه ۳ ۔ ۱۷) ۔ گویا پارچوں کا سلسله چھٹی صدی هجری/بارھویں عیسوی کے وسط سے ساتویں صدی هجری/تیرھویں عیسوی کے وسط تک (کہ عهد سلاجقه کا آخری زمانه تھا) چلا جاتا ہے ۔ ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں شہر صور کو صلیبی جنگجوؤں نے فتح کر لیا اور زیادہ تر آبادی یہاں سے نکل کر اسلامی علاقوں میں چلی گئی ۔ اس زمانے میں با اقتدار خلیفه المسترشد بغداد میں مقیم تھا .

ریشمی پارچوں کی یه قسم شروع شروع میں مشرق قریب سے منسوب کی جاتی تھی (J. Pasco : Lessing . . de …… Catalogue Mignel-y-Badia اور Fischbach دونوں ان پارچه کو ”مشرقی یا هسپانوی“ کہتے تھے ۔ Falke بغیر کسی معقول سبب کے تین کو ”اندلسی“ اور دو کو ”هسپانوی“ قرار دیتا ہے ، لیکن اکثر لوگوں نے اسی خیال کی پیروی کی ہے ۔ جس زمانے میں اس نے اصل جرمن ایڈیشن مرتب کیا تھا، ان دنوں ”Hispano Moresque“ آرٹ کے ساتھ شغف رکھنا ایک فیشن بن گیا تھا ۔ پارچه بافی کے دو عربی دان طالب علموں نے اس ”فیشن ایبل“ مشغلے کو جاری رکھا اور Guest کے اخذ کیے ہوئے نتائج کی تصحیح کی، گو ان دونوں کی ایک دوسرے سے مختلف ہے (Shephered

۱۹۴۳ء، ص ۳۶۵، Ars Orientalis : Day ۱۹۴۴ء، ص ۱۹۱ تا ۱۹۴) .

بعل تمر اور دو سر والے عقاب کی وضعوں میں حیوانات کے درمیان حد سے بڑھا ہوا تناسب ایک مرکب دوسوتی (Weibel، ۹۸) پر نظر آتا ہے، جس کا رنگ سبز ہے اور (بظاهر) پہلے سرخ تھا ۔ یہاں شیر ببر بل کھائے ہوئے اور مڑوڑے ہوئے نظر آتے هیں، جو طراز کے diaspros شیروں سے ملتے جلتے هیں ۔ خلاؤں کے جو ستارے هیں وہ غزالی نمونے سے نقل کیے گئے هیں .

Leon کے پارچے پر جو شیر ببر بنا ہے اس کے کانوں کے درمیان ایک چپٹا افقی مستطیل ہے جو دائیں کان میں کاٹتا ہوا گھس گیا ہے ۔ اس میں مرکز سے الگ ایک بھدا سا ”الف“ بنا ہوا ہے ۔ سبز اور بھورے سے رنگ (وهی دھندلایا ہوا سرخ) پر ببر شیر کا ایک نقاب ہے جو درخت کی جڑوں میں پوشیدہ ہے ۔ Onwaroff کا پارچه (ایم ۔ کے، ۳، ۱۷۹) زرکاری سے پر تکلف ہے ۔ اس میں بھی کانوں کے درمیان ایک چپٹا افقی مستطیل ہے ، جو نہایت احتیاط سے کھینچا گیا ہے ۔ اس پر ایک ”لام الف“ کڑھا ہوا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ Leon کے پارچے پر کانوں کے مستطیل میں جو بھونڈا سا مٹا ہوا ”الف“ دکھائی دیتا ہے ، وہ بھی حقیقت میں ”لام الف“ هی ہوگا ۔ یه بات هرگز قرین قیاس نہیں که ان غیر معمولی اور فنی اعتبار سے غیر متعلق تفصیلات کا اس طرح قریب قریب یکساں هو جانا محض اتفاق ہے ۔ مشرق قریب میں شیروں کے نقابوں پر کہیں کہیں پیشانی کے بال نمایاں نظر آتے هیں، لیکن اس وضع میں بنے ہوئے شیر کی پیشانی پر بال نہیں هیں ۔ Onwaroff کا پارچه کوئی ایک صدی بعد کا

ہیں ۔ دونوں پہلوؤں پر پردار شیر ببر ہیں ۔ دائرے کے چوکھٹے میں خط کوفی کی دوہری سطریں درج ہیں، جو اب تک پڑھی نہیں جا سکیں (Wiet، ۱۸۰، شمارہ ۳) ۔ زمانے کی ترتیب کے اعتبار سے یہ ساخت غیر معمولی ہے : تانے کی دوسوتی چھ ابتدائی بانوں کے اوپر ۔ تین بانے اوپر کو بڑھے ہوئے، نقشے کے بانے دوسوتی کے بندھے ہوئے ۔

بغداد ایک خاص اسلوب فن کے لیے مشہور تھا یہاں تک کہ فن اس شہر کی نسبت سے Baudequin کہلاتا تھا ۔ یہ ایک پر تکلف ریشمی کپڑا تھا جو کئی رنگوں میں (مثلاً سرخ، سبز اور سیاہ) تیار کیا جاتا تھا ۔ اس پر اکثر دائروں کے اندر زرکاری کا کام کیا جاتا تھا اور جانوروں، پرندوں اور مچھلیوں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں ۔ فنی حیثیت سے اس سے بالکل ملتا جلتا ایک سیاہ و سفید مرکب کپڑا ہے (SPA، لوحہ ۹۹۳) جسے مقالہ نگار نے ایران (تبریز ؟) سے منسوب کیا تھا، بعد میں اس خیال کی تصحیح ہو گئی (Lessing، ص ۲۰۲۵، نیز Weibel، ص ۱۱۳) جس پر ایک دائرے میں ایک دوسرے کے سامنے عقاب بنے ہوئے ہیں اور دوہری کوفی پٹیاں بھی ہیں جنھیں آس پاس کے آویزاں پتوں کا جھرمٹ ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے ۔

بغداد "لخ" کے لیے بھی مشہور تھا اور ایک مماثل درخت جو اگلی ٹانگوں پر کھڑے ہوئے غزالوں کے درمیان (نمونہ ۹، ۵) رنگا رنگ کے diaspros (مع تفصیلی نقشوں کے) پر استادہ ہے، غزالوں کے ایک جوڑے کے درمیان نمایاں ہے اور قریب قریب ان غزالوں سے مشابہ ہے جنھیں ایک اور diaspros، نمونے (۹، ۳) پر جوڑے متبادل ہیں اور ہلکی سرخ زمین پر زرکاری سے بنائے گئے ہیں ۔ یہ diaspros ہجری چہارم کے لباس تدفین پر بنا ہوا ہے (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء) پلرمومین دستیاب ہوا) (Falke، ۱/۱۹۸، ۱۵۳) .

یہ اس عظیم اسلامی شہر صنعتی پیداوار کے متعلق صرف ایک اشارہ ہے ۔ ایک ایسے شہر میں جس کی آبادی اتنے مصنوعی اور متفرق عناصر کا مجموعہ ہو، بہت سے بے آہنگ اسالیب کی توقع کی جا سکتی ہے، لٰہذا بہت سے ریشمی پارچے جن کی اب تک شناخت نہیں ہوئی، یقین ہے کہ کپڑوں کے اس سلسلے سے تعلق رکھتے ہوں گے .

بغداد کی صنعت پارچہ بافی کے کاروباری پہلو کے متعلق ادبی ماخذوں سے معتدبہ معلومات حاصل ہوئی ہیں اور پارچوں کے استعمال کے معاشری پہلوؤں کے متعلق بھی انتہائی دلچسپ تحریریں ملتی ہیں ۔ گو صنعت پارچہ بافی کے جامع جائزے کے لیے ضروری ہے کہ ان پہلوؤں کا تفصیلی ذکر کیا جائے، لیکن گنجائش کی کمی کی بنا پر ان کی طرف اشارہ بھی ممکن نہیں .

ایران :

یہ بات اب تک یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ ایران کے ازمنۂ وسطٰی کی مقامی پارچہ بافی کا اسلوب کیا تھا ۔ Louvre کی ہاتھی والی ریشمی دوسوتی (نمبر ۱۰، ۱) سامانیوں کے خراسان کی صنعت کا نمونہ ہے ۔ اس پر ۳۴۹ھ/۹۶۰ء تاریخ درج ہے (SPA، ص ۲۰۰۲-۲۰۰۳، لوحہ ۹۸۱) ۔ اس پارچے پر ساسانی اسلوب غالب ہے، لیکن اس میں مشرق بعید کے اثرات بھی نمایاں ہیں ۔ یہ اثر Yale/Moore کے ریشمی مشجّر (شمارہ ۲) کی اس قسم میں جو صنم پرستانہ نقوش سے تعلق رکھتی ہے، زیادہ واضح ہے، جس میں پورے

اور ان میں "Sphinx Impressionant" (Weit، ص ۵۳) ایک اژدہے میں لپٹا ہوا ہے ۔ یہ غیر معمولی بافت مقام نارا (جاپان) میں پروہتوں کے آٹھ چغوں، میں بھی ملتی ہے ۔ وہاں اسے "Shokusei" (SPA، ص ۲۰۰۴) کہتے ہیں ۔ Han China میں یہ "Chih Ch'ong" کے نام سے موسوم تھا ۔ آگے چل کر اس بافت کو اویغور Uighurs نے اختیار کر لیا (W. Camann، Artibus Asiae، ۱۱، ۱/۲ صفحات ۹۰ - et s)، جنھوں نے دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) میں ایران کے مانویوں کو جذب کر لیا ۔ اس پارچے کے حاشیے پر ترکی نشانات و علامات شامل ہیں (L. Meyer : SPA ص ۲۰۰۳) اور درمیانی شکل مانویوں کی "مادر حیات" کی مظہر ہو سکتی ہے (جسے Kuhaei نے قطعی طور پر غلط سمجھا (Ars Islamica ۱۹۴۱، ص ۱۱۱) ۔ ممکن ہے یہ بافت ایران کی Susanjurd (چرخی کی بافت) ہو ۔ یہ ایسا کپڑا ہے جن پر تصویری اور بے اعادہ ڈیزائن نمایاں ہیں اور اس کا نام اسے معمولی مشجّر سے ممتاز کرتا ہے .

"خز" کا ذکر صرف چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) اور پانچویں صدی ہجری (گیارھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں ملتا ہے ۔ اس کے مختلف غلط سلط ترجمے کیے گئے ہیں، مثلاً Schulz، Iran Mittelalter میں "Plush" ; Herzfeld, von Samarra، ص ۶۹ میں "Velvet" موجودہ زمانے میں یہ دونوں ترجمے ناممکن ہیں)، یہ ایک پرتکلف، بھاری اور قیمتی پارچہ تھا اور اگرچہ ایران و عراق کے آٹھ نو مقامات کے علاوہ دمشق میں بھی تیار ہوتا تھا لیکن کمیاب تھا ؛ (۳) بی بی شہر بانو کی بنی ہوئی ایک بھاری دوسوتی مورخہ ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) (Pope، ۱۱۱ London News، ۱۹۴۳، ص ۴۹)، اس لحاظ سے بے نظیر ہے کہ اس کے دونوں رخوں پر ایک دوسرے سے بالکل مختلف بڑے بڑے اور پیچیدہ نمونے ہیں ۔ یہ کپڑا وزنی اور دیکھنے میں پرتکلف ہے اور یقیناً گراں قیمت بھی ہوگا ۔ یہ کپڑا "خز" ہے .

بی بی شہر بانو کی دو بھاری دوسوتیاں (SPA، ص ۲۰۱۰ - ۱ - ۲۰۳۲، لوحہ ۹۸۶) جن سے یزد کی بیان کردہ نسبت کی تصحیح ہوتی ہے ۔ بحیرہ خزر کے صوبوں سے ("اصلی اندرزنامہ" کے مسودے کی تصاویر سے تعلق رکھنے کی وجہ سے) (۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء) (Ackermann : Needle and Bobbin Bull.، ۱۹۵۵ء)، (۴، ۵) منسوب کی گئی ہیں؛ پرندوں والے بہت سے نقشے بھی جن میں (۶) ایک سرخ، سبز اور سفید دوسوتی بھی شامل ہے، جس پر Ashburnham Gespels سے شہباز بھی بنے ہوئے ہیں اور جس کی تاریخ ۲۱۰ھ/۸۲۵ء ہو سکتی ہے ۔ یہ اس لیے اہم ہے کہ اس میں ترشے ہوئے بافتہ گلاب کے پھول بھی ہیں (Weibel، ۶۲) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسلوب فن بوزنطہ میں نہیں (جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے) بلکہ غالباً یہیں شروع ہوا ہوگا .

مزید برآں (شمارہ ۷، ۸) صنعتی اعتبار سے دو یکساں سبز و سفید دھاریوں والے مرکّب کپڑے (SPA شمارہ ۲۳ و ۲۴، ص ۲۰۱۴، ۲۰۳۴، لوحہ ۹۹۵، B شکل ۶۴۹ : Weibel ۱۰۶) بظاہر یہ دونوں ایک ہی کارخانے اور ایک ہی زمانے کے بنے ہوئے ہیں، اور "اندرز نامہ" کی برگی دھاریوں کے نمایاں اسلوب سے مطابقت رکھتے ہیں ۔ ایک کپڑے پر، جو مصر سے دستیاب ہوا ہے، ایک سفید برگی دھاری ہے، جو ایک سبز دھاری سے متبادل ہے، جس پر بد خط سی کوئی تحریر ہے،

خالی فاصلوں میں تشتریہ کے شاندار گدھے کا چہرہ ایک مرتبان پر بنا ہوا ہے، اور سینگ ایک دوسرے، ڈھکے ہوئے مرتبان کو سنبھالے ہوئے ہے۔ تشتریہ پانی کا ایک مرتبان کو اٹھائے ہوئے ہے۔ ساسانی عقیدے مدّتوں تک اس علاقے میں رائج رہے؛ (۸) اس پر ایک چوڑی سفید دھاری میں دو سروں والا عقاب نمایاں ہے اور سہ گونہ سبز دھاری کے درمیان برگی آرایش ہے، جس پر پھر ایک خالی ڈھکا ہوا مرتبان ہے (پارچہ Lowvre) - عقاب ایک شہزادے کو اٹھائے ہے، غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ سیمرغ زال کو لیے ہوئے ہے (Weit، ص ۶۱)، لیکن اسی زمانے کے دو اور ریشمی کپڑے پر جو نقشے ہیں، ان میں بعل تمر *El* کے مسلک کے مطابق لطیف سے صنم پرستانہ نقوش بھی شامل ہیں (۷ نیچے دیکھیے، ص ۱۰).

اس قسم کے خلا، نیز قطعی طور پر نیم پوشیدہ شکل سے ایک اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے - بی بی شہر بانو کے آس پاس کی قبروں سے جو تقریباً پچاس منقّش ریشمی پارچات ملے ہیں، (دستیاب شدہ اشیاء کے خلاصے کے لیے دیکھو Wiet، ص ۱۷۲، ۳) ان میں سے تقریباً ایک چوتھائی میں اس قسم کے پوشیدہ موضوع ہیں - چند پر سادہ گلدانوں کی یک رخی تصویریں ہیں، جن میں سے تقریباً ایک چوتھائی میں اس قسم کے پوشیدہ موضوع ہیں، چند پر سادہ گلدانوں کی یک رخی تصویریں ہیں، جن میں سے بعض کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اتفاق ہیں - نصف سے زیادہ نمونے پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہیں، جن کے لیے نہایت محتاط اور موجدانہ منصوبہ بندی کی ضرورت تھی - متعدد میں شکلوں کا باقاعدہ سلسلہ ہے (دیکھیے: Ackermnn، *Needle and Bobbin Bull*، ۱۹۵۲ء) - ایک اور بات Detroit کی سائن پر (*SPA*، شکل ۶۵۴ *Detroit Bull.* ۲۰، ۴، ص ۳۴؛ Pope: *Masterpieces*، لوحہ ۱۷) - صور کا نایاب اور دوغلا گربہ نما جانور پھر نظر آتا ہے (یہاں دھاری دار اور چتی دار یعنی شیر اور چیتا) جس پر گائے کا بے سینگ سر ہے (اس سے *SPA*، ص ۲۰۲۰ کے "نصف گھوڑا نصف گربہ" والے خیال کی تصحیح ہوتی ہے، دیکھیے ۹، ۲) کیا کُلًّا یا جزاً ان کا ماخذ اسماعیلی ہے؟

ایک نیم پوشیدہ اور قطعی نقشہ جو زیادہ مبہم اور دھندلا تو نہیں لیکن خاصا محرک ہے (Pope: *Master Pices*، لوحہ ۷۵؛ Wiet، ص ۹؛ Weible، ص ۱۰۷) شمارہ (۱۰) ہے - اس میں دو سر والا عقاب جو ایک شہزادے کو اٹھائے ہوئے ہے اور ایک اکیلا بیضوی شکل کا کھجور کا درخت، جس میں پارہ پارہ عقاب شامل ہے، متبادل ہیں - اس کے شہپر اوپر کے حصے میں ہیں اور اس کی چھاتی اور چہرہ نیچے کی طرف ہیں - قدیم بعل تمر کا ایک اوتار عقاب بھی تھا۔

ایران کے ساسانی فن میں ایک واحد نقشے کو غیر مرتب صورت میں رکھنے کا رواج تھا - یہاں تقریباً شروع سے آخر تک اس اسلوب کی جگہ ان متناسب جوڑوں نے لے لی ہے جو شام میں مروج تھے (مستثنیات: *SPA*، لوحہ ۹۹۸ B؛ Wiet ۱۹) - بعض اوقات اس نقشے میں چار رخی ہم آہنگی نظر آتی ہے - چار اجزا کا یعنی دو متشاکل جوڑے بنا دیے جاتے ہیں (*SPA*، ۹۸۸ A، ۹۹۱؛ Pope: *Master Pices*، لوحہ ۷۳ B، *SPA*، لوحہ ۹۹۱؛ Wite، ۵، ۱۲، ۳) اسی طرح چار جوڑے ایک ہشت پہلو شکل میں قائم کر دیے جاتے ہیں *SPA* (لوحہ ۹۹۴؛ Pope: *Master Pieces*، لوحہ ۸۲).

ترمیم کی جاتی هے، مثلاً بیضوی شکل میں (SPA، لوحہ ۹۸۸A، ۹۹۳B؛ Masterpieces : Pope، لوحہ ۶۹؛ Wiet، ص ۱۸) یا ایک گوشہ دار مستطیل کی صورت میں (Wiet، ۱۳)؛ یا ایک مثمّن کی صورت میں (SPA، لوحہ ۹۹۴؛ Masrerpieces : Pope، لوحہ ۷۱، ۷۲؛ Wiet ۱۳، ۲۲)؛ معین کے گھیرے میں (Masterpieces، ص ۷۰ یا Wiet، ص ۷)، مختلف دھاریوں کے نقشے بھی نظر آتے هیں (SPA، لوحہ ۹۸۵، ۷، ۸B، O، ۹۹۵ B) - اسی طرح بناوٹ سے نئے نئے نمونے پیدا کیے جاتے تھے - قرص اور تختیاں (SPA، ۹۹۳ B) ایک دائرہ یا اس کی متبادل محراب (Wiet، ۳) چار گوشوں کے چہار گونہ قرصوں کی کھپریل بڑے پیمانے پر جو نایاب هے (Wiet، ص ۶؛ How Boston Museum ۵۰، ۳۴۲۸)؛ ایک دو سطحی نمونے میں دو جسامتوں کی چتّیوں کی ایک جالی بنا دی جاتی تھی، جس سے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر گوشہ دار مستطیل نمایاں هوتے تھے (Wiet، ص ۱۳) - نیز ایک کھلی جالی بیضوی شکلوں کو گھیرے هوئے هے (SPA، لوحہ ۹۹۳ B؛ Wiet، ص ۱۸) - Diapered زمینوں کا اسلوب فن سے کوئی تعلق معلوم نہیں هوتا (Masterpieces : Pope، لوحہ ۶۹؛ Wiet، ص ۱۷؛ نیز ص ۱۲، ۱۳، ۲۲) تمام تر پتوں کی آرائش نظر آتی هے (SPA، لوحہ ۹۸۷، ۹۸۸A، ۹۹۲B؛ Figs ۶۵۰A، B ۶۵۷) - اس کے ابتدائی نقوش الپ ارسلان کی کشتی پر (SPA، لوحہ ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸)؛ دوڑتے هوئے جانوروں کے جلوس جو اس سے قبل دمشق میں دیکھے گئے تھے (V، دیکھیے اوپر ۸، ۲۹) - ایک اهم شکل طاؤس کے جوڑوں کی هے، جو بعض اوقات ڈھال کی شکل اختیار کر لیتے هیں (SPA شکل ۶۵۸؛ Masterpieces : Pope، لوحہ ؛ Wiet

ص ۴، ۷، ۱۳، ۱۸، ۱۹) .

ان کپڑوں پر جو رنگ نظر آتے هیں ان کا دائرہ روشن اور عارضی رنگوں سے شروع هو کر، جیسے Detroit کی ساٹن پر هیں - (SPA، شکل ۶۵۴؛ Master pieces، لوحہ ۷۱؛ Weibel : Detroit Bull. ۱۰، ۴، ص ۳۴- دو هزار سال، ۷۱۱)- Moore/Yale (SPA، لوحہ ۹۹۷؛ Weibel، ۱۰۹) کے عظیم نقوش کی طرح صوفیانہ گہرے نیلے، سرخ اور اونی رنگ تک پہنچتے هیں، ان دونوں کپڑوں سے بافتوں کی ان گنت اقسام کی دو انتہائی قسمیں سامنے آ جاتی هیں، جن میں سے ایک "تیتری کے پروں کی ثنویت" ظاهر کرتی هے (Weibel : Detroit Bulletion ۲۰، ص ۳۵) - یہ نقوش و خطوط ٹھوس، دبیز اور وزنی هیں، جو خطاطی کی تعمیری قوت کے مؤید هیں - پیمانہ عام طور سے معتدل هے - اگرچہ خط کوفی (تنہا بھی اور اکثر پیچیدہ نقشوں میں بھی) نوعیت، اور کیفیت دونوں حیثیتوں سے وسیع اقسام کا هے - ان کے اسالیب فن بھی بہت متنوع هیں اور ان کے متعلق دو تفصیلی مطالعے عنقریب سامنے آ جائیں گے - آرائشی نوعیت کے اعتبار سے بھی یہ اقسام معتدبہ هیں، مثلاً گنجان بافت (SPA، لوحہ ۹۸۸A و ببعد) علیحدہ اور یادگاری نوعیت (Masterpieces : Pope، لوحہ ۷۵؛ Wiet، ص ۹) - یہ بات قطعی بعید از قیاس هے کہ اس زمرے کے پارچات جو لاتعداد اور بعض خصوصیتوں کے اعتبار سے بہت هی متنوع هیں، سب کے سب رے هی میں بنے گئے هوں (Wiet، ص ۲۱۳) خصوصاً اس حالت میں کہ قبروں سے دستیاب هونے والے کم از کم نصف درجن پارچات قطعی ایرانی نہیں (SPA، ص ۱۹۹۸، شمارہ ۵) .

جب تک صرف ایک ایسا نقش موجود تھا جس کی تاریخ معیّن هو سکی، اس زمرہ کے پارچوں

کو "سلجوق" کہا جاتا تھا ، مثلاً شکاگو میں ایک ٹکڑا موجود ہے ، جس پر بویہیوں کے آخری حکمران کا نام ثبت ہے (*SPA*، ص ۲۰۰۹)، جسے طغرل بیگ نے ۴۴۴ھ/۱۰۵۵ء میں قید کر لیا تھا ۔ *"Survey of Persian Art"* (۱۹۳۸/۱۹۳۹ء) کی اشاعت کے بعد دو نقشوں کا پارچہ سامنے آیا ، جس پر ۳۸۴ھ/۹۹۴ء کی تاریخ ثبت تھی (Pope ، ص ۴؛ *London News* ۱۹۴۳ء، ص ۹۴) اور اس کے بعد دو مزید تاریخیں بھی دستیاب ہوئیں ، یعنی ۳۸۸ھ/۹۹۸ء اور ۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء (Wiet، ۳، ۴) ۔ Wiet نے سولہ پارچات کی تحقیق شائع کی، جن میں سے بارہ اب تک نامعلوم تھے ۔ ان کا بویہیوں کی بھر پور ثقافتی تاریخ سے گہرا تعلق تھا ، لہٰذا انھیں بویہیوں سے منسوب کرنے کا جواز موجود تھا ، لیکن شکاگو کے پارچے کے علاوہ جو دوسرے پارچات ہیں ، وہ غالباً سلجوق ہیں اور بعض تو چھٹی صدی ہجری/بارھویں عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اس طرح گویا Amretat اور Haurvetat کے ممتاز نمونوں میں (*SPA* ، شکل ۶۴۸، شمارہ ۲۲ ؛ نیز Detroit ؛ Pope ؛ *Masterpieces*، لوحہ ۳۷ A) ۔ مسلم فنکاروں نے جنت الفردوس کے خیر مقدم کرنے والے فرشتوں کی جو تصویریں بنائی ہیں، وہ فن کے سادہ ترین انداز میں اظہار جذبات کا معجزہ ہیں ۔ اس فن سے فوراً پہلے چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) کے کاشان کے ظروف کے نقشوں کا سراغ ملتا ہے ۔

Moore/Yale کی نیلی ساٹن (*SPA*، ۹۹۲ B ، شمارہ ۵۸ ، ص ۲۰۴۷) کے لیے بھی "سلجوق" کی تاریخ معیّن کی جا سکتی ہے جس میں دو سروں والا ایک عقاب دکھایا گیا ہے، جس کے سر اور گردنیں بالکل الگ الگ ہیں، جیسے Koma کے دو سروں والے عقاب میں (دیکھیے نیچے)، سوائے اس فرق کے کہ ایرانی نمونے کے سر ایک دوسرے کے مقابل دکھائے گئے ہیں۔ ان میں غزالوں کے سینگوں سے ایک خلا پیدا کیا گیا ہے اور منقش رومی سلجوق کے شیر ببر والے ریشمی کپڑے میں (V، زیریں ، ۵۰ ، ۱۰ ، ۲) ایک نیم پوشیدہ غزال کا چہرہ بھی شامل ہے ۔ Moore کی ساٹن کے عقاب کے سینے پر کوفی خط میں کچھ لکھا ہے ، لیکن افسوس ہے کہ وہ پڑھا نہیں جا سکا ۔ اس پارچے کے ساتھ ہی چار اور ٹکڑے بھی ہیں (*SPA* فہرست، شمارہ ۵۳ تا ۵۵، ۵۷ ص ۲۰۴۱ تا ۲۰۴۲ ، نیز اس بات کا بھی امکان ہے کہ وہ دھاری دار اور ہنس بردار ریشمی کپڑا (*SPA*، لوحہ ۹۸۷)، جس پر ایک پرندہ ٹہنی کو کتر رہا ہے، "سلجوق" ہو ۔ یہ منظر الپ ارسلان کی کشتی پر موجود ہے (*SPA*، لوحہ ۱۳۴۷-۱۳۴۸) اور Koma کے سلجوق پارچے (V، نیچے L، ۱۰ ، ۱) پر شیر ببر کھجور کو کترتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں ۔ ہنس (goose) والے ریشمی کپڑے پر شہپروں کے منقوش حروف پڑھے نہیں گئے

ایشیائے کوچک ۔ قونیہ :

ازمنہ متوسطہ میں ایشیائے کوچک ریشمی اور سوتی کپڑوں اور شوخ رنگ قالینوں کے لیے بہت مشہور تھا، اور قونیہ، عسکرہ، بروسہ ، گیلی پولی ، قرہ حصار اور پرگیم ان مصنوعات کے مرکزوں میں شامل تھے (Francisque Michael، ۲ : ۱۰۸) ۔ قونیہ خاندان سلجوق کے بانی سلیمان (م ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء، ۱۰ ، ۱) کے ماتحت سلجوق سلاطین روم کا پایہ تخت بن گیا ۔ رومی سلجوق طراز کا ایک ریشمی کپڑا موجود ہے، جو Auvergne کی خانقاہ سے دستیاب ہوا (Lyons :

۱۹۲۴ء، فہرست، شمارہ ۶۳: Falke ۱۲۱/۱۶۲) ایک اور کپڑا بغیر کسی نقش کے، بارسلونا، جس پر علاء الدُنیا والدین ابوالفتح کیقباد ابن کیخسرو کا نام ثبت ہے (۶۱۶ تا ۶۳۴ھ/۱۲۱۹ تا ۱۲۳۷ء)۔ اس پر ایک دائرے کے اندر، جو گلاب کے پھولوں سے مزیّن ہے۔ شیر ببر اپنی اگلی ٹانگیں اٹھائے ہوئے پہرے دار کی طرح کھڑے ہیں۔ ان سے آرمینیا کے لیون ثانی کے سکّوں کی تصاویر کی یاد تازہ ہوتی ہے (۵۷۷ تا ۶۱۶ھ/ ۱۱۸۱ - ۱۲۱۹ء) اور کھجور کی ایک شاخ کو کتر رہے ہیں۔ ان کے مخلوط عقبی حصّے ایک نیم پوشیدہ غزالی چہرے کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔

(۲) ایک ہلکے سرخ، سبز اور سنہری دوسوتی (نخّ ؟) پر جواہرات کے کنارے والی ڈھال کے درمیان رومی سلجوقوں کا نقابتی دو سروں والا عقاب بنا ہوا ہے، جس کے چار ناخن ہیں اور الگ الگ سر اور گردنیں خمدار ہیں (Falke، ۱۱۹/۱۶۰)۔ درمیانی خلاؤں میں "واق واق" کی جھالریں ہیں، جن پر خیالی غزالوں کے سر دکھائے گئے ہیں (Falke : Siegburg، ۱۲۲/۱۶۳)؛ (۳) ایک سبز اور دودھیا رنگ کی دوسوتی پر (Falke : Berlin، ۲۰۲/۱۵۶، نیز کوپر یونین، ۲/۱/۲۴۴) جواہر دار ڈھال عقاب کا جسم بن جاتی ہے، جس کی خمدار گردنیں اور الگ الگ سر ہیں اور گلاب کا پھول اس آنکھ کی جگہ ہیں۔ شہپر پر "برکة" لکھا ہوا ہے۔ عقاب پہرے دار شیروں کو پکڑے ہوئے ہے (چہرہ وہی ہے جو کیقباد کے پارچے میں ہے) اور شیر غزال کو گرفت میں لیے ہوئے ہیں۔ پنکھے کی شکل والے کھجور کے درخت پر جو تفصیلات ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کسی بعد کی تاریخ کا ہے؛ (۴) انہیں کے ایک disperos پر (برلن ۲۷۰ و ۹۸ : Falke، ۱۴۹/۱۹۲ : Vic. and Albert، ۸۱۶-۱۸۹۸، فہرست شمارہ ۹۵۶) جواہر دار ڈھال مقلوب ہے۔ اس کی شکل ایک سہ شاخہ پنکھے کی شکل کے کھجور کے درخت کی طرح ہے، جس کے دونوں پہلوؤں پر شاہین بنے ہوئے ہیں۔ اوپر ایک درخت ہے، جس پر مخصوص شکل کے گلاب کے پھول ہیں، جو زنجیر کی کڑیوں کے طور پر اور خلائی دائروں میں بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ جہاں چھوٹے کھجور کے درخت طراز کے پارچہ کے انداز پر غزال کے دوہرے سینگوں کے اوپر دھرے ہوئے ہیں۔ درمیانی بڑے دائرے میں لکھا ہے: "فوز و فلاح" (Glory and Prosperity)۔ افقی مماسی قرص جواہر دار ستاروں سے مزیّن ہیں۔

دیار بکر:

دیار بکر میں ۲۵۷ھ/۸۶۹ء میں اونی ٹوپیاں، رومال اور "ثیاب مُوشّی" تیار ہوتے تھے۔ آگے چل کر (المقدّسی، ص ۱۴۵) اونی اور کتانی پارچات بنائے جاتے رہے (Ars Islamica : Serjeant، ۱۹۴۳ء، ص۹۶۷) اور اب بھی یہاں ریشمی اور سوتی کپڑے تیار ہوتے ہیں۔ یہ شہر ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء میں ارتُقی نورالدّین محمد ارتقی کا پایہ تخت بنا اور اس کے جانشین اس پر قابض رہے تاآنکہ اس پر تیمور نے قبضہ کر لیا۔ ارتقی دو سروں والے عقاب کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے سر ایک ہی گردن پر ہیں۔ ایال کے گپھے میں ذرا فاصلے پیدا کیے گئے ہیں، تین ناخن ہیں، شہپر کا آدھا حصہ پوشیدہ ہے (Falke، ۱۵۹/۱۱۸) اور یہ ایک ہلکے نیلے اور سفید رنگ کے مرکّب کپڑے پر (۱۱، ۱) بنا ہے، جس پر چوڑی سنہری پٹیاں ہیں؛ نیز (۲) ایک اور ریشمی کپڑے پر یہ ایک بگڑے ہوئے انداز میں ہے (Falke، ۱۵۷-۱۵۸/۱۱۶-۱۱۷)۔ ایک پارچے پر (مجموعہ G. C. Pier، سابق Yale) ایک دوسرے

کو کاٹتے ہوئے دائروں میں دیار بکر کے تمام خصائص دکھائے گئے ہیں: نصف قطری عقاب؛ قونیہ کے نمونے کے شیر ببر، زیادہ لطیف اور ہلکے، لیکن مخلوط نہیں؛ بغداد کے سلجوق اسلوب میں غزال، لیکن سینگوں والے؛ کسی قدر فربہ او راچھلتا ہوا پردار شیر ببر، ایک پتا کترتے ہوئے؛ گلاب کا پھول ہشت گوشہ ستارے میں، ایک چو گوشے میں سے نکلتا ہوا۔ Adele Weibel نے ایک ٹھپے کے پختہ رنگ مجیٹھ سے چھپے ہوئے اور سفید سوتی کپڑے کو، جس پر ایک جواہردار شش گوشہ ستارے میں عقاب کی شکل بنی ہوئی ہے، ارتقی بتایا ہے (*Bulletine* : Detroit، ۱۲، ۹۷، شکل ۹؛ نیز Pfister ۳۳e)۔ بعض فنی اور صنعتی وجوہ سے M. Pfister کا خیال ہے کہ اس قسم کے مجیٹھ کے پختہ رنگ سے ٹھپے کے چھپے ہوئے سوتی کپڑے ہندوستانی ہیں، جن میں مشرق قریب کے نمونوں کی نقل کی گئی ہے۔ اس بنا پر اس نے ذخیروں میں مزید نمواوں کے ثبوت مہیا کیے ہیں.

دیار بکر کے ابھروان سنگین عقاب کے سینے پر ایک عصا نظر آتا ہے، جو مذکر اور مؤنث دونوں علامتوں کا جامع ہے؛ (۵) دیار بکر کے شیر ببر والے اسلوب میں یہ نشان ذرا وسیع اور ہلال کی سی نوکوں کی صورت میں استادہ گریفنون Griffins کے درمیان دوبارہ ظاہر ہوتا ہے، ایک Diasperos پر اور زیادہ ہلکا اور لطیف۔ اس کے بعض نمونے سبز اور سفید اور بعض نیلے اور سفید ہیں۔ یہ شکلیں عریض لہر دار پانی کی صورت کی پٹیوں کی ایک لہریہ دار جالی کے درمیان بنی ہوئی ہیں (دریا کی لہروں کی صورت میں یہ بات اس لحاظ سے موزوں معلوم ہوتی ہے کہ دیار بکر دریاے دجلہ کے کنارے آباد تھا) اور

کالموں میں استادہ شاہین ایک کھجور کے درخت کے آس پاس اور غزال کے سینگوں پر دھرے ہیں (Falke، ۳۶۲/۳۰۲)؛ (۶) ایک اور سفید Diaspros پارچے پر ایک مختلف قسم کے کھجور کا درخت بنا ہوا ہے، جو تین سروں کا ہے (دیکھیے ۱۰، ۱، نیز ۱۳، ۳ کی پٹیاں)۔ اس کے دونوں طرف ایک شاذ قسم کی لومڑیاں بنی ہوئی ہیں۔ چوڑی پٹیوں کے آرائشی نازک حاشیوں میں گلاب کے پھول ہیں اور خلائی فاصلوں میں دو شاہین آمنے سامنے کھڑے ہیں (Falke، ۳۶۱/۳۰۱)؛ (۷) ایک سرخ (دھندلے) اور سبز Diaspros پر ایک ڈنڈا ہے اور نکیلی محرابوں کی دھاریوں کے درمیانی فاصلوں میں، جن پر چوڑی پٹیوں پر خط نسخ کی دھری سطور درج ہیں (جو پڑی نہیں گئیں)، کسی قدر متنوع اور اگلی ٹانگیں اٹھائے ہوئے نیم پھرے دارانہ انداز میں پردار شیرببر بنے ہوئے ہیں۔ ان کے درمیان طاؤس ہیں جن کی دمیں ملی ہوئی ہیں (Weibel، ۲۰۱)؛ (۸) ایک زیادہ چوڑے کھجور کے درخت کے دونوں طرف شاہین ہیں اور خلائی فاصلوں میں گلاب کے پھول ایک درخشاں ستارے کے بیچ میں بنے ہوئے ہیں۔ ایک گہرے نیلے، سفید اور سرخ (دھندلے) ریشمی کپڑے پر دائروں کی پٹیوں پر مچھلیاں بنی ہوئی ہیں، جو غیر معمولی نمونے کی ہیں (*Ars Islamica*، ۲ : ۸۶۲) اور مچھلیاں اب تک دیار بکر میں مقدس و محترم سمجھی جاتی ہیں (Huart، در *Eng. Islcm*، ۱ : ۹۸۲ - ۹۸۳).

ایشیاے کوچک میں عثمانلی ترکوں سے قبل کے مسلم پارچات کی طرف اب تک بالکل توجہ نہیں کی گئی، حالانکہ ان سے خاصا بڑا ذخیرہ فراہم کیا جا سکتا ہے

جا سکتا ہے .

طولونی ، فاطمی عہد :

طولونی عہد کے اونی مشجّروں میں کتانی کپڑے کے ٹکڑوں کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دو رنگے گہرے نیلے اور بعض اوقات سرخ اور سفید ہیں ، جن میں بڑے پیمانے پر وسیع برگی آرایش، زیادہ ترسہ گوشہ، اور کنول کی شکل کے کھجور کے درخت بنے ہوئے ہیں ، جو اس زمانے کے استر (Plaster) اور خصوصاً لکڑی کے کندہ نقوش سے ملتے جلتے ہیں (Wiet : Exposition Gebelins، لوحہ ۱ تا ۵) ۔ ایک مشجّر پر ایک شہزادہ بیٹھا ہوا دکھایا گیا ہے ، جو مشروب پی رہا ہے ۔ غالباً یہ فاطمی ہے ۔ اس مشجّر کو Ettinghausen نے سامرّا کے اسلوب مصوری سے منسوب کیا ہے (Ars Islamica، ۱۹۴۱ء ص ۱۲، شکل ۲۵) ۔ فاطمیوں کے ریشمی مشجّروں میں بافتہ پٹیاں بہت شاندار ہیں ، لیکن فنی اعتبار سے ان میں کوئی امتیازی خصوصیت نہیں (Keechlin Plomches : Migeon Cent، لوحہ ۵۴-۵۵) ۔ مغربی ایشیائی نمولوں کی جو نقلیں کی گئی ہیں ، وہ بڑی دلچسپ ہیں (دیکھیے لوحہ ۱۱) ۔ ان نمونوں میں خطاطی کے مختلف قسم کے نمونے نظر آتے ہیں (Marjouk : Ars Islamica ، ۱۹۴۳ء، ص ۱۶۴ تا ۱۶۶) ، لیکن جو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس وقت تک محفوظ ہیں، ان سے اس اسلوب کے کارناموں کا کوئی اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ۔ المَقریزی (۱ : ۴۱۷) نے فاطمی توشہ خانوں میں تقریباً ایک ہزار پردوں کا ذکر کیا ہے، جو مختلف جسامتوں اور رنگوں کے تھے اور جن پر خاندانوں ، ان کے بادشاہوں اور مشہور شخصیتوں کی تصاویر تھیں ۔ ہر تصویر پر کسی شخص کا نام لکھا ہوا تھا اور اس پر . . . کچھ تبصرہ بھی کیا گیا تھا" (Ettinghausen : کتاب مذکور

مملوکوں اور منگولوں (مغلوں) کا زمانہ :

مشرق میں مغلوں کے عہد (۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء تا ۶۳۶ھ/۱۲۳۹ء) میں اور المغرب میں مملوکوں کے عہد (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء تا ۸۵۰ھ/۱۴۵۰ء) میں ریشمی پارچات اور ان کے تناسب کے اعتبار سے متعلقہ مسائل بے شمار ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ مغلوں نے بھی اعلٰی اقسام کی ساٹن بنائی اور ایک بیش قیمت نوع جدید کو جسے دمشقی (Damask) کہا جاتا ہے، رواج دیا (۱۲-۱) ۔ ایک ایرانی مغل پارچے پر ایلخان ابوسعد ۷۱۷ھ/۱۳۱۷ء تا ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء) کا نام ثبت ہے (SPA، ص ۲۰۴۹، ۲۰۵۲، شمارہ ۳، لوحہ ۱۰۰۳)؛ (۲) ایک چینی وضع کے نمونے پر بافندے کا نام "استاد عبدالعزیز" درج ہے (SPA، ص۲۰۵۴، ۲۰۶۰ شمارہ ۲۲، لوحہ ۱۰۰۱ B)؛ (۳) نیلی اور سنہری ساٹن پر ایک نمایاں تہرا تضاد نظر آتا ہے (Falke ، ۲۹۵/۳۵۵ : SPA ، ص ۲۰۵۳ شمارہ ۱۷، B ۹۹۹)، یعنی چینی "شو" حروف بھی موجود ہیں اور ایک خطّ نسخ کی تحریر بھی ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے "خدا کرے اعلٰحضرت ہمارے آقا رہیں، ہمارے سلطان الملک العالم العادل ، اللہ ان کی اعانتوں کو عز و جلال بخشے") جس کا مخاطب بظاہر کوئی مملوک ہے، لیکن اصل نقشے میں ایک خلائی نمونہ ہے، جس کا سلسلہ براہ راست ایرانی اصل سے ملتا ہے (Ackerman : Needle & Bobbin Bulletin، ص ۱۴ خاکہ ۱۲، ۱۶) .

ابوالفداء لکھتا ہے کہ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں محمد بن قلاوون (النّاصر) کے پاس مغل سفراء سات سو مغلی پارچے لے کر آئے، جن میں سلطان کے القاب و خطابات بنے ہوئے تھے (Karabacek : Mittheil, des. Osterr 'Museum' ، ۳ : ۱۸۶۶ = ۱۸۷۱

دیکھ کر جو پیچیدہ اور انتہائی عالمانہ ھے، اس ماخذ کو تسلیم کرنا ناقابل تصور ھے؛ تاھم اس پارچے سے ان دوسرے دمشقی پارچات کی تشریح و توضیح ضرور ھو جاتی ھے جو سلطان کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے، مثلاً (۴، ۵) دو پارچے جن پر چینیوں کے نکیلی محرابوں کی شکل کے کھجور کے درخت چینی حروف پر مرتکز ھیں۔ ایک پارچے پر، Weit کے قول کے مطابق (*Gebelins*، فہرست ص ۶۷)، محمد ابن قلاوون کا نام ثبت ھے (Falke، ۳۲۲/۲۷۵؛ Wiet کتاب مذکور، لوحہ ۱۷)، ان سے دوسرے پارجوں کے اسلوب قائم ھوے ھیں، جو چینیوں سے مخصوص نہیں ھیں۔ ابن بطوطہ (۷۶۵ھ/۱۳۶۳ء) لکھتا ھے کہ نیشاپور، بغداد اور تبریز میں "کیمخا" بنتی تھی جسے Richardson (ڈکشنری) "دمشقی" بتاتا ھے، لیکن غالباً اس اصطلاح کا یہ استعمال مبہم ھے۔ Serjeant لکھتا ھے (*Ars Islamica*، ۱۰ : ۱۰۰) کہ مغلوں کی فتح سے پہلے "کیمخا" کو ان شہروں میں سے کسی سے منسوب نہیں کیا گیا اور خیال ظاھر کرتا ھے کہ یہ "خالص چینی کپڑا" تھا۔ اس نے ۲۲۰ھ/۸۳۵ء کا ایک حوالہ دیا ھے، جس میں "کیمخا" کو چینی کپڑا ظاھر کیا گیا ھے (C-I، شمارہ ۶۸)۔ سرجنٹ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ھے کہ غالباً اس کپڑے کی صنعت کو مغلوں نے رواج دیا ھو گا۔ "کیمخا" غالباً چینی لفظ Kine - Kha سے ماخوذ ھے (B. Lanfer، *Sino - Iranica*، ص ۴۸۴)۔ بالآخر کہا جا سکتا ھے کہ تبریزی پارچے مملوکوں کے دربار میں معروف و مقبول تھے۔ اس بنا پر آٹھویں صدی ھجری/چودھویں عیسوی کے متعدد "دمشقی" پارچات تبریز سے منسوب کیے جا سکتے ھیں، مثلاً (۶) (Falke، ۳۶۶/۳۰۲) جس

۴ : ۷۸۶).

دوسرے متعلقہ ریشمی پارچات پرانے انداز میں مرکب تانے کی دو سوتی تھے: (۷) برلن ۳۲۴ء، ۷۵؛ (۸) ۷۴۴ء، ۷۸؛ (دونوں Marienkirche، ڈانزگ سے)؛ (۹) ڈوسلڈارف، شمارہ ۸۵۹۴، لیسنگ ۱۱۶؛ (۱۰) برلن ۳۵۷ء ۸۰۔ زیادہ پارچے مرکب ساٹن کے ھیں جو تانے کی دو سوتی کی ترقی یافتہ صورت ھے: (۱۱) Falke، ۳۲۷/۳۰۳ "السطان الملک"؛ (۱۲) Falke، ۳۱۴/۳۸۷ (۱۳، ۱۴) دو ٹکڑے جو سابق میں لیڈی رسل پاشا کے مجموعے میں تھے (Sotheby فہرست شمارہ ۸۳ "النصر"، ۸۴)؛ (۱۵) ایک زیادہ واضح و مشرح اور بعد کے نمونے پر (Falke، ۳۶۸/۳۰۲) "الاشرف" درج ھے جس سے غالباً "قایت بائے" (م ۹۰۱-/۱۴۹۶ء) مراد ھے.

جن کپڑوں کی بافت صحیح طور پر "دمشقی" ھے، اور جن میں ساٹن اور کتانی کپڑے کو مخلوط کیا گیا ھے، وہ یہ ھیں: (۱۶) برلن ۲۷۳ء، *SPA* ۹۸، ص ۲۰۵۲، شکل ۶۶۶، ص ۲۰۵۳، ۲۰۵۹، شمارہ ۱۶؛ (۱۷) ایک پارچہ جو Falke، ۳۶۶/۳۰۶ سے گہرا تعلق رکھتا ھے اور اس پر محمد بن قلاوون کا نام بھی ثبت ھے، اس پر کھجور کے درخت کے مرکز میں ایک خرگوش یا طاؤس بھی دکھایا گیا ھے (برلن J ۳۲۱۴، Schmidt؛ ***Ars Islamica***، ۱ : ۱۰۵، شکل ۶)؛ (۱۸) ایک اور پارچہ جو اسی قسم کا ھے، اس پر کوئی تحریر تو نہیں، لیکن کھجور کے درخت کے اندر ایک غزال بنا ھوا ھے۔ بیان کیا گیا ھے کہ یہ ساٹن اور دو سوتی کا ھے (Weibel، ۱۶۹)؛ (۱۹) ایک "دمشقی" جس پر کٹے ھوے پروں کی شکل کے پتے بنے ھیں (Schmidt : کتاب مذکور، ص ۱۰۴، شکل ۷-۸)۔

مخاطب بادشاہ ہے؛ (۱۰) ایک اور نمونے پر مچھلیاں اور ہلال بنے ہوے ہیں، اور ایک لوزی شکل کی جالی ہے، جس کے گرد باریک آرایشی نقوش کا چوکھٹا بنا ہوا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۰۴ تا ۱۰۹، شکل ۱۰ تا ۱۱)۔ یہ مملوکی پارچے عام طور پر مصر سے منسوب کیے جاتے ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں کہ مصر میں ریشمی کپڑا بننے کے کرگھے یا کارخانے موجود تھے۔ بعض نمونے شام سے البتہ منسوب کیے جا سکتے ہیں، کیونکہ اس ملک پر بھی مغلوں ھی کا تسلط تھا۔ اس زمانے کے مسائل اتنے پیچیدہ ہیں کہ ان میں چین، ایران، شام اور مصر سب ایک دوسرے میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ Falke، نے بعض پارچات کو اسپین سے منسوب کرکے اس الجھن کو اور بھی بڑھا دیا ہے، حالانکہ اس کا یہ خیال محض وہم و قیاس پر مبنی ہے، ممکن ہے مزید تفصیلی صنعتی تجزیے سے یہ گتھی بالآخر سلجھ جائے۔ بعض ”دمشقی“ ایک مرکب قسم کی ساٹن کے پارچات ہیں، جسے تانے کی دو سوتی اور صحیح دو سوتی کے درمیان گویا ایک بے قاعدہ ساٹن سمجھنا چاہیئے۔

(۱۳) تین ”چیتے“ کے نمونے۔ دو ساٹن، ایک دمشقی (۱) Falke، ۳۶۳/۳۰۳؛ (۲) Falke، ۳۶۵ / ۳۰۵؛ (۳) (Schmidt : کتاب مذکور، ص ۱۰۲ تا ۱۰۳)، اس عام ”دبستان“ سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اسلوب کے اعتبار سے سابق نمونوں سے مختلف ہیں، اور ممکن ہے کہ ان کا تعلق کسی اور شامی مرکز سے ہو۔

(۱۴) پارچہ جات کا ایک چھوٹا سا ممتاز گروہ خاص طور پر دمشق سے متعلق معلوم ہوتا ہے: (۱) سفید و سیاہ دھاریوں کی مرکب دو سوتی، جس

(یہ ایک قدیم دمشقی موضوع ہے) (نمونے ۸، ۲۹) جس میں چیتے اور غزال بھی شامل ہیں، مملوکوں کے ہلال بھی موجود ہیں اور یہ تحریر بھی ثبت ہے: ”ہمارے آقا السُّلطان الملک الناصر کا جلال قائم رہے“ (Schmidt : کتاب مذکور، ص ۱۰۹، شکل ۱۲)۔ Schmidt لکھتا ہے کہ اس تحریر سے دمشق کا تعلق ظاہر ہوتا ہے؛ (۲) ایک اور سیاہ و سفید دھاریوں والے ریشمی کپڑے پر جو ہلکا نیلا ہے، جانوروں کی ایک لڑائی میں چیتا اور غزال پھر نظر آتے ہیں اور تحریر کی پٹیوں پر ”الناصر“ لکھا ہوا ہے (وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم، فہرست، شمارہ ۹۵۹)؛ (۳) ایک پختہ رنگ کے سرخ و سفید چھپے ہوے سوتی کپڑے پر قریب قریب انھیں جانوروں کی شکلیں نمایاں ہیں (Pfister، لوحہ ۳۲ B) اور ان کے ساتھ مملوکوں کے دو سر والے عقاب کی شکل بھی ہے، جس میں قونیہ کے عقاب کی طرح پھیلی ہوئی گردنیں اور سر دکھائے گئے ہیں، لیکن آرایش کی غرض سے اس میں ”واق واق“ کے کٹاؤ بھی شامل ہیں (دیکھیے Wiet : *Soieries Persances*، لوحہ ۲۳)، اس سلسلے میں (۴ - ۶) بھی شامل ہیں (Pfister، ۳۳ C، F شاید۶)۔ ہمیں دمشق کے ریشمی نمونوں کے متعلق ہندوستان کے مطبوعہ ریکارڈ کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے (V، ۱۱، ۴)۔ (۷) علاوہ بریں مینوی نے نسخ کے اسلوب کو دیکھ کر ساٹن کے ایک سنہری اور نیلے پارچے کو دمشقی قرار دیا، جس پر یہ تحریر ثبت تھی ”ہمارے آقا السلطان الملک الناصر کا جلال قائم رہے“ (SPA، ص ۲۰۵۱، ۲۰۵۸، شمارہ لوحہ ۱۱، ۱۰۰۲A)۔ اس کپڑے کی ایک اور قسم میں متبادل پٹیوں پر خط نسخ کی تحریریں موجود ہیں، اور ایک ماہی

پر کنول، چیتے اور مملوکی واق واق کے عقاب دکھائے گئے ہیں (*Metropolitan Museum*، *Mohammadan Handbook*، ۱۹۴۴ء، ص ۲۰۰، شکل ۱۲۰).

والی صوبۂ قبچاق نے، جسے غزہ خان دمشق کا حاکم بنایا گیا تھا، "النصر" سے بغاوت کی اور ناکام رہا اور سلطان نے اس کی درخواست معافی کو قبول کر لیا (Hartmann در مقالہ دمشق، آآ لائیڈن، ۱ : ۹۰۳)۔ یہ پارچے شکست یافتہ باغی کی طرف سے بطور تحفہ پیش کیے گئے۔ ریشمی مشجّر پر اس زمانے میں "شرب" کی بافتہ پٹیاں بعض اوقات ایسے نمونے ظاہر کرتی ہیں، جن کا باہمی تعلق بالکل واضح نظر آتا ہے (*Egg. Metropolitan Handbook*، شکل ۱۸۷، وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم کی فہرست، شمارہ ۹۶۳)، لیکن یہ بات اب تک واضح نہیں ہو سکی کہ آیا یہ پارچے مصر میں تیار ہوے تھے، یا شام میں.

رنگوں کے ٹھپے کے متعدد سوتی کپڑے، جن کا مأخذ غیر یقینی ہے، مملوکوں کے اسلوب کی پیروی کرتے ہیں (مثلاً Pfister ۲۷e-F، ۲۸ d‘b، ۶ : ۳۰) (مچھلیاں اور ھلال، دیکھیے ۱۲، ۲۰)۔ ان کی تحریریں زیادہ تر اخلاق نوعیت کی ہیں، مثلاً "ہر چیز ختم ہو جاتی ہے، صبر بہترین مشیر ہے" (کتاب مذکور، لوحہ ۲۸ b-d)، لیکن کبھی کبھی ان میں شاہی پارچات کی نقل بھی کی گئی ہے، مثلاً "السطان" تحریر کر دیا گیا ہے (۲۰- ۹ d).

مملوکوں کے زمانے میں (اور شاید اس کے بعد کے زمانے میں بھی) پارچے کی ایک معمولی قسم میں دوہرے کپڑے کے کمر بند بھی تھے، جن کے تانون کے چھ رنگ ہوتے تھے اور بڑی

قسم کی چمکیلی اون" سے تیار کیے جاتے تھے (O. J. Lamm, - S. Wilkund : مصر سے بعض اونی کمر بند، *Ars Islamica*، ۶ - ۲، ۱۹۳۹ء، ص ۱۴۴)۔ Lamm کو ان کی آرایشی ترتیبوں میں "مشرق اناطولیا، قفقاز اور سب سے زیادہ ترکمان کے قالینوں" کا اثر نظر آتا ہے (ص ۱۵۰)۔ کیا ان کا تعلق "Tikka" (پاجامے کی پٹی) سے ہے، جس کے لیے آرمینیا خاص طور پر مشہور ہو چکا تھا اور الجاحظ کے زمانے (م ۲۵۷ھ/۸۶۹ء) سے اونی مال میں اکثر اس کا ذکر بھی آتا تھا۔ اس کے علاوہ آرمینیا "المرقش و القرمزی المنّیر" بھی بناتا تھا (Serjeant : *Ars Islamica*، ۱۹۴۰ء، ۹۹، ص ۹۱ تا ۹۶)۔ "منّیر" کا ترجمہ "دو بانوں کا کپڑا" کیا گیا ہے، لیکن یہ ترجمہ مبہم معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ مختلف اسالیب میں دو بانے استعمال کیے جاتے ہیں، لیکن Hava (ڈکشنری) اسے "دو دھاگوں کا کپڑا" کہتا ہے، جو دو سوتی کے لیے موزوں معلوم ہوتا ہے۔ آرمینیا کا نہایت بیش قیمت Tikka بظاہر بکری کے باریک بالوں کو قرمزی رنگ دے کر تیار کیا جاتا تھا۔ اس کا ایک نمونہ عموماً مختلف اقسام میں تیار کیا جاتا تھا، لیکن یہ غالباً بالائی مصر کی گنوارو سی نقل ہو گی، اس لیے کہ یہ بات ہمارے علم میں ہے کہ وہاں آرمینیا کے اعلٰی درجے کے پارچوں کی نقل کی جاتی تھی۔ اعلٰی درجے کا ارمنی نمونہ مشرق اناطولیا کے اسلوبی عناصر سے ضرور مطابقت رکھتا ہوگا۔ یہ مفروضہ اِس لحاظ سے اہم ہے کہ اس سے "منّیر" کے متعلق کوئی واضح ثبوت ملنے کا امکان ہے.

اندلس :

مسلمانوں کے ورود سے پہلے ہسپانیہ میں فن کارانہ پارچہ بافی کا کوئی سراغ نہیں ملتا

۱۹۲۴، ص ۵۶) وہاں یہ صنعت مسلمانوں کی فتح کے کوئی ایک صدی بعد پیدا ہوئی جب عبدالرحمان ثانی (۲۰۶ھ / ۸۲۱ء تا ۲۳۸ھ/۸۵۲ء) نے قرطبہ میں ایک ”طراز“ کا افتتاح کیا (ابن اظہری، ۲ : ۹۳ ؛ Serjeant، ۱۵، ص ۲۹) - اس بیان میں یقیناً ایسا کتانی کپڑا تیار کرنے والے کارخانے کی طرف اشارہ ہے، جس پر مشجّر کی بنائی سے آرایش کی جاتی تھی؛ اس لیے کہ السیوطی: تاریخ الخلفاء (ترجمہ Jarret، ص ۵۴۷ ؛ Serjeant، بمحل مذکور) میں لکھتا ہے کہ عبدالرحمٰن نے زرکار کپڑوں کو رواج دیا - قرطبہ میں ۳۶۷ھ/۹۷۸ء میں نرم کتان کے ملبوسات اور خلعت تیار ہوتے تھے (ابن حَوْقَل، ص ۱۱۱ تا ۱۱۳ ؛ Serjeant، ۱۷ : ۳۳) - ویٹیکن (Vatican) میں پوپ گربگوری (Gregory) چہارم (۲۱۲ تا ۲۲۹ھ/۸۲۷ تا ۸۴۴ء) کے زمانے میں چودہ ہسپانوی پردے تھے، جن پر نقری کشیدہ کاری تھی (Francisque-Mischael، ۱ : ۲۸۶) - غالباً ہسپانیہ میں قصب ؟ (V، B) بھی بنایا جاتا تھا .

اندلس سے تعلق رکھنے والا قدیم ترین پارچہ جو محفوظ ہے، وہ ہشام ثانی (۳۶۵ تا ۴۰۴ھ/۹۷۸ تا ۱۰۰۳ء) کا ”نقاب“ ہے - (میڈرڈ ہسٹاریکل اکیڈمی) - یہ ایک کتانی کپڑا ہے، جس پر ریشم اور سونے کے مشجّر کی تہری پٹیاں ہیں اور مرکز میں ہشت گوشہ دائرے ہیں، جن میں کسی حیوان، پرندے یا انسان کی بھدی سی شکل بنی ہوئی ہے (یہ فاطمی اسلوب ہے) جس کے دونوں پہلوؤں میں اونچے اونچے کٹے پھٹے بھدے کوفی حروف درج ہیں، جن میں ہشام کو دعا دی گئی ہے (Glück Diez : *Die Kuhst des Islam*، ص ۳۵۵) .

اس دوران میں اندلس میں

تیار ہو رہا تھا (Djaliz، م ۲۵۷ھ/ ۸۶۹ء : *Rev. de l' Acad. de Damas*، ۱۲ : ۳۳۹ ؛ Serjeant، ۱۲، ص ۹۶) اور بعض دوسرے رنگ بھی بنائے جا رہے تھے نیز کپاس بھی پیدا کی جا رہی تھی - اشبیلیہ مین طراز کے کارخانے تھے (ابن اَظْہَری، ۲ : ۱۳۰ ؛ Serjeant، ۱۷ : ۳۳) اور قرطبہ میں بھی دونوں قسم کے ریشم یعنی ”خَزّ“ اور ”قزّ“ (کچا ریشم) تیار ہوتے تھے - طراز کے پارچے اندلس سے مصر، بلکہ خراسان تک پہنچ گئے (ابن حَوْقَل، ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳ ؛ Serjeant، ۲۷ : ۲۹، ۳۳) - الادریسی (۲ : ۴۳، ۵۰) لکھتا ہے کہ صرف جیان Jaen میں تین سو دیہات ریشم تیار کر رہے تھے - المریہ Almeria میں اسقلاطون، اصفہانی، مرجانی (مونگے کے رنگ کا) ریشم بنتا تھا نیز پھولدار نقاب اور پرتکلف اور دبیز ملبوسات تیار کیے جاتے تھے - عتابی attabe (J - V) اور دوسرے پارچہ جات بھی بنتے تھے - اس صدی میں ہسپانیہ سینٹ ڈیمیٹریوس St. Demetrius کے میلے میں جو نہایت نفیس تھیسیلونیکا Thessalonica، میں ہوتا تھا "tapis brodes" (nappes d' autel = مشجّر بافتہ تزئین ؟) بھیجا کرتا تھا (Heyd : *Dialogue de Timarios*، ۱ : ۲۴۴) .

ابن سعید (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) لکھتا ہے کہ المریہ؛ مرسیہ اور ملاغہ، جہاں طراز کا ایک کارخانہ بھی تھا (یاقوت، ۱ : ۲۷۵) زرکار وشّی (مضحّہ) کی صنعت کے لیے مشہور تھے، اور ریشمی ملبوسات اور چار خانے کے کپڑے غرناطہ اور بسطہ میں تیار کیے تھے (بحوالہ المقری ؛ Serjeant، ۱۷ : ۳۸) جس میں کمخاب کی جانمازوں کا بھی ایک طراز موجود تھا (یاقوت، ۱ : ۲۴ ؛ Himyasi، ص ۸۵ ؛ Serjeant، ۱۷، ۳۶) .

قدیم ترین ریشمی پارچات ہمارے علم میں ہیں، وہ ساتویں صدی ہجری/تیرھویں عیسوی کے وسط سے لے کر آٹھویں صدی ہجری/چودھویں عیسوی کے اوائل تک کے ہیں ۔ صنعتی اور اسلوبی فرق و اختلاف کے اعتبار سے ان کو دو زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے : اول، مرکب کپڑے جن میں اندرونی تانے کے جوڑے ہیں، اور بعض ہندسی نقشے زیادہ ترکاشی کاری کے نمونوں سے اخذ کرکے بنائے گئے ہیں، دوم اندرونی بانے کی مرکب دو سوتیاں جن پر جانوروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں ۔

مرکب کپڑوں کے زمرے میں (۱) انفنٹ ڈان فلپ Infante don Pelipe (م ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ء) کی بیوی ڈونا لیونر Dona Leonor (Weibel، ص ۸۵) کی عبا پر، جو وِلَسرگس Villasargas کے مقام پر ان کی قبروں سے ملی ہے، ایک حصے میں صلیب و ستارہ کے ٹائلوں کا نقشہ موجود ہے، جس پر برگی آرایش کی گئی ہے ۔ خشتی نمونے کے مربع ٹائل اسی زمانے کے (۲) ایک ریشمی کپڑے پر (Weibel، ۹۷) جو لاردہ Lerid سے ملا ہے اور جسے بغیر کسی سبب کے قدیم افسانوی شخصیت سَن ولیرو "San Valero" سے منسوب و متعلق کیا گیا ہے، ٹائلوں کا ایک مجموعہ دکھایا گیا ہے، جس میں آرائش کے طور پر صلیب و ستارہ کی وحدتیں مخلوط ہیں اور متبادل قطاروں میں ٹائلوں پر آٹھ پنکھڑیوں کے گلاب، دو ایک دوسرے کو کاٹنے والے چوگوشوں سے بنے ہوئے ہیں، جو ایک سادہ سے مرکزی گلاب سے واضح اور معین کیے گیے ہیں اور خاکے میں ایک ہشت گوشہ دائرے کی صورت رکھتے ہیں ۔ یہ ہسپانیہ کے پارچہ‌جاتی اسلوب کا معیاری نمونہ ہے ۔ ڈونا لیونر Dana Leonor کی عبا کی زمین ٹائلوں

گوشہ دائرے کو ایک چارگوشہ ستارے سے مخلوط کر دیا گیا ہے ۔ اسی قسم کے نقشے (۳) انفنٹ Infante کی قبا (Weibel، ۸۲) پر ملتے ہیں اور جس کا ہشت گوشہ ستاروں کے خاکے مسلسل زنجیرے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، وہاں ہندسی اشکال پیدا ہوتی جاتی ہیں ۔ اسی طرح (۴) اس کی عبا پر صلیب و ستارہ کے ٹائل ایک ہمہ‌گیر نقشے کی صورت میں موجود ہیں (A. Springer : *Hand buck der Kunot geschiohte*، ۶ : ۱۹۱۴ء، شکل ۵۱۵)؛ اسی طرح (۵) سن ولیرو San Valero کے مسالے سے بنے ہوئے ایک ریشمی اور زرکار مشجّر پر (Weibel، ص ۷۷) پٹیوں کی شکل میں ہشت‌گوشہ ستاروں کے زنجیرے کی قطار ہے ۔

مربع ٹائلوں کی ایک اور سادہ ترقی یافتہ صورت سن ولیرو San Valaro کے ایک اور پارچے (۶) پر نظر آتی ہے (Weibel، ۱۸۰) ۔ یہ ایک مربع اور پٹی دار جالی ہے جس کے چوکھٹے کے درمیان ایک ہشت‌گوشہ دائرہ ایک دوسرے کو کاٹنے والے چوگوشوں سے بنا ہے؛ (۷) ایک اور ریشمی پارچہ ہے جس کی زمین پر ہلکی اور گہری کیکری دار دھاریاں بنی ہوئی ہیں ۔ یہ ارغون (Aragon) کی ڈونا لیونر Dona Leonor سے ملا ہے ۔ اس سلسلے کا ایک اور پارچہ Las Huelgas, Burges کے مقبروں سے ملا ہے (M. Gomez Moreno : *El Panteon Real de las Huelgas de Burges*، میڈرڈ ۱۹۴۶ء) ۔ اس پر دو جسامتوں کے ہشت‌گوشہ ٹائلوں کا ایک عریض حاشیہ بنا ہوا ہے، جس کی خالی جگہوں کو پر کرنے کے لیے چتیاں لگائی گئی ہیں (Pijoan : *Summa Artis*، ۱۲، شکل ۸۳۹) ۔

ٹائلوں کے نقشوں کے اس ملتے جلتے ذخیرے اور اس سے ماخوذ ہندسی اشکال اور مرکب

ہوتا، جن میں جانور خصوصاً استادہ، اگلی ٹانگیں اٹھائے ہوئے، ایک طرف کو پہرہ دارانہ انداز سے دیکھتے ہوئے شیر ببر دائروں میں جوڑوں کی صورت میں بنائے گئے ہیں اور ان کے ساتھ پرندے یا گریفین ثانوی عنصر کے طور پر موجود ہیں۔ پرندے، خصوصاً آمنے سامنے بیٹھے اور گردلیں اٹھائے ہوئے شاہین، ایک جالی کے آس پاس دکھائے گئے ہیں۔ یہ نقشے سن ولیرو San Valero کی کلیسیائی عبا کی جھالر پر بھی نظر آتے ہیں (Wieble، ۸۱): (۸) اس نمونے کے متعدد پارچات Las Huelgas کے مقام پر مقبروں میں ملے ہیں جن کا زمانہ ۶۴۰ھ سے ۶۷۲ھ/۱۲۲۱ تا ۱۲۴۲ء تک بتایا جاتا ہے؛ (۹) اسی طرح قشتالہ کے الفانسو Alphonse دھم (۶۵۰ - ۶۸۳ھ/۱۲۵۲ - ۱۲۸۴ء) کے بڑے بیٹے فرنندو Fernando de la Cerda (Pijoan : کتاب مذکور، شکل ۸۳۶) کی قبر سے، جو اپنے باپ سے پہلے فوت ہو گیا تھا، جو پارچہ دستیاب ہوا ہے اس پر ایسے دائرے موجود ہیں جن کے اندر شیر ببر ایک پام کے دائیں بائیں کھڑے ہیں اور یہ دائرے عمودی محور پر ایسے دائروں کے ساتھ ملے ہوئے ہیں جن کے اندر گلاب کے پھول بنے ہوئے ہیں۔ افقی محور کے دائروں کے اندر استادہ پہرہ دار شاہین ہیں اور خلائی فاصلے طاؤس بنا کر پر کیے گئے ہیں.

اس قسم کے پارچات کے مزید نمونے، جنھیں Falke نے کسی ثبوت کے بغیر Regensburg سے منسوب کیا ہے، فرانس اور جرمنی وغیرہ میں بھی ملے ہیں (Falke، ۳۰۸ - ۳۱۲/ ۲۵۴-۲۵۸)۔ فلمنگ Flemming (Textile Kunste، ص ۱۰۱) کا اندازہ ہے کہ ان میں سے بعض ریجنسبرگ Regensburg سے تعلق نہیں رکھتے۔ مس ٹاؤن سینڈ گیرٹروڈ Miss Gertrude Townsend نے یہ بتا کر کہ سن ولیرو San Valero کی کلیسیائی قبا Regensburg کے اسلوب فن سے تعلق رکھتی ہے، Falke کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کیا کہ وہ ہسپانوی ہے۔ Las Huelgas کے سلسلے کے پارچات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ پارچوں کا یہ پورا گروہ اپنی اصل کے اعتبار سے ہسپانوی ہے: (۱۰) ڈوسلڈارف کے ایک پارچے پر (Falke، ۳۱۶/ ۲۶۳) استادہ شاہین موجود ہیں، جو ایک نکیلی محراب کے اندر پٹی دار جالی میں انار کے پنکھوں سے متبادل ہیں۔ دوسرے پارچوں میں شیر ببر، پرندے، گریفن اور ایک میں عقاب بھی موجود ہے.

یوں گویا پارچات کی یہ دونوں قسمیں، یعنی ٹائلوں کے ہندسی نمونوں والے مرکب کپڑے اور جانوروں کی تصاویر والی مرکب دو سوتیاں بیّن طور پر ایک دوسرے سے الگ معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے درمیان ایک قدر مشترک بھی ہے جس سے ایک لاینحل مسئلے کے حل کا سراغ بھی ملتا ہے۔ ہسپانیہ میں نقشیں ریشمی کپڑے کے بافندے کہاں سے آئے؟ یہ قدر مشترک ایک (۱۱) ریشمی پارچہ ہے جو سن ولیرو San Valero کی ایک مذہبی وردی کے ساتھ سلا ہوا ہے اور مرکب کپڑوں کی مخصوص صورت رکھتا ہے۔ اس پر صلیب و ستارہ کا ٹائلی نمونہ بنا ہوا ہے، جو نیلا اور زرکار ہے۔ صلیب پر پتوں کی آرایش ہے اور ستاروں پر اگلی ٹانگوں پر کھڑے ہوئے پہرے دار شیروں کے جوڑے ہیں۔ اسلوب فن اور ٹائلوں کی اسکیم قسم اول سے تعلق رکھتی ہے اور جانوروں کا موضوع قسم دوم سے.

گویا یہ امر واضح ہے کہ پارچوں کے یہ دونوں گروہ ایک ہی جڑ سے اگے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ وہ جڑ کہاں سے شروع ہوئی ؟

لمبوترے اور استادہ شیر ببر تو کیقباد قونیہ کے ریشمی پارچہ (V، ۵۰/۱۰، ۱) کی نمایاں خصوصیات ہیں اور نیلے ٹائل اور سنہری برگی آرائش ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں قونیہ کے فن کی خصوصیت تھی (دیکھیے Sarre قونیہ، لوحہ ۷)۔ تقریباً اسی قسم کے لمبوترے اور ایستادہ پھرہ دار شیر ببر دیار بکر میں بھی نظر آتے ہیں (V، XII : ۳، ۵ اوپر کی طرف) قونیہ اور دیار بکر دونوں میں، مرکب کپڑے کی یہ صورت (جسے بظاہر شام اور ایران مدتوں پہلے ترک چکے تھے) اور مرکب دوسوتی استعمال کی جاتی تھی۔ گلاب کا پھول جو ہسپانوی دوسوتی کے سلسلے میں نمایاں نظر آتا ہے (۱۵، ۹)، قونیہ (۵۰، ۱۰، ۱، ۳) اور دیار بکر (ایم ۱۱، ۳، ۶) میں بھی اتنا ہی نمایاں ہے اور ڈوسلڈارف کے ہسپانوی پارچے کی طرح یہاں بھی نکیلی محراب کی پٹی دار جالی کے اندر نظر آتا ہے۔ ایک ہسپانوی Regensburg (Quondom) دو سوتی پر ایک سر والا ایک عقاب (Falke، ۳۰۹/۲۵۵) بنا ہوا ہے، لیکن دیار بکر کے عقاب کی طرح واضح طور پر اس کے تین ناخن ہیں۔ یہ ایک سر اور تین ناخنوں والا عقاب ایک رنگین چھپے ہوے سوتی کپڑے پر بھی ملتا ہے (Pfister، ۷۲b) جہاں وہ ایک طاؤس کے ساتھ متبادل ہے، اور تقریباً اس قسم کا ہے جیسا ڈان فرننڈو Don Fernando کے کفن پر منقوش تھا۔ (۹/۱۵) چھپائی میں طاؤس اس طاؤس سے بہت مشابہ ہے جو "بوسٹن طرسوس" کی زردوزی (دیکھیے V، اوپر کی طرف سے ۷، ۵، ۶) پر بنا ہوا ہے۔ اس سے ایشیاے کوچک کے تعلق اور ربط کا ایک اور ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ آخر میں چوڑی چوڑی ہلکی ایشیاے کوچک ہی کی نقل معلوم ہوتی ہیں (V، E ۶، ۵؛ نیز R پیرا ۹) نیز عثمانی ترکوں کے ریشمی پارچہ جات کے نمونوں میں (دیکھیے V اوپر کی طرف سے R پیرا ۶، ۷)۔ اسی ترکیب کی ایک ارتقائی صورت نظر آتی ہے (۱۲، ۲) ممکن ہے کہ یہ ایشیاے کوچک ہی کی روایات کا حصہ ہوا۔

کیقباد (۶۱۶ تا ۶۳۳ھ/۱۲۱۹ تا ۱۲۳۶ء) جب قسطنطنیہ میں جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہا تھا تو اس نے مغربیوں سے تعلقات پیدا کر لیے اور جب دوبارہ برسراقتدار آیا تو اس نے وینس اور جنیوا کے لوگوں کو قونیہ میں اپنے تجارتی دفتر کھولنے کی اجازت دے دی (Sarre : کتاب مذکور، ص ۶)۔

معلوم ہوتا ہے کہ کرگون پر نقشیں ریشم بُننے والے، جنھوں نے ہسپانیہ میں مرکب کپڑے اور مرکب دو سوتی کے اسالیب فن رائج کیے، ایشیاے کوچک سے یہاں آئے اور قونیہ کے یورپی تاجروں (غالباً اہل وینس) کی وساطت سے مغرب میں منتقل ہو گئے، اس لیے کہ کم سے کم ایک ریشمی پارچے کو جو معاصر فہرستوں میں (Falke، ۳۰۷/۲۵۳) وینس سے منسوب ہے، Regensburg، یعنی ہسپانوی دو سوتی کے زمرے میں شامل کیا گیا ہے گویا ایشاے کوچک اور ہسپانیہ کے درمیان وینس ایک درمیانی منزل کی حیثیت رکھتا تھا۔

مزید برآں اس مآخذ کے پیچھے ایک اور گزرا ہوا مرحلہ بھی جھانکتا ہوا نظر آتا ہے۔ بویہی (Buyid) ایران میں بھی مرکب کپڑے کی یہ پرانی شکل اور مرکب دو سوتی استعمال ہوتی تھی اور سامانیوں کے فن، یعنی جانوروں کو جوڑوں کی صورت میں بنانے کو ترجیح دی جاتی تھی۔

تھے - جن کی دُمیں باھم مل کر ڈھال کی صورت اختیار کر لیتی تھیں - دیار بکر کے محرابی دھاریوں کے نقشے میں سب سے ممتاز شکل یہی تھی (M، ۱۱، ۸)- ڈوسلڈارف کے ھسپانوی پارچہ (Falke، ۲۶۲/۳۱۶) پر پنکھے کی شکل ایک ایرانی موضوع ھے، خصوصاً بحیرہ خزر کے صوبوں سے مخصوص ھے (*Needle & Bobbin* : Ackerman، *Bulletin*، ص ۳۹) - معلوم ھوتا ھے کہ ریشے بننے والے کاریگر ایران میں ساحل خزر سے ترک وطن کرکے دیار بکر گئے اور وھاں سے قولیہ پہنچے - پھر دیار بکر اور قونیہ کے کاریگر وینس گئے اور وھاں سے ھسپانیہ پہنچ گئے.

کیا ھندسی زنجیر کا اسلوب، جیسا کہ عام طور سے سمجھا جاتا ھے، ھسپانیہ ھی میں پیدا ھوا تھا اور صرف مغرب ھی کا شرمندۂ احسان تھا؟ ممکن ھے ایسا ھو، لیکن اسی قسم کا اسلوب پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی میں رونما ھوا (دیکھیے، مثلاً *SPA*، لوحہ ۹۶، ۹۷)- ایران قرآن مجید کی تزئین و آرایش کے سلسلے میں بہت زیادہ ترقی کر چکا تھا اور جب اس قسم کے زنجیرے کے کام کے ریشمی پارچات ھسپانیہ کے کرگھوں پر بنے جا رھے تھے ایران میں ان سے بھی زیادہ نفیس اور جدید باریکیاں پیدا کی جا رھی تھیں، نہ صرف قلم سے (*SPA*، لوحہ ۹۳۳)، بلکہ ابھرواں استرکاری کی صورت میں بھی (*SPA*، لوحہ ۵۷۵).

ھسپانیہ سے تعلق رکھنے والے مرکب کپڑوں کا گروہ یقیناً کسی مسلم مرکز سے تعلق رکھتا ھے، کیونکہ Don Felipe (۱۵، ۳) اور Dona Leonor (۱۵، ۱) اور ارغون Aragon کی Dona Leonor (۷، A، ۷) کے کفن، جو Las Huelgas سے

میں "بَرَکہ" موجود ھے، جسے خار دار جھاڑیوں کے نقوش سے آراستہ کیا گیا ھے، لیکن چونکہ بہت سی دوسوتیوں پر، جن میں (۱۲) San Cugatdel Velles کے پادری Arnoldo Biura (م ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) کی قبا بھی شامل ھے (Falke، ۲۵۹/۳۱۳؛ Weibel، ۱۸۹)، مصنوعی سی عربی تحریریں موجود ھیں، اس لیے Qomez Mareno نے پارچات کے اس گروہ کو کسی شمالی، یعنی ھسپانوی عیسائیوں کے، مرکز سے منسوب کیا ھے (Shepherd-Cleveland، بلیٹن، ۶، ۱، ص ۱۱۲ - مشروط طور پر تائید میں)، لیکن دونوں گروہ ایک ھی مشترک اصل سے پیدا ھوے ھیں، جیسا کہ San Valero کے پارچے سے ظاھر ھوتا ھے، اس لیے Qomez Mareno کا یہ خیال بعید از قیاس ھے - علاوہ بریں مسلم ملکوں میں مسلمانوں کے بنائے ھوے لاتعداد فن پاروں پر بھی بے معنی اور مصنوعی سی تحریریں موجود ھیں - مزید برآں (۱۳) صلیب و ستارہ نما ٹائل کا نقشہ ایک مخصوص دوسوتی میں برابر ملتا ھے، جس میں گھٹیا سے دو دو اندرونی تانے ھیں اور ستارے ایک سر والے نمایاں عقاب کے گرد بنے ھوے ھیں (Falke، ۲۲۰/۲۷۳) - آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی کی Buira قبا ایک گھٹیا قسم کی چیز ھے - ایک اور پارچے (۱۴) کا بھی یہی حال ھے - یہ دوسوتی کے اسلوب فن کا ایک نہایت مخصوص نمونہ ھے - اس میں بھی وھی شیر ببر ھیں جو ترچھی اور مربع پٹیوں والی جالی میں ایک سر والے نمایاں عقاب سے متبادل ھیں (Falke، ۲۱۸/۲۸۱)- آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی میں ابن الخطیب لکھتا ھے کہ المریة میں پارچہ باف کے دوسرے وسائل کے علاوہ (دیکھیے نیچے) ایک ھزار کرگھے ایسے

بعض نقشین ریشمی پارچات تیار کرتے ہیں ۔ ایک ریشمی پارچہ اس کاریگر کا بنایا ہوا، جس نے Don Fernando کا کفن تیار کیا تھا، Das Auelgas کی خانقاہ میں San Fernando کے حجرے میں ملا تھا ۔ اس کا خاکہ بھی ویسا ہی ہے اور اس پر بنے ہوے طاؤس بھی قریب قریب ویسے ہی ہیں، لیکن زنجیر نما دائروں میں عربی کی تحریریں ثبت ہیں ۔ L.T. Balbas نے بظاہر، پارچہ باف کے مآخذ سے قطع نظر کرکے، اسے ایک مسلمان اندلسی کاریگر سے منسوب کیا ہے ۔ وہاں ایک دوسرے پارچے پر (اس پورے علاقے میں اپنی قسم کے صرف دو ہی نمونے تھے) ایک سر والا نمایاں عقاب دکھایا گیا ہے، جو رنگین چھپے ہوے سوتی کپڑے سے قریب قریب ملتا جلتا ہے ۔ اس پر نصف درجن کے قریب دوسرے جانور بھی موجود ہیں، جن سے اس اسلوب کے متعلق ہماری معلومات میں اضافہ ہوتا ہے (*Ars Islamica*، ۱۹۵۱، ص ۱۸۲، شکل ۲۷، ۸، مقابل ص ۹۷) .

ریشمی پارچات کے بعض منتشر اور مختلف نمونوں میں، جو یقینی طور پر ہسپانوی اور اسی صدی کے ہیں، مندرجہ ذیل پارچے شامل ہیں: (۱۵) Vilacargas کے مقام پر واقع Don Felipe کی قبر سے ایک ریشمی پارچہ دستیاب ہوا ہے، جس پر عمدہ کپڑے کی چوڑی پٹیوں کو زرد تانون پر نیلا رنگ دیا گیا تھا اور اس پر زنجیرہ دار چتیاں بنی ہوئی تھیں، جو ذرا تنگ نسجی پٹیوں سے متبادل تھیں جن پر "الحمداللہ" لکھا ہوا تھا ۔ ان کے کناروں پر کیکری دار فیتے لگائے گئے تھے (Weibel، ۸۹)؛ ایک پارچہ اور ہے (۱۶) جو غالباً Quandom Regensburg کے Los Huelgas گروہ سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس پر ایک مربع جالی بنی اور کسی قدر بھدے گریفن کے جوڑے بنے ہوے ہیں اور ہشت گوشہ حلقے ایک دوسرے کو کاٹنے والے چوگوشوں کو ملا کر بنائے گئے ہیں (Kendrick : *Castalogue*، ص ۶۱ شمارہ ۹۹، لوحہ ۱۸)؛ یہی جانور اور بھی زیادہ بھدے (۱۷) ایک سنہری زمین کے مرکب کپڑے پر بنے ہوے ہیں جس پر چتیوں کی جالی ایک دوہری پٹی سے نمایاں ہے، جس کے نصف حصے پر نازک کوفی حروف میں "کامل برکت اور فتح" کے الفاظ ثبت ہیں ۔ ایک متبادل اکائی جس پر طاؤسوں کے جوڑے ہیں اور ایک حاشیہ ہے جس پر "الرحمان" لکھا ہوا ہے (Kendrick : کتاب مذکور، ص ۶۱، شمارہ ۹۸۹، لوحہ ۲۰) .

ابن الخطیب لکھتا ہے کہ ملاغہ میں تصویردار ریشمی کپڑے بنتے تھے، جن کا حاشیہ طراز کا ہوتا تھا ۔ المقری لکھتا ہے کہ ان پر نہایت عمدہ قسم کی تصاویر ہوتی تھیں اور ان کی قیمت "ہزاروں" تک پہنچتی تھی (Serjeant، ۱۷، ۳۹) ۔ ہسپانیہ کے ریشمی پارچات کے ایک نمایاں گروہ کو (*XVI*)، جس میں ایک مشجّر پارچہ ہے اور دوسرے مرکب کپڑوں کو، اسلوب کے اعتبار سے بجائے خود ایک "نوع" کہا جا سکتا ہے (۱-۳) ۔ اس پر بعض شخصیتوں کی تصویریں تھیں، جو زانو بہ زانو ایک دوسرے کے سامنے بیٹھے شراب پیتے یا ساز بجاتے دکھائے گئے ہیں اور یہ سب چیزیں ایک دائرے کے اندر بنی ہوئی ہیں (Weibel، ۷۴ - ۷۶)؛ لیکن یہ نقاشی بالکل بے جان قسم کی ہوتی تھی .

ہسپانوی کپڑے عام طور سے مسالے کے اعتبار سے تو بہت پرتکلف ہوتے تھے، لیکن اگر ان کا مقابلہ اس زمانے کے مشرق قریب کی صنعت

آرایشی اور جمالیاتی اثرات اور ان کے پیمانوں سے پتا چلتا ہے کہ یادگاری قسم کے ریشمی پارچات انطاکیہ اور بغداد سے کیوں درآمد کیے جاتے تھے۔ مشرق قریب کے مقابلے میں ان کا گھٹیا پن ناگریز تھا ، اس لیے کہ اس فن کی جڑیں کسی خاص سر زمین میں جاگزین نہیں تھیں اور نہ اس کی کوئی مقامی روایات تھیں۔ صنعتی اعتبار سے بھی اور نظریاتی حیثیت سے بھی یہ دوسری جگہ سے لا کر لگایا ہوا پودا تھا۔ ہسپانیہ میں اس فن کے اندر وہ عظمت اور گہرائی مفقود تھی جو مشرق قریب کو تین چار ہزار سال کے مذہبی ارتقا کے دوران میں گویا ورثے میں ملی تھی۔ فنی اعتبار سے یہ حقیقت بھی اہم ہے کہ ہسپانیہ کے نمونوں میں خلا کے موضوعات شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں .

اس کے باوجود ابن الخطیب کا دعوٰی یہ ہے کہ اس کے زمانے میں المریہ کے ریشمی اور دوسرے پارچے ساری دنیا کے کپڑوں کے مقابلے میں بہتر و برتر تھے ، خصوصاً اس کا دیباج جو ریشمی پارچوں کی بہت عمدہ اور پائیدار قسم تھی (غالباً Moire سے قابل تبدیلی، ۷)۔ یہاں کے طراز کا مسالہ بھی بے نظیر تھا ۔ ایک ہزار کرگھے اسقلاطون تیار کرتے تھے، ایک ہزار بافندے علی الترّتیب جرجانی اور اصفہانی قسم کے ملبوسات پر اور عتبی Attabi پردوں کے "دمشقی" کپڑوں اور عورتوں کے شوخ رنگ رمالوں پر کام کرتے تھے (Francique Michael، ۱ : ۲۸۴)۔ Himyari لکھتا ہے کہ ریشمی سوتی اور کتانی کپڑے سیرالوادا کے قصبوں میں بنائے جاتے تھے۔ بلنسیہ ایک زوال پذیر مرکز تھا اور Finana میں ریشم کے کپڑوں کی پرورش ہوتی تھی اور نفیس کمخوابیں تیار کی جاتی تھیں (Serjeant، جو خاصا بڑا ہے، ان دعووں کی تائید نہیں ہوتی۔ سب سے زیادہ کامیاب نمونے (۱، ۲) پٹی دار ریشمی کپڑے ہیں جن پر بڑے پیمانے کی نسجی آرایش پرتکلف کشاؤ کے کام سے متبادل ہے (Shepherd : *Cooper Union Chronicle* ، ۱۹۴۳ء، ص ۳۵۳، ۳۹۴)۔ پرانی وضع کے مخصوص نقش و نگار، مثلاً چوگوشوں کے ایک دوسرے کو کاٹنے والے جوڑے ہشت گوشہ ستارے ، آٹھ پنکھڑیوں کے گلاب ، سب ایک جگہ جمع کر دیے گئے ہیں (۳ ، ۴) (ص ۳۸۴، ۸)؛ (۵) مغل چینی اسلوب کے پام اور نقابتی اجزا بھی یکجا کیے گئے ہیں (Falke ۳۷۰/۳۱۰)۔ ایک دلچسپ اور بار بار نظر آنے والی خصوصیت یہ ہے کہ متقابل و متضاد رنگوں، مثلاً سیاہ و سفید زینہ دار اہرام کے مساوی نقوش کی مشہور الحمرائی پٹی بنی ہوئی ہے؛ (۶) ایک قسم کی الحمرائی نیم جالی دار "اندھی محراب" کو، جس کے اندر گندھے ہوئے کوفی حروف نمایاں ہیں ، عجیب طریقے پر ترمیم کرکے ایک بہت بڑی کھپریل کی صورت دے دی گئی ہے (Weibel ، ۸۸)۔ یہ مرکب کپڑا (لیکن تانے کی دو سوتی) اور ساٹن بھی عام ہیں .

نویں صدی ہجری/پندرھویں عیسوی تک ہندسی نقوش اور ٹائلوں کے شوخ رنگ کے سبز ، سرخ ، زرد اور سفید نقشے عام نظر آتے ہیں۔ ان مرکب پارچات کی خاصی مقدار شمالی افریقہ میں موجودہ زمانے تک بنائی جاتی رہی ہے (Weibel ، ۸۹تا۹۱)، جو خوبصورت ہیں، لیکن ان کا اسلوب نہایت پیچیدہ ہے ۔ اس سے بہت پہلے ہسپانیہ میں مسلمانوں کی سلطنت ۱۴۹۲ء ہی میں ختم ہو چکی تھی .

صقلیہ :

ہے۔ اس کا زمانہ زیادہ سے زیادہ ۲۰۵ تا ۴۶۴ھ/ ۸۳۰ تا ۱۰۷۱ء اور اگر زیادہ احتیاط سے حساب لگایا جائے تو ۳۰۰ تا ۴۶۴ھ/۹۱۲ تا ۱۰۷۱ء تھا۔ ایک قسم کا طراز، کارخانے کا بنا ہوا کتانی کپڑا، جو نفیس وارزاں "غف بافتہ" اور "نہایت نفیس" مشہور تھا اور جس میں بعض اوقات منقش حاشیے ہوتے تھے (ابن حَوقَل، ص ۱۱۹؛ المقدسی؛ ناصر خسرو؛ Serjeant، ۱۹، ص ۵۵)۔ الحاکم (۳۸۳ تا ۴۰۶ھ/۹۹۷ تا ۱۰۲۱ء) کی ایک بہن نے اپنی موت کے وقت صقلیہ کے کپڑے کے تیس ہزار ٹکڑے چھوڑے تھے (Lane Poole، قاہرہ، ص ۱۳۳) جو غالباً کتانی طراز کے تھے۔ نیز چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے اونی اور بکری کے بالوں کے کپڑے بنے جاتے تھے (ابن حَوقَل، ص ۱۳۱) اور دھاری دار ریشمی کپڑے بھی بنائے جاتے تھے، جن میں سے بعض بیش قیمت قسم کے تھے (ناصر خسرو، ص ۱۲۲)۔ "ابراھیم بن خلف الدّیباجی" کی لوح مزار، بتاریخ ۴۶۴ھ/۱۰۷۲ء سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ دھاری دار ریشمی پارچے بعض اوقات Moire ہوتے تھے (Day بحوالہ Repertoire، ج ۷، شمارہ ۲۶۷۴: *Ars Orientalis*، ۱ : ۲۴۳؛ نقش بافتہ نہیں، جیسے کہ اس میں بیان کیا گیا ہے، دیکھیے *V*، 'B' پیرا ۱۲)، لیکن ممکن ہے یہ شخص کسی بیرونی ملک سے آیا ہوا مسافر ہی ہو۔ جب پانچویں صدی ہجری/گیارھویں عیسوی کے اواخر میں پلرمو کے ایک عرب امیر نے Robert Guiscard کو تحفہ بھیجنا چاہا تو اس نے اس مقصد کے لیے ہسپانوی ریشمی پارچات ہی منتخب کیے (Francisque Michel، ۱ : ۷۷)۔ Otto Von Freisingen لکھتا ہے کہ صقلیہ کا پہلا ۱۱۵۴ء) ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں کورنتھ Corinth، تھیبز Thebes اور ایتھنز Athens سے (Fischbach، ص ۷۰) ریشمی پارچہ بافوں کو صقلیہ میں لایا اور نصف صدی بعد Niketas Chomates کا بیان ہے کہ زربفت بنانے والے انھیں بافندوں کی اولاد سے تھے (C. de Linas : *Vetements Sacerdotaux*، ص ۴۵)۔ ۵۷۰/۱۱۵۴ء میں صقلیہ میں خاص مقدار میں ریشمی کپڑا بنتا تھا (الادریسی؛ Francisque Michel، ص ۶، شمارہ ۴)۔ ایک سادہ کم وزن ریشمی کپڑا، جو Cendal کہلاتا تھا، بنا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۱۲) اور ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی میں کمخواب بھی تیار ہوتا تھا (Gay، ۱ : ۱۳۳)۔ ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء میں Hugo Falcandus نے شاہی کارخانوں کا ذکر کیا ہے (Kleinodion، ۱، ص ۳۶)۔ ایک ایسے ہی کارخانے کا ایک پارچہ، جس پر کچھ عبارت لکھی ہوئی ہے، ہمارے علم میں ہے (Falke، ۱۹۳/ ۱۵۰) اور چند دیگر پارچے عام طور پر فنّی اور صنعتی اعتبار سے (غیر شائع شدہ) یقین کے ساتھ نارمنوں کے صقلیہ سے منسوب کیے جا سکتے ہیں، لیکن مسلمانوں کے صقلیہ سے نہیں۔ تاہم نارمن بادشاہوں کے محلوں میں جو زردوزی کے کارخانے تھے، ان میں مسلمان ملازم تھے: ابن جبیر نے ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء میں یحیٰی نامی ایک شخص کا ذکر کیا ہے (Bock، ص ۳۷)۔ دو ملبوسات پر عربی اور لاطینی حروف ثبت ہیں اور نمونوں میں مشرق قریب کے قدیم موضوعات شامل ہیں۔ ان کا منبت کاری سے نہایت گہرا تعلّق ہے اور فنّی اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتے ہیں (Dreger، ۱، لوحہ ۶۸، ۶۹، ۷۲)۔

آل عثمان کا ترکیہ:

مخمل کے ہیں جن پر تار کشی کا کام بنا ہوا ہے ؛ لیکن جس سال عثمان نے اس خاندان کی بنیاد رکھی (۶۹۸ھ/۱۲۹۹ء) اس کے پینسٹھ سال بعد مؤرخ عاشق پاشا زادہ (۷۶۵ھ/۱۳۶۴ء) نے لکھا ہے کہ طلائی اور نقرئی پارچہ جات مفقود ہیں (تحسین اوز Tahsin Oz، "ترکی پارچے اور مخملیں" *Turkish Textiles and Velvets* ، "ترک قماش وقطیفه لری"، ص ۲۵ تا ۲۷) اور طوپ قپو سرائے میں بالکل اسی یا تقریباً اس زمانے کے جو محض ابتدائی کفتان موجود ہیں، وہ غیر رنگین سوتی (دنزلی Denizli) کپڑے کے ہیں جن پر باریک زرد ریشم سے بڑے بڑے عریض نقشے بنے ہوئے ہیں (کتاب مذکور، لوحہ ۱و۲)۔ اس کپڑے نے ترقی کرکے "ملحم" کی ایک نوع کی صورت اختیار کی، جس میں ریشمی تانے اور ریشم اور سوت کے ملے جلے بانے تھے، اور باریک سی ریشمی زرکاری میں ہلکی سی نقرئی بافت بھی تھی۔ (کتاب مذکور، لوحہ ۴)۔ ان سب پارچوں پر بڑے بڑے پام، انار، انگور کے پتے یا دندانہ دار اور کھپریل نما بیضوی شکلیں گاؤ دم شکل کے پتوں کے اندر بنی ہوئی ہیں۔ یہ اسلوب و موضوع دو صدیوں تک قائم رہا۔ ریشم کا استعمال غالباً بہت کم ہوتا تھا، اس لیے وہ شام سے درآمد کیا جاتا تھا (Broquieres، ص ۱۳۲، شمارہ ۱)۔ یہ نمونے ثابت کرتے ہیں کہ اس اسلوب کا مآخذ ترکی ہے اور یہی اسلوب ہے جسے ایک صدی گزرنے پر، ترمیم کے بعد اٹلی کی مخملوں پر نقل کیا گیا (اس سلسلے میں دوسرے نظریے کے لیے دیکھیے مثلاً Dimand : *Oriental Arts & Textiles*، نیو یارک ۱۹۳۲ء، ص ۳۲)۔

۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء تک اس صنعت نے خاصی

اقسام کے سو تھان پہنچ چکے تھے ، اور ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء میں مراد ثانی نے شہنشاہ Sigismund کو اعلیٰ درجے کے ریشمی پارچے بھیجے تھے (کتاب مذکور)۔ اگرچہ اس صدی کے آخر تک بھی بروصه [بورسه] میں سوتی مخمل اور زرتار ریشمی خلادار کپڑا "Catme" بنایا جا رہا تھا (کتاب مذکور، ۲۶/۱۸)۔ اس کپڑے میں یا تو زمین خلا دار (یعنی بغیر روئیں کے) اور دھات کے تاروں سے ڈھکی ہوئی تھی (کتاب مذکور، لوحہ ۵) یا روئیں دار زمین پر خلادار اور زرکار وضعیں بنائی جاتی تھیں (لوحہ ۶، ۷)۔ شوخ سرخ رنگ بہترین ہوتا تھا اور سب سے زیادہ مقبول تھا۔ اسے پہلے قرمز میں خوب ڈبو کر اور اس کے بعد مقطّر نیل میں غوطہ دے کر بنایا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۸/۳۹)۔ ۹۰۰/۱۴۹۵ء کی ایک فہرست میں سبز اور شہد کے رنگ کی مخمل کا ذکر بھی ملتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶/۱۸) لیکن یہ بالکل شاذ و کمیاب ہیں ۔

یہ بات واضح نہیں کہ مخمل بافی کا آغاز کب اور کہاں ہوا۔ مخملوں کا ذکر سب سے پہلے یورپی تحریروں میں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں عیسوی) میں ملتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ Lucca میں اس صدی کے آخر تک خلادار مخملیں تیار ہوتی تھیں ، لیکن یہ بات قرین قیاس نہیں کہ یورپ میں کسی ایسے پیچیدہ اسلوب فن کا آغاز ہوا ہو : اس لیے وہاں پارچہ بافی کا فن قطعی پس ماندہ تھا اور دوسروں سے حاصل کیا گیا تھا۔ ایران کی جو مخملیں اس وقت تک موجود ہیں ، دوسرے مقامات کی نسبت بہت زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس فن کا سرچشمہ ایران ہے ، لیکن یہ بات خاصی واضح معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسلوب ترکی کی وساطت سے اٹلی پہنچا۔ وینس

ہے (دیکھیے، مثلاً Weible ۲۲۲ (پودوں کے موضوع)، ص ۲۲۳ ببعد) اوز (کتاب مذکور، ص ۴۲-۵۱) نے اس بات پر زور دیا ہے کہ چالدیران Chaldiran کی جنگ کے بعد جو ایک ہزار کے قریب ماہر کاریگر تبریز سے ترکی میں منتقل ہوئے تھے، ان میں ایک بھی بافندے کا ذکر نہیں، لیکن دو یورپی مصنف کہتے ہیں کہ جب سلیمان اول نے تبریز کو تاخت و تاراج کیا (۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء) تو وہاں کے مشہور پارچہ باف خاندانوں کو ترکی لے گیا (*Liv. & Hist* : de Paole Jovie، ۳۳ ۱، ۲، ص۲۸۴ اور بحوالہ del gran Tamorlan : *Glavijo* طبع ۱۷۸۲، ص ۱۹۰، بحوالہ Francis que-michel، ص ۲۱۱ جسے غلطی سے سلیمان ثانی کہا گیا ہے).

تحریروں میں اتنی ہی اہمیت Kemhas کو دی گئی ہے، جس کا مطلب "دمشقی" (damask) ہے (۵ اوپر کی طرف دیکھیے N ۱۱ O) نیز دیکھیے اوز (PIXIX (Oz))، لیکن یہاں تمام زردوز مرکب ساٹنوں کے لیے استعمالی کیا گیا ہے۔ جن کمخوابوں (Kemhas) پر پھولدار نمونے بنے ہوئے ہیں انھیں "گلستانی" کہا جاتا تھا۔ اس سے بھی یہ ظاہر ہے کہ یہ اسلوب ایران سے ترکی میں آیا۔ کپڑے کی تین قسموں کا ذکر اور آیا ہے۔ باقاعدہ کمخاب (Kemhas) "دو لاٸی" اور "تابی" (کتاب مذکور، ص ۴۰۵)۔ موخرالذّکر اگر ایران ہی سے آیا ہے تو اس سے ایسا کپڑا مراد ہو سکتا ہے جس کی سطح پر زردوزی کا کام کیا گیا ہو، لیکن یہ بات بھی واضح نہیں۔ کمی (Kemhas) صرف بروصہ ہی میں نہیں بنتا تھا، بلکہ (کم سے کم) دسویں صدی ھجری (سولھویں عیسوی) میں "حسن پاشا" میں بھی تیار ہوتا تھا اور یہ بھی بعض اوقات ص ۷۲/۶۲).

اطلس بھی (پرانی دو تانوں کے دو بالائی تاگوں کی دو سوتی) کم از کم نویں صدی ھجری (سولھویں صدی عیسوی) تک اہم سمجھی جاتی تھی اور اس کا ایک قرمزی رنگ کا نمونہ "سلطانی" کہلاتا تھا (کتاب مذکور، ص۱۴تا۱۵، ۶۱تا۷۱، Weibel، ص۱۵۵)۔ یہ اکثر زرتار کپڑا ہوتا تھا۔ نویں صدی ھجری/سولھویں عیسوی میں یہ Chios (کتاب مذکور، ص ۷۲/۶۲) میں بھی بنایا جاتا تھا۔ اولیا چلپی ۱۰۵۵ھ/۱۶۴۵ء میں لکھتا ہے کہ اسے لحافوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (جلد پنجم، لوحہ ۲، ص ۲۰۲)۔ اس کا ایک خوبصورت نمونہ جو شہزادہ محمد ثالث (۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء تا ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کی ملکیت تھا، اب بھی موجود ہے (اوز: کتاب مذکور، ص ۳۴).

فتح قسطنطینیہ (۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء) کے بعد بروصہ کے ذخیرے میں تین نمونوں کا اضافہ ہو گیا گویہ تمام نمونے برابر استانبول ہی میں بنتے رہے: (۱) "سراسر" جس میں غالباً سونے کے تار لگائے جاتے تھے (وہی کتاب، ص ۵۴ تا ۵۵/۴۴ تا ۶۶، ۵۴/۵۹، ۷۱ تا ۷۲/۶۱ تا ۶۲)؛ (۲) "زربفت" (ص ۵۵/۴۵، ۶۱/۶۱) ایک قسم کا زردوزی کپڑا (Hoeson Johnson، ص ۷۴۹)؛ (۳) "پنک" ایک چتی دار ریشمی کپڑا (وہی کتاب، ص ۳۷/۲۹) جسے بعض اوقات "شاہ پنک" (یعنی بادشاہی چتی دار ریشمی کپڑا) کہتے تھے اور یہ کبھی کبھی زرتار بھی ہوتا تھا (وہی کتاب، ص ۵۴/۴۴، ۷۲/۶۲)۔ اس کے نقطے تین تین کے گروہ میں ہوتے تھے اور یہ مخصوص ترکی موضوع تھا اور ابتدا میں بظاہر نمائشی تھا (وہی کتاب، لوحہ)۔ سلیم اول (۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء تا ۹۲۷ھ/

تا ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء) لوحہ ۲۲)۔ مزید برآں ایک کپڑا ”شاہ بنک بزرگ“ ہے (یعنی بڑے نقطوں کا شاہی ریشمی کپڑا) اور ایک خاص ترکی موضوع جو تین تین نقطوں یا کروں پر مشتمل تھا، جن میں سے ہر ایک تین یا چار دائروں سے بنتا تھا، جو ایک دوسرے کو کاٹتے تھے۔ سلیم ثانی کے زردوزی کپڑے پر (اوز: کتاب مذکور، لوحہ ۳۰) یہ شکل سادہ نقطوں کے جھرمٹ کے بالکل ساتھ موجود ہے۔ یہ ترکیب ترادف پر مبنی ہے.

یہ نقطوں کا جھرمٹ عام طور پر ایک دو پارہ یا دو گونہ لہریہ دار پٹی کے ساتھ ملتا ہے (وہی مصنف، لوحہ ۵: سلطان محمد ثانی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء تا ۸۸۶ھ/۱۴۸۱ء، لوحہ ۳۵) کا کفتان پندرھوین صدی کے وسط میں فرانس میں اسے ”بادل کی دھاری والا“ کپڑا کہتے تھے۔ ایک مترادف ترکی نمونے میں بھی یہی انداز موجود ہے، جہاں بادل کی چینی پٹیوں سے متبادل ہے (وہی مصنف، لوحہ ۳۶)۔ نقطوں کا یہ مثلث ایک آسمانی منظر ہے اور یہ نقطے گویا ستارے ہیں۔ اس تاویل کی تصدیق ایک اور کپڑے کی وضع سے ہوتی ہے جس میں ”بادل کی پٹیاں“ عام روایتی ستاروں کے ساتھ ملائی گئی ہیں (وہی مصنف، لوحہ ۷۸)، اس سے زیادہ واضح طور پر جہاں ایک بادل کی چینی پٹی کے اوپر ایک ”بنک بزرگ“ میں ایک ستارہ موجود ہے اور یہ بھی ترداف کا ڈیزائن ہے (لوحہ ۳۱: مراد ثالث (۹۸۲ھ/۱۵۷۴ھ تا ۱۵۹۵ء)۔ کفتان، ”آسمان شب“ کے دوسرے موضوع اور بھی زیادہ قطعی ہیں، مثلاً ہلال اور ستارے یا ہلال اور بجلی کے لپکتے ہوئے کوندے (لوحہ ۳۳).

پودوں کے نمونوں میں گل انار، لالہ، سرخ

انطاکیہ کے گلاب حیرت انگیز طور پر بار بار نظر آتے ہیں (محل مذکور)، تاج نما زیور۔ (محل مذکور نیز لوحہ ۳۴) یورپی معلوم ہوتے ہیں، لیکن ماخذ کے اعتبار سے قدیم مشرق ہیں۔ گیارھویں صدی ہجری (سترھواں عیسوی) کی لکیلی محراب والی جالی کا نمونہ (وہی مصنف، لوحہ ۳۴؛ Weibel، ص ۱۵۴) جوشقان Joshagan کے قالینوں سے متعلق ہے (*SPA*، لوحہ ۱۲۲۵-۱۲۲۶) نمایاں اور امتیازی چیز لہر دار دھاریاں ہیں، جن پر حروف ثبت ہیں۔ ایک پر انگور کے پتے جھنڈے کی شکل میں ہیں، جس سے **Lusignan** کا کفن یاد آتا ہے (دیکھیے اوپر، آخری پیرا) (قسم ۵ کے لیے *Picture Book A/C*، شمارہ ۲ - ص ۱۴ مختلف اقسام، Falke، ۶۰۴-۶۰۹/۵۱۷-۳۲۲).

بروصہ میں دسویں صدی ہجری (سولھویں عیسوی) میں ”سراسر“ بھی بنتا تھا، اس طرح یہ استانبول میں بھی بنایا جاتا تھا۔ یہ زردوزی کا ایک کپڑا تھا (اوز: ص ۴۵تا ۵۵/۴۴تا ۴۵، ۴۶تا ۵۵، ۴۹/۵۹، ۷۱-۷۲/۶۱-۶۲)۔ ”دستوری“ چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) ہی سے انطاکیہ میں بنتا تھا (اوز: ص ۵۶/۴۹)۔ ”ھرشی Harshi“ جو خاص نقشے کے مطابق بنایا جاتا تھا (محل مذکور)، والہ Vale، کتاب مذکور، ص ۵۰/۴۰) ایک نہایت ہلکا اور پتلا ریشمی کپڑا (جسے محمود زری نے ”باد صبا“ کا نام دیا تھا): برونجک مسدودی ”**Buruncuk mesdudi**“ ایک قسم کا ڈوریہ (اوز: ص ۵۱/۴۶) مزکب ”**Mezkeb**“ (وہی مصنف، ص ۵۱/۴۲)، دوھرا (مسدودی) تافتہ، جس میں دو تانے اکٹھے کرکے بنے جاتے تھے اور جس کی کم از کم دو خاص قسمیں تھیں:

زیادہ عریض ، اور "تافتہ ستون" (غالباً زیادہ چمکیلا) ۔ معمولی تافتہ غالباً سرخ یا زرد ہوگا اور "تافتہ ستون" بادامی مائل سبز (وہی مصنف ، ص ۵۰/۴۱ ، ۵۹/۴۹) ۔ ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء میں سلطان نے قاضی بروصہ کو Payiguzun کے جن پانچ سو یکرنگ پٹکوں کے بھیجنے کا حکم دیا تھا وہ بھی غالباً ریشمی تھے (وہی مصنف ، ص ۵۹/۴۹) ۔ ایک دمشقی کپڑا مقدم حسن پاشا اور دوریش پاشا میں بنایا جاتا تھا (وہی مصنف ، ص ۷۲/۶۲) ۔

۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء میں خزانہ شاہی میں ایک اور کپڑا بھی تھا جس کا مقام بافت واضح نہیں کیا گیا ۔ اس کا نام "میاں بند" تھا اور اس کی تین سادہ قسمیں تھیں ۔ ایک زرتار کپڑا صاغیر Sagir تھا جو دوسرے دو کپڑوں کے مقابلے میں سات گنا قیمتی تھا ۔

سب سے اہم غیر ریشمی ترکی کپڑا "صوف" تھا، جسے مرابہ maraba یا "شلون" Shalloon بھی کہتے تھے ۔ یہ کپڑا انقرہ میں (وہی مصنف ، ص ۷۳/۶۳) بکرے یا اونٹ کے بالوں سے تیار کیا جاتا تھا ۔ "عبا" ہاتھ کے کتے ہوئے اون کا کھردار کپڑا تھا جو خاص طور پر بالیکیسری Balikesara میں بنایا جاتا تھا ۔ سومہ Some اور ورگامو Vergamo کے اضلاع میں سوتی کپڑا بنتا تھا یعنی قطنی ، کرپاس اور ایلک (وہی مصنف ، ص ۷۳/۶۳) ۔ الاجہ جس سے ہندوستان والے بھی واقف تھے ۔ "الوہہ Alohah یا الاشاش Alachach" کا نام ہر ڈوری دار کپڑے کے لیے استعمال ہوتا تھا اور آج کل سمرنا کا کتانی کپڑا ڈوری دار ہوتا ہے جس میں ہر تیسرا بانا بھاری رکھا جاتا تھا ۔ یہ گویا روم کے شاہی زمانے کے اونی کپڑے Phrygia کے اسلوب فن کا اعادہ تھا ، اس لیے کہ بنائے جاتے تھے اور اسے Trimita کہتے تھے (*Phrygia* : Ramsay، ص ۱۴۱) ۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں عیسوی کے وسط میں یہ سوتی کپڑے (جن میں الہ جاجیاں Alajajian شامل تھا) مختلف اللون یا غالباً دھاری ہوتے تھے ۔ یہ تیرہ ، مگینشیا اور دمشق میں بنائے جاتے تھے (اولیا ، لوحہ ۲ ، ص ۲۲۲-F) ۔ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں عیسوی) میں لاذق Ladik میں ایسے سوتی کپڑے تیار ہوتے تھے جنھیں خالص سونے سے زرکار کیا جاتا تھا (*Eastern* : Le Strange *Caliphate*، ص ۱۵۴) ۔

عثمانلی ترک باصمہ Basma نام چھپے ہوئے کپڑے بھی تیار کرتے تھے، جن کے تین بڑے بڑے لمونے تھے، جن میں خاص نقشے طلائی اور نقرئی گپّی سے چھاپے جاتے تھے (اوز : ص ۶۱) رنگین چھپائی کے کپڑے مجسّم باصمہ اور سیاہ و سفید چھینٹیں "سادہ" باصمہ تھے (وہی مصنف، ص ۶۱، ۷۱) ۔ اولیا لکھتا ہے کہ قسطنطینیہ کے پچیس کارخانوں میں ایک سو آدمی اس صنعت میں مصروف تھے ، جن میں سے اکثر توقات اور سیواس کے ارمنی تھے، اور بعض ایرانی اور ہندوستانی بھی تھے جو حیرت انگیز طور پر نفیس چادریں اور پردے چھاپتے تھے (جلد اول، ص ۲۲۰) ۔

سالونیکا میں دسویں صدی ہجری (سولھویں عیسویں) کے اوائل میں تمغوں کے لٹھے اور ریشم کے کپڑے بنتے تھے (اوز : ص ۷۳/۶۳) ۔ سیواس اونی کپڑے کے لیے مشہور تھا جو زیادہ تر برآمد کیے جاتے تھے (المستوفی ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء، Le Strange، کتاب مذکور، ص ۴۷) ۔ زرندہ Zarenda میں نویں صدی ہجوی (پندرھویں صدی عیسوی) میں اونی اور ستون دونوں قسم کے

جامہ لوت "Camelot" اور سرج کے کپڑے تیار ھوتے تھے، جن پر اکثر رنگا رنگ کی پٹیاں ھوتی تھیں، مثلاً خاکستری، سبز اور زرد (۸۷۶ھ/ ۱۴۷۱ء : Gay، ۲ : ۴۳۵) یا لہریے دار دھاریاں (Gay، ۱ : ۲۶۴ F).

شادی کے تولیے، جو مختلف اقسام کے سوتی کپڑے پر ریشم اور دھات کے تاروں سے زردوزی کرکے بنائے جاتے تھے، مخصوص قسم کے اور بے شمار تھے۔ جس کپڑے کو "یانینا Janina" کی زردوز کمخاب کہتے ھیں اس میں سوتی کپڑے پر ریشمی ڈوریوں سے نقشے اور نمونے کاڑھے جاتے تھے۔ سوزن کاری کا فیتہ، جسے Bibyla کہتے تھے، ریشم اور سوت دونوں سے تیار کیا جاتا تھا۔

عثمانی ترکوں کے زمانے کا دمشق :

دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی میں ایک قابل ذکر دمشقی کپڑا ساٹن کی جاے نماز ھے جو سرخ یا کبھی کبھی بنفشی ساٹن کی ھوتی تھی اور جس پر بالائی کے رنگ کی یا زرد محراب بنی ھوئی ھوتی تھی۔ اس محراب میں ایک شمع لٹکتی ھوئی دکھائی جاتی تھی۔ اس کی زمین یا تو بے قاعدہ سی ھوتی تھی یا Echelone ساٹن کی ھوتی تھی۔ اس کا نقشہ عام طور سے ایک ثانوی بانے سے تیار کیا جاتا تھا۔ یہ اسالیب فن اور یہ رنگ ترکی اسلوب کی مختلف ترمیم شدہ شکلوں میں کیکری دار نسخی دھاریوں میں بھی ملتے ھیں (V دیکھیے اوپر، R)۔ اس جاے نماز میں مختلف تمغہ نما دائروں کے اندر ایک دھاری میں تحریر ثبت ھوتی تھی۔ بعد میں جو پارچہ جات بنائے گئے ان میں ساٹن کے تانے پتلے ھوتے گئے اور نقشہ پیدا

جانے لگے۔

ایک زردوز سرخ ریشمی کپڑا پتلا اور نرم، جس پر عربی نقوش اور سہ فقری گلِ لالہ اور دھات کے تار ھیں، اس پر بطور دستخط "عبداللہ" لکھا ھے۔ ایک اور کپڑے پر، جو ایک بڑے گلاب سے مزین ھے، "عبدالحیان" (؟) کا نام ثبت ھے (سابق Filippo کا مجموعہ، نیویارک)۔ ایک مخصوص قسم کی گنجان روئیں کی مخمل پر کھجور کا درخت اور سحابی پٹیوں کی دو شکلیں ایک پہلو سے زرد یا سرخ نظر آتی ھیں (*Musée des Arts Decoratifs*، پیرس)۔ بارھویں صدی ھجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں نمونے یورپی انداز کے ھو گئے۔ دمشق میں دھاری دار ریشمی کپڑے مدت سے تیار کیے جا رھے تھے۔

ایران :

دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی سے دنیاے اسلام میں پارچہ بافی کا سب سے شاندار مرکز ایران تھا۔ اس کے بہترین کارنامے چار اسالیب کے تصویری ڈیزائن تھے (اندرونی تانوں کے پرانے مرکب کپڑے، دوسوتیاں، مرکب ساٹن اور مخمل)۔ نمونے بنانے والے بڑی چابکدستی سے اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ ایک ھی وضع بار بار نہ آئے اور تصویری نقشے سے کسی طرح تصادم نہ پیدا ھو، مثلاً ایک باغ میں ایک درباری رضا عباس کے عقب میں (Weibel : Detroit، بلیٹین ۱۹۴۲ء، ص ۳)۔ کپڑے کے دوسری طرف دہرا نظر آتا تھا اور اگلی دو پٹیوں میں نمونے کے اعداد کے ساتھ اس کا ایک بے ترتیب سا تعلق قائم ھو جاتا تھا اور اس کا نتیجہ یہ ھوتا تھا کہ کپڑے کے دوسرے رخ بھی نمونے کی وحدت جمالیاتی اعتبار سے چھپی

کپڑا مرکب دو سوتیوں (Yale ، بلیٹین ۲۰، ۲ : ۴) اور کپڑوں اور ساٹنوں کے اس چھوٹے سے گروہ میں سے ایک هے، جس میں سے بعض پوشیدہ اشکال کے خلائی اور مثبت دونوں نمونے شامل هیں۔ اس سے پتا چلتا هے که اس کا مآخذ شیراز هوگا (*Needle & Bobbin* ، بلیٹن ، ۱۹۵۲ء).

اکثر اشکالی ساٹنیں غالباً تبریز کی هیں (*SPA*، ۳ : ۲۰۷۸، ببعد)۔ مخملیں، جو ٹھوس روئیں کی بھی هیں اور خلائی بھی، کاشان اور یزد کی بنی هوئی هیں۔ بعض پر غیاث الدین جامی یزدی کے دستخط هیں (*SPA*، لوحه ۱۰۰۶ - ۱۰۱۸ تا ۱۰۲۵) جو ایرانی پارچه باف کا نهایت نامور فن کار تھا، بلکه هر زمانے میں اسے دنیا بھر میں اس فن کا بےنظیر استاد کہا جا سکتا تھا۔ اس کاریگر نے پارچه باف کے دوسرے مختلف شعبوں میں بھی کام کیا (*SPA*، ۱۰۳۶ تا ۱۰۴۰)۔ ایک اور ماهر فن، عبدالله کے متعلق اب تک یه نهیں معلوم هو سکا که وہ کہاں کا باشندہ تھا (لوحه ۱ ، ۱۰۴۴۳).

اس زمانے کے لاتعداد ایرانی ریشمی پارچه جات میں، جن سے گیارهویں صدی هجری/سترهویں صدی عیسوی کے دوران میں صنعتی فنی اعتبار سے حد درجے اونچا معیار رها ، زردوزی تافتے، بعض اوقات *Ikat* دوتہی اور سه تہی کپڑے، بعض اشکالی (*SPA*، لوحه ۱۰۳۳ - ۱۰۳۵) مرکب کپڑے دوسوتیاں، زردوز اور مرکب ساٹنیں اور مختلف قسم کی مخملیں شامل تھیں۔ ان کپڑوں پر گل بوٹوں کی آرائشیں بےانتہا متنوع هیں اور کاملاً قدرتی نیم رسمی یا قدیم ہاموں کے اسلوب پر بنائی گئی هیں (مثلاً *SPA*، لوحه ۱۰۴۷)، جو بعض اوقات هندسی نقوش کے مطابق کر دی گئی هیں (*SPA* ،

حشرات الارض بھی بنائے گئے هیں۔ جھنڈوں کے پرچموں (*SPA*، لوحه ۱۰۷۰-A) اور قبروں کی چادروں (*SPA* ، لوحه ۱۰۸۴) پر کاملاً تجریدی (Abstract) تزئین اور خطاطی استعمال کی گئی هے۔ پرچم خصوصیت کے ساتھ بےحد اچھا هے۔ اس پر ۱۱۰۶ھ/۱۶۹۵ء کی تاریخ درج هے اور "اسمٰعیل کاشانی" کے دستخط هیں (Beffhian، لنڈن).

ریشمی پارچه جات هر جگه بڑی مقدار میں تیار هوتے تھے اور تقریباً هر علاقے میں پارچه باف کے ایسے مرکز موجود تھے، جو صنعتی فن اور وسعت کے اعتبار سے اهمیت رکھتے تھے۔ هرات کی حیثیت ان مرکزوں میں غیرمعمولی تھی۔ مشهد بھی اهم تھا۔ اس کے علاوہ اس ضمن میں بےشمار قصبوں کا ذکر عام طور سے کیا گیا هے۔ ان قصبوں میں اردستان، قُم، ساوہ، قزْوین، سُلطانیّه، مَراغه اور اَرْدبیل بھی شامل هیں۔ گیلان میں سوتی، کتانی اور ریشمی کپڑے بنے جاتے تھے۔ جُرجان پرانے زمانے هی سے ریشم کی صنعت کا اهم علاقه تھا اور اصفهان تو اس لحاظ سے عظیم الشان تھا کیونکه شهر کے کارخانوں کے علاوہ اس کے آس پاس کے ۱۴۵۰ دیهاتوں میں رنگریزی اور پارچه باف کا کام هوتا تھا.

اس زمانے کے تین قسم کے بےحد نفیس ریشمی مشجّر معلوم و مشهور هیں، ان میں سے ایک تصویری هے اور حسن و جمال کا نهایت نادر نمونه هے (*SPA*، لوحه ۱۰۹۲؛ دیکھیے *V*، ۳ ای *Corgress-Memories*، ماسکو ۱۹۳۹ء، ص ۶ ببعد)۔ دوسرے پارچوں پر رسمی اور پھول دار نمونے هیں (نیز Moore Coll جو اب Yale میں هے)۔ ایک ریشمی اور دھات کے تاروں کا دوسوتی

خانوں کے اندر شکلیں بنی ہوئی ہیں، فنی اور صنعتی اعتبار سے اپنی نظیر نہیں رکھتا (SPA، لوحہ ۱۰۹۰ - ۱۰۹۱؛ اب Kevorkian Foundation، نیویارک) ۔ اون کی جالی دار دوسوتی کا مشجّر، جو کشمیری اسلوب کے مطابق تھا، ایران میں تیار کیا جاتا تھا، خصوصاً کرمان اور مشہد میں اور اس پر نیم قدری پھول دار نمونے بنائے جاتے تھے (SPA، لوحہ ۱۰۹۳).

کپاس کی وسیع علاقوں میں کاشت کی جاتی تھی اور بے شمار طرح طرح کے سوتی کپڑے بنے جاتے تھے: مثلاً تبریز کے ارد گرد بڑی مقدار میں اور اس سے قبل یہاں طراز کے بہت سے کارخانے تھے ۔ اس صنعت میں مَشْہد، مَرْو، قُم، استر آباد اور جرجان سب بڑی اہمیت رکھتے تھے.

نفیس اون کے سلسلے میں آذربیجان اور کرمان کا ذکر خاص طور سے آتا ہے ۔ اسی طرح سرج کے کپڑے کے لیے مغاں، نمدے کے لیے جارون (نزد شیراز) اور بھیڑوں کے اون کے کپڑوں کے لیے خلیج فارس کا ذکر کیا گیا ہے ۔ نفیس ترین اونی کپڑا Camelot تھا، جو نہ صرف مختلف ٹھوس رنگوں میں، بلکہ دھاری دار اور اسی طرح Moire کے انداز پر بھی تیار کیا جاتا تھا.

ایک مخصوص زردوزی کا انداز یہ تھا کہ سوتی Etamine (Musaif) پر ریشم سے بھرپور کشیدہ کاری کی جاتی تھی اور اس کے نمونے رسمی اور اشکالی دونوں قسم کے ہوتے تھے ۔ پہلی طرح کی شکلوں کا رنگ نیلا ہوتا تھا اور دوسری طرح کی شکلوں کا (غالباً زیادہ تر قفقازی علاقوں سے) عام طور پر ذرا گہرا نمایاں سیاہی لیے ہوئے (SPA، لوحہ ۱۰۹۷ - ۱۰۹۹؛ وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم Brief Guide to the Persian Embroideries)۔

ہوئے، سوتی کپڑے تافتے اور ساٹن پر زنجیرے، ساٹنی ساق اور دوسری قسم کے ٹانکوں سے بنائے جاتے تھے اور ان میں اکثر سونے کے تار بھی شامل کیے جاتے تھے ۔ ریشمی زردوزی کے کام میں اونی مسالہ بھی شامل کیا جاتا تھا اور اسے بڑے بڑے اور مخصوص انداز کے دیواری پردوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا.

ٹھپّوں سے چھاپے ہوئے سوتی کپڑے (جن کے بعض حصوں پر نقاشی ہوتی تھی) ہندوستانی کام سے بہت ملتے جلتے ہیں ۔ اصْفَہان، نوشیروان، کاشان اور رشْت اس کے خاص مرکز تھے ۔ دھاتوں کے سفوف کو موم میں ملا کر بھاری کپڑوں پر نقاشی کرنا ایک مقامی خصوصیت تھی اور اپنی بہترین صورت میں یہ کپڑا نہایت پرتکلف اور نظر فریب ہوتا تھا.

ان تمام ایرانی پارچہ جات میں جو نہایت متنوع اور جدّت آمیز ہیں، رنگوں کا تنوّع بھی بے حد وسیع ہے ۔ ان میں ہلکے نیلے رنگ سے لے کر بھاری اور گہرے آمیزوں تک بے شمار رنگ شامل ہیں ۔ رنگنے کا معیار بہت اونچا ہے ۔ پارچہ بافی میں بھی کاریگری کا متنوّع حد درجہ وسیع اور بے مثال ہے.

حسن و جمال، وسعت، تنوع اور جدّت پسندی کے اعتبار سے ایران کے صفوی عہد کے پرتکلف پارچات کی برابری ممکن ہے کسی نے کر لی ہو، لیکن یقیناً ان پر سبقت کوئی نہیں لے جا سکا.

شمالی افریقہ:

مجموعی حیثیت سے شمالی افریقہ کے پارچات فنّی اعتبار سے "اسلامی" ہونے کے بجائے کافرانہ یا مشرکانہ ہیں ۔ ابن حَوقل (ص ۹۹؛ Serjeant، ۷، ۱، ص ۵۸) طرابلس میں بیش قیمت

آج کل بھی شہر طرابلس میں ریشم بافی کا ایک چھوٹا سا کارخانہ ہے۔

تونس (افریقیہ):

تونس شروع میں طراز کے ریشمی پارچات تیار کرتا تھا (*V* دیکھیے اوپر H) اور تقریباً اسی زمانے میں بغداد کو جو خراج بھیجا جاتا تھا، اس میں ۱۲۰ قالین شامل ہوتے تھے (ابن خلدون، ۱۹، ص ۳۶۶)، لیکن "قالین" کی یہ اصطلاح مبہم ہے۔ ابن حوقل لکھتا ہے کہ قابس (Gabes) میں اچھا ریشم بنتا تھا۔ ۳۸۴ھ/۱۰۳۹ء میں البکری (طبع Quatremère، ص ۳۹، ۳۰) کے قول کے مطابق قابس میں طراز کا ایک کارخانہ تھا۔ الادریسی لکھتا ہے کہ طراز کے سابق کارخانے نہایت خوبصورت "حریرہ" تیار کرتے تھے۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کا ایک جغرافیہ دان ابن حوقل کا بیان نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس زمانے میں افریقہ میں صرف قابس ہی میں ریشمی پارچے تیار ہوتے تھے (Serjeant، ۱۴، ص ۳۵-۳۶)۔

جربہ میں اچھا اونی کپڑا تیار ہوتا تھا، چنانچہ ابن خلدون نے یہاں کے بنے ہوئے مشہور اونی کپڑوں کا ذکر کیا ہے: اس کے پارچہ جات جو سادہ رنگ اور دھاری دار ہوتے تھے، خاصی مقدار میں دوسرے ملکوں کو برآمد کیے جاتے تھے (*Hist. des Berbères*، ۲، ۶۳)۔

الادریسی لکھتا ہے (ترجمہ Jaubert، ۱ : ۲۸۵) کہ مہدیۃ میں نفیس اور عمدہ اونی کپڑے تیار ہوتے اور دور دور برآمد کیے جاتے تھے اور مہدیۃ (Mahdiah) پارچات کا ذکر لاطینۂ وسطی کی لاطینی، رومانی داستانوں میں بھی ملتا ہے (Francisque Michel، ۱ : ۳۳۳)۔ Cendal کا

تیرھویں صدی عیسوی میں افریقہ ہی میں تیار کیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۰۹)۔

۸۰۰ھ/۱۳۰۰ء کے قریب تونس میں کپاس اور سن کی کاشت ہوتی تھی اور فارس کے سوداگر تونس میں کپڑے کی خلعت پہنتے تھے۔ یہاں سفسری نام کا ایک کپڑا ریشم اور سوت سے یا ریشم اور نہایت نفیس اون سے بنایا جاتا تھا (جو "ملحم" کی قسم کا تھا)۔ سلطان کی دستاریں اون اور کتان سے بنتی تھیں جن پر ریشمی طراز کا حاشیہ ہوتا تھا۔ تلمسان میں خالص ریشم اور خالص اون کے سادہ اور چار خانہ دار کپڑے بنائے جاتے تھے (القلقشندی، ص ۱۳۱-۱۳۶؛ Serjeant، ۱۴، ص ۳۸)۔ السی (کتان)، قیروان میں کاشت کی جاتی تھی (حوالہ مذکور)۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں تونس میں بے شمار پارچہ باف اعلیٰ درجے کے کپڑے تیار کرتے تھے، جو سارے افریقہ میں فروخت تھے۔ Leo Africanus نے کتائی کے ایک غیر معمولی طریقے کا ذکر کیا ہے جس میں عورتیں وزنی اور گھومتے ہوئے تاگے کو بلندی سے گراتی تھیں (ed. Temporal، ۲ : ۳۴)۔

مرکزی تونس میں بلاد الجرید کے مقام پر ریشمی اور سوتی کپڑے اور قالین تیار ہوتے تھے (Yver در لائیڈنہ، ۱ : ۸۱۴) اور جنوبی تونس کے مقام توزر میں قالین اور عمدہ اونی اور ریشمی کمبل بنائے جاتے تھے (کتاب مذکور، ص ۹۵۸)۔

الجزائر:

چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے ایک راوی کہ جس کا نام معلوم نہیں بیان ہے

(۶۱۲ھ/۱۲۲۴ء) لکھتا ہے کہ قلمی خلعت کی بناوٹ غف ہوتی تھی اور اس کا کپڑا ابریشم کی طرح چمکیلا تھا (۴ : ۱۶۴)۔ یہ کپڑے ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں بھی موجود تھے (Serjeant، ۱۷، ص ۴۹، ۵۰).

تلمسان اونی پارچہ بافی کے لیے مشہور تھا۔ اس کا سفید "برنوس" افریقہ بھر کو برآمد کیا جاتا تھا۔ (ابن خَلْدُون بحوالہ L'Abbe-Barges، در Journal Asiatique، سلسلہ ۳، ۱۴، ص ۲۳)۔ یہاں اچھی پارچہ بافی اور طلائی و نقرئی زردوزی کا کام اب تک اچھا ہوتا ہے [رک بہ تلمستان]۔ الجزائر میں سوتی اور اونی کپڑے اب تک بنتے ہیں اور پام کے چھوٹے ریشے سے بھی کپڑا بنا جاتا ہے.

مراکش :

مراکش میں مدتوں پہلے سے عمدہ اونی پارچے بنتے ہیں اور Niebelungenleid (St. 555 : ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) مراکش کو بہترین ریشمی کپڑا تیار کرنے کا مرکز بتاتا ہے (Francisque Michel، ۱ : ۶۱)۔ مراکش میں خیموں کے کپڑے کے لیے جانوروں کے بالوں کی بجائے سوسن کی ڈوڈیوں سے تیار کیا ہوا تاگا کام میں لایا جاتا ہے۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں شہر فاس (Fez) میں دس ہزار پارچہ باف تھے (Yver، در آآ لائیڈن، ۲ : ۷۸، بحوالہ Leo Africanus) جو زیادہ تر ریشم اور اون کا استعمال کرتے تھے.

الادریسی نے مکْنَس Meknes کی رنگا رنگ زردوزیوں کے متعلق اظہار خیال کیا ہے (C. Funck-Bretone، در آآ لائیڈن، ۳ : ۳۵۵)۔ مشرق مراکش کے مقام دبدو میں عورتیں ایک کپڑا بنتی

مرد کرتے ہیں (A. Cour، در کتاب مذکور ۱ : ۹۳۵) البکری (۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) وادی سوس کے متعلق لکھتا ہے (طبع Quatermére، ص ۵۸؛ Serjeant، ۱۷، ص ۴۷) کہ وہاں عمدہ کپڑا بنتا تھا۔ ایک قسم کی طراز اور نہایت سفید اور غف چمکیلی دستاریں تیار ہوتی تھیں۔ الادْریسی نے بھی اس مقام پر اچھے پارچے بننے کا ذکر کیا ہے (S. Levi Provençal، در آآ لائیڈن ۳ : ۱۵۶۸)۔ یاقوت بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر تک بھی وادی سوس کی اس شہرت کا ذکر ملتا ہے۔ تافلات میں، جو صحراے مراکش کا بڑا نخلستان ہے، سجلْماسة کے مقام پر (۱۴۰ھ/۷۵۷ء سے لے کر پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک یاقوت کے بیان کے مطابق نفیس کتانی کپڑا تیار ہوتا تھا، یَراره سے لائی ہوئی اون تیار کی جاتی تھی اور یہاں آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی تک سوتی کپڑے کی بہت تجارت ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ جگہ ایسے ملبوسات کے لیے بھی مشہور تھی جن کے حاشیے سرخ اور دوسرے رنگوں کے اور بعض اوقات طلائی بھی ہوتے تھے (البیرونی ۱۹۳۸، ص ۲۴۱ ببعد؛ Serjeant، ۱۷، ص ۵۲)۔ طُلَیطلہ (Toledo) کے کلیسا میں مراکش کا ایک ریشمی اور زرکار جھنڈا موجود ہے، جس پر ہلالی شکل کے دائروں کی ایک جالی بنی ہوئی ہے۔ ہر دائرے میں کوئی تحریر ثبت ہے اور خطاطی کے حاشیوں کے چار نمونے ہیں (Springer : *Handbuch*، ص ۳۹۲، شکل ۵۰۷).

آج کل تونس میں کھڈے کر گھے پر دھاری دار کپڑے تیار کیے جاتے ہیں جس پر اکثر

استعمال کیا جاتا تھا لیکن اب نہایت نفیس سرخ، بھوری، نارنجی، زرد اور سبز اون کام میں لائی جاتی ہے۔ سفید رنگ کے لیے سوتی تاگے کا اضافہ کیا جاتا ہے اور بانے کی دھاریاں بنائی جاتی ہیں جو یا تو مسلسل و متواتر ہوتی ہیں یا جھرمٹوں کی شکل میں قائم کی جاتی ہیں۔ حسایة Hsaya میں سفید ڈیزائنوں میں مختلف رنگوں کی چوڑی پٹیاں ہوتی ہیں۔ وزرہ Wezra میں بعض حصے مزین ہوتے ہیں جو نسبتاً چوڑی سادہ بھوری پٹیوں کے ذریعے الگ الگ رنگے جاتے ہیں۔ اجر Ajar عام طور پر سرخ ہوتا ہے جس پر چھوٹی چھوٹی نمونے دار پٹیاں سفید و سیاہ اون اور سفید سوت سے بنائی جاتی ہیں۔ کپڑے کی مؤخرالذکر دو قسمیں کنواری لڑکیاں اور چھوٹی بچیاں استعمال کرتی ہیں۔ مقاطیہ Mouchtiya شادی شدہ عورتوں کی شالوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو الجم El-Djem میں بنتی ہیں۔ یہ سرخ اونی کپڑا ہے جس پر سیاہ و سفید اون یا سفید سوت سے (جسے بعض اوقات نیلا رنگ کیا جاتا ہے) نمونے بنائے جاتے ہیں۔ سروں پر اور مرکز میں نقطوں، ڈنڈیوں اور لہریوں سے نقشے بنائے جاتے ہیں اور درمیان میں چھوٹے چھوٹے نقوش کے لیے خاکے کھینچ دیے جاتے ہیں جو زیادہ تر چتیوں پر مشتمل ہوتے ہیں (L. Golvin : *Les Tessages Decores d' El-Djem*، تونس ۱۹۴۹ء)۔

الجزائر کے کپڑوں پر (جن کے زمانے کا تعین ناممکن ہے)، ریشم کے ہوں یا اون کے، مختلف طرح کی دھاریاں ہوتی ہیں، لیکن زیادہ تر دھاریاں تانوں کی ہوتی ہیں۔ ریشم کے بانے کتان کے تانوں پر چڑھا کر بعض اوقات بانوں کی دھاریاں پیدا کی جاتی ہیں۔ اور اس کے ساتھ ایک الٹا بانا

B : فسطاط میں پائے جانے والے دھاریدار ریشمی کپڑے) اور دوسروں میں دو رنگی "عصب" کا اسلوب استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے A)۔ بانے کی دھاریوں والے اونی کپڑوں پر کھلے ہوئے تانوں کے الگ الگ جھرمٹوں کے ڈنڈے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ دوسرے کپڑے کیکری دار دو سوتی کے انداز پر بنائے جاتے ہیں، جن کے تانے سفید ریشم کے ہوتے ہیں۔ پھر ایک چھدرا بنا ہوا اونی کپڑا بانوں کے باقاعدہ جھرمٹوں کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے جس ریشمی کپڑے کی سطح تانوں سے بھری ہو۔ اس پر نقشے کے مطابق دھاریاں بنانے کی خاطر زائد تانے چڑھا دیے جاتے ہیں۔

الجزائر: آج کل رنگ برنگ زردوزی کے لیے سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ زردوزی زیادہ تر نیلی ریشمی ہوتی ہے جس میں کچھ تاگے دھات کے ہوتے ہیں اور کھلی بناوٹ کے کتانی یا سوتی کپڑوں پر زیادہ تر ترکی ڈیزائن بنائے جاتے ہیں۔ (دیکھیے وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم کی فہرست *Algerian Emb.*، مع فہرست مآخذ کے)۔

مراکش کے ان رنگ برنگے ریشمی کپڑوں کی وضع، جن کا زمانہ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں عیسوی سے شروع ہو کر آج تک جاری ہے، پیچیدہ فیتے دار پٹیوں سے بنائی جاتی ہے، جس میں ستاروں، چتیوں، چوگوشوں، گلاب کے پھولوں اور مصنوعی کوفی حروف کا استعمال کیا جاتا ہے (Weibel، ۸۹ تا ۹۱)۔ اسی قسم کے، گو عموماً کسی قدر کم پیچیدہ، نقشے قامش میں مرکب تانے کی دو سوتی یا ساٹن میں بنے جاتے ہیں۔ ان میں تانے دو دو ہوتے ہیں اور بانے دور دور پھیلے ہوئے ثانوی تانوں سے (عام طور پر Echelon میں) ملائے جاتے ہیں۔ مرتب اور

پھول دار نقشوں اور بوٹوں کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ رنگوں کا دائرہ وسیع ہے۔ کبھی کبھی کپڑوں پر ایک ساتھ بہت بہت سے رنگ ہوتے ہیں اور بعض رنگ حد سے زیادہ شوخ اور ناگوار ہوتے ہیں۔

مراکش کے ہر ضلع میں زردوزی کا انداز نمایاں طور پر مختلف ہے۔ ہر ضلع کے زرد وزی کام میں مخصوص موضوع اور ٹانکے ہوتے ہیں اور بعض نمونوں کا یونانی جزائر کے اسالیب سے قریبی تعلق ہے۔

برصغیر پاک و ہند:

برصغیر پاک و ہند فنون پارچہ بافی میں بہت بڑی قدرتی صلاحیتیں رکھتا ہے۔ دیسی کپاس ("Gossypium herbrceum") کی ایک عمدہ قسم تین ہزار سال قبل مسیح میں ہی ایک مفید تاگے کی صورت اختیار کر چکی تھی (Marshall : *Mohenjodaro*، ص ۲۲، ۲۳؛ Mackay : ہڑپا در "*Indian Arts & Letters*" ۱۰، ۱۹۲۹ء، ص ۸۵)۔ پورنیا (بہار و اڑیسہ) میں ایک خاص قسم کی کپاس ہوتی تھی (کُکتی) جس سے ایک زردی مائل سوت بنتا تھا۔ اس میں (پرانے اور اصلی) "نانکین" کپڑے کی خصوصیتیں موجود تھیں (Buchanan : *Eastern India*، ۳ : ۲۴۴؛ Hobson Jobson، ص ۱۷۴ ببعد) جو غالباً وہی تھی جسے ہم Gossypium Nanking کہتے ہیں۔ وادی سندھ کی ثقافت میں اون بھی استعمال کی جاتی تھی۔ کوہ ہمالیہ کے ایک بکرے (Capra Lanigera) کے بال نفیس اور ملائم ہوتے تھے اور اس سے کشمیر اور برصغیر میں جو شالیں بنی جاتی تھیں وہ کم از کم رومن عہد تک بہت مشہور ہو چکی تھیں۔ جنگلی ریشم (ٹسر کے لیے) بے شمار اور وسیع علاقوں میں بافراط ہوتا تھا۔ تیرھویں صدی ہجری/اٹھارھویں عیسوی میں اعظم

۶ : ۲۴۰)۔ اور رومن عہد میں تیار شدہ ریشم بری راستے سے چین جاتا تھا اور ہندوستانی تاجر اسی ریشم کو مغربی ملکوں میں بھیج کر نفع حاصل کرتے تھے (Rawlinson : *India : A Short Cultural History*، ۱۹۴۸ء، ص ۹۵، ۱۳۲، ۱۷۸، ۲۶۰)۔

کپاس کی افراط اور استعمال میں سہولت کے باعث سن کا تاگا یہاں اہمیت حاصل نہ کر سکا، لیکن السی (Cannabis Sativa، بالخصوص Indica) کا تاگا نہ صرف تھیلوں اور بوریوں کے لیے جیسا کہ آج کل عام ہے اور نہ صرف کینوس Canvas کے لیے، جس کا نام اسی کے نام پر رکھا گیا ہے، بلکہ زیادہ باریک اور نفیس چادروں اور قمیصوں کے کپڑے کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ یہ کپڑے یورپ بھر میں عام تھے۔ "Boehmeria nivea" بھی دیسی پیداوار تھی اور اس سے نہایت خوبصورت نازک اور چمکیلا تاگا بنایا جاتا تھا جسے یا تو تنہا بن کر بہت بیش قیمت کپڑے تیار کیے جاتے تھے اور یا اسے ریشم سے ملا کر گرمی کے موسم کے نہایت ہلکے اور ٹھنڈے ملبوسات بنائے جاتے تھے۔ مزید برآں کوئی نصف درجن نہایت اہم رنگ بھی دیسی اور مقامی ہیں: مجیٹھ، نیل، چوب برازیل (کُسم)، نارنجی (Bixa orellana برائے سرخ نارنجی)، ہلدی (Cureuma longa)، کتھا ("Acaccia catechu") اور لاکھ۔

مغلوں کے زمانے میں اور اس کے بعد بھی تنہا بنگال سے تھتر یا چتر قسم کے کپڑے بیرونی ملکوں کو برآمد کیے جاتے تھے (بقول Hobson Jobson) اور Orme نے ۱۲۶۶ھ/۱۷۵۳ء میں لکھا ہے کہ اس صوبے میں اور کارو منڈل کے ساحل پر، جب کوئی شخص بڑے بڑے شہروں اور شاہراہوں سے دور سفر کرتا تھا، تو اسے راستے

عورتیں اور بچے کپڑا بنانے میں مصروف نہ ہوں (Government and People of Indostan، ص ۹۰م)۔ صوبے میں کپاس اس قدر کثیر مقدار میں پیدا ہوتی تھی کہ وسیع مقامی پارچہ بافی کے باوجود بہت سی کپاس برآمد کے لیے بچ جاتی تھی (C ۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸ء : Pyrard، ۱ : ۳۲۸ ببعد)۔ اس صدی میں کپاس کاشت کرنے اور کاتنے کے دوسرے بڑے بڑے علاقے گجرات اور برہان پور تھے۔ بنگال کا مال جن ملکوں کو برآمد کیا جاتا تھا ان میں مشرقی افریقہ، ایران، تقریباً سارا مغربی ایشیا، مصر اور یورپ شامل تھے۔

نفیس ترین سوتی مال کا سب سے اہم مرکز ڈھاکہ تھا، جو صدیوں تک پوری مہذب دنیا میں مشہور رہا۔ تنہا اس ضلعے میں چالیس قسم کے مختلف پارچات تیار ہوتے تھے۔ نہایت نفیس ململیں، جن کی حیثیت ایک نایاب تحفے کی تھی، کبھی زیادہ مقدار میں تیار نہ کی جاتی تھیں اور یہ شاعرانہ ناموں سے موسوم کی جاتی تھیں، مثلاً شبنم، آب رواں، ململ خاص، شنگتائی، شربتی۔ باریک آباد کی سرکار میں اس کی ایک اعلٰی قسم تیار ہوتی تھی جسے "گنگا جل" کہتے تھے (آئین اکبری، ۲ : ۱۲۴)۔ سنار گاؤں کی سرکار میں بھی، جو مشرقی بنگال کا مسلم پایۂ تخت تھا، ایک نفیس قسم کی ململ بنتی تھی اور بڑی مقدار میں تیار کی جاتی تھی (حوالۂ مذکور)۔

اکبر کے قصر شاہی کے توشہ خانے میں سادہ سوتی کپڑے موجود تھے، ان میں "گنگا جل" کے علاوہ "چوتار" بھی تھا، جو حویلی سہارنپور میں بنا جاتا تھا۔ سریکاف اور بہیروں، جو دھرن گاؤں (خاندیش) میں تیار ہوتا تھا، الہ آباد کا مہر گل اور ایک اور کپڑا اس قدر باریک تھا کہ اس کا لیے اسے "پنج تولیا" کہتے تھے (آئین اکبری، ۱ : ۶۱۷، ۵۱۰)۔

سرونج (ریاست ٹونک) میں ایک باریک ململ تیار ہوتی تھی، جس کا ذکر اب محض افسانہ معلوم ہوتا ہے، اسے "آب رواں" کہتے تھے۔ یہ ململ ساری کی ساری مغل اعظم کے دربار میں بھیج دی جاتی تھی (Travernier، ۱ : ۴۶ تا ۴۷)۔ اس ململ کے متعلق یہ کہانی مشہور ہے کہ ایک دفعہ اورنگ زیب نے اپنی بیٹی زیب النساء بیگم کو اس بات پر ملامت کی کہ اس نے اپنے جسم پر کافی کپڑے نہیں پہنے۔ اس پر شہزادی نے جواب دیا کہ حضور! میں تو "آب رواں" کے سات کپڑے اوپر تلے پہنے ہوئے ہوں۔ اس ململ کا ہندوستان سے باہر بھیجنا ممنوع تھا۔ ان ململوں کی نفاست و نزاکت کا یہ حال تھا کہ Tavernier کی روایت کے مطابق ایران کا سفیر متعینہ ہندوستان جب اس ململ کی ایک پگڑی شاہ عباس ثانی کے لیے لے گیا تو وہ ایک جڑاؤ ناریل کے اندر بند تھی، جو شتر مرغ کے انڈے کے برابر تھا، حالانکہ یہ پگڑی ساٹھ ہاتھ لمبی تھی (Tavernier، ۲ : ۶)۔

یہ غیر معمولی طور پر نفیس ململیں بنانے کا شاندار فن ایسی کتائی سے شروع ہوا، جس میں سوئی جیسے باریک بانس کو پانی کے ایک پیالے میں گھمایا جاتا تھا اور کاتنے والی عورتیں اپنی انگلیاں برابر تر رکھتی تھیں۔ بنائی کا کام مرد کرتے تھے۔ یہ ان کا موروثی فن تھا اور باپ اپنی اولاد کو بہت چھوٹی سی عمر میں سکھا دیتا تھا۔ جہانگیر کے زمانے میں ململ کا ایک گرہ چوڑا اور پانچ گز لمبا ٹکڑا صرف ۹۰۰ گرین وزنی ہوتا تھا۔ آج سے کوئی پچھتر سال قبل باریک ململ (جو زیادہ غیر

[illegible]

گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں بنگال کے بعض سوتی کپڑے اور آگرہ اور لاہور کے علاقوں کے بعض کپڑے دھونے کے لیے بھڑوچ اور بڑودہ بھیجے جاتے تھے، کیونکہ دھونے اور رنگ کاٹنے کا بہترین طریقہ یہ تھا کہ کپڑے کو عرق لیموں اور پانی میں ڈبو دیا جائے اور پھر اسے دھوپ میں پھیلا دیا جائے۔ بھڑوچ اور بڑودہ کے علاقے میں ایک تو لیموں بہت ہوتے تھے، دوسرے بھڑوچ کے دریا کا پانی بھی اس کام کے لیے اچھا تھا۔ پھر اس علاقے میں وسیع اور کھلے میدان بھی تھے (ٹریورنیئر، ۱: ۴۲ - ۴۳، ۵۴)۔ بھڑوچ میں بھی غف سوتی کپڑا تیار ہوتا تھا جس کی قسمیں مختلف اور متنوع تھیں، اور ان کی قیمتیں چار روپے فی تھان سے لے کر ایک سو روپے فی تھان تک ہوتی تھیں۔

بے حد شفاف ململیں برہان پور اور اس کے وسیع نواحی علاقے میں بڑی تعداد میں بنتی تھیں، اور ایران، ترکی، روس، پولینڈ، عرب اور مصر کو برآمد کی جاتی تھیں۔ سوتی پارچہ بافی کے دوسرے مرکزوں میں شانتی پور، سونارگے اور وکرم پور تھے۔ مالوہ اور برار میں بھی سوتی پارچہ بافی اچھی ہوتی تھی، اور اس سلسلے میں حاصل پور کا ذکر خاص طور پر کیا گیا ہے (آئین اکبری ۲: ۱۹۵ تا ۱۹۶)۔ جلال آباد، مئو اور بنارس "جھولہ" اور "مہرکل" کے لیے مشہور تھے۔

ان ململوں کے کناروں پر اکثر اور ہندوستانی منڈیوں کے لیے بنائے ہوئے نفیس تھانوں کے دونوں سروں پر ہمیشہ نقرئی یا طلائی تار ہوتے تھے۔ دوسری ململوں میں اس نقرئی یا طلائی تار کے آخری سروں پر سونے کے ورق سے عربی نقوش پورے عرض میں ٹھپے سے چھاپ دیے جاتے تھے، لیکن دساور کے بعض مقامات مثلاً فرانس کے خریدار اس قسم کی آرایشوں کو حذف کروا دیتے تھے، اس لیے کہ ان سے لاگت تو بڑھ جاتی تھی، لیکن مال کی ظاہری حیثیت اور قیمت میں کوئی اضافہ نہ ہوتا تھا (ٹریورنیئر، ۲: ۲۲-۲۴)۔ سرکاری طور پر کپڑوں پر ٹھپے لگانے کی رسم موریا عہد کے ابھجنن مدرا (Abbhijhanana Mudra) تک پہنچتی ہے (Smith: *Oxford History of India*، ص ۵۸)۔

Gingham کی خصوصیت یہ تھی کہ بننے سے پہلے اس کا سوت رنگا جاتا تھا، لیکن دوسرے اکثر سوتی کپڑوں کے تھان بننے کے بعد رنگے جاتے تھے۔ نیل کے رنگ کے لیے جس میں صرف ہر قسم کا نیلا رنگ ہی نہیں بلکہ ارغوانی اور سیاہ رنگ بھی شامل تھے۔ یہ تھان عام طور پر آگرہ یا احمد آباد بھیجے جاتے تھے، اس لیے کہ یہ نیل کی کاشت کے قریبی علاقے تھے۔ اگر ضرورت ہوتی تو یہ رنگا ہوا کپڑا ایک خاص محلول میں ڈبویا جاتا، جس سے رنگوں میں تدریجی لہریں پیدا ہو جاتیں اور اس میں Moire کا سا انداز نظر آنے لگتا۔ بنگال لاکھ کے گوند سے شوخ سرخ رنگ رنگنے کے لیے مشہور تھا۔

بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط میں برہان پور کا علاقہ بعض ایسے سوتی کپڑوں کی بافت کے لیے مشہور تھا، جن میں کبھی ریشم یا سونے یا چاندی کے تاروں سے تھان کے پورے طول میں دھاریاں پیدا کی جاتیں اور آخری سروں پر پٹیاں بنائی جاتی تھیں۔ یہ دھاریاں تو صرف ایک انچ یا کسی قدر زیادہ چوڑی ہوتی تھیں، لیکن بعض اوقات ایک یا اس سے بھی زیادہ چوڑی پٹیاں بنائی جاتی تھیں۔ بعض تھانوں میں

سوتی ، ریشمی ، نقرئی اور طلائی ٹکڑے ملے جلے ہوتے تھے - مزید آرائیش کے لیے مختلف حصوں میں پھول دار نمونے بنا دیے جاتے تھے - نفیس ترین کپڑوں میں دونوں طرف یکساں آرائیش ہوتی تھی اور ان کا سیدھا الٹا ایک سا ہوتا تھا - بعض کپڑوں پر پورے طول میں ریشمی یا دھات کے تاروں کی پٹیاں بنائی جاتیں - سادہ تھانوں پر رنگدار سوت سے دھاریاں بنائی جاتی تھیں جو یا تو مختلف رنگوں کی ہوتی تھیں یا ان پر سفوف نما موضوع بنے ہوتے تھے اور یا پھر ان پر ریشم اور دھات کے تاروں کی زردوزی اتنی صفائی سے کی جاتی تھی کہ وہ بالکل بنی ہوئی معلوم ہوتی تھی - اکبر کے زمانے میں بیرا گڑھ تصویردار کپڑوں کے لیے مشہور تھا (آئین اکبری، ۲ : ۲۳۰) اور گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مچھلی پٹم نیلے اور سفید یا سرخ اور سفید انگوری نمونے کے پرگال (Percale) اور دھاری دار ململوں کے لیے مشہور تھا (Ruffner and Juynball، ۴۴۵-۴۴۶) .

اڑیسہ خصوصاً بالا سور "گھاس کے کپڑے" کا سب سے بڑا مرکز تھا (از Boeheria nivea ، دیکھیے اوپر) یہاں سوتی Gingham اور ریشم اور سوت کا ایک مخلوط کپڑا رومال "Romals" بھی تیار ہوتا تھا - بنگال بھی "گھاس کا کپڑا" تیار کرنے میں اس کے برابر اہمیت رکھتا تھا .

جمالیاتی اور اقتصادی اعتبار سے ان پُرتکلف سوتی کپڑوں کی اہمیت کا مقابلہ رنگ برنگے چھپے ہوئے اور منقش سوتی کپڑے کرتے تھے ، جن کا ذکر مختلف تحریروں میں چھٹی صدی ہجری/ بارھویں عیسوی سے ملنا شروع ہو جاتا ہے ، جب بظاہر سندھ ان کپڑوں کا صنعتی مرکز تھا - نویں صدی ہجری/ پندرھویں عیسوی کے اوائل تک یہ کپڑے خاصے دور دراز علاقوں میں تجارتی اہمیت حاصل کر چکے تھے (Pfister ، ص ۱۳) - سوتی کپڑوں کے جو بے شمار چیتھڑے مصر کے کھوروں میں ملے ہیں اور جن کا زمانہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کہا جا سکتا ہے، زیادہ تر مجیٹھ اور نیل کے پختہ رنگوں میں رنگے ہوئے ہیں - ان پر بنے ہوئے نمونے ٹھپے کے چھپے ہوئے ہیں - معلوم ہوتا ہے کہ ان کپڑوں کا سب سے بڑا ماخذ گجرات تھا - ان کا وسیع آرائشی ذخیرہ نہایت منتخب ہے اور دیکھنا یہ ہے کہ امتیازی مسلم اسلوب کو کس حد تک ان سے الگ اور ممیز کیا جا سکتا ہے ، لیکن بعض عناصر سے مثلاً کنول کی پتیوں کی محرابیں ، بیضوی کنول کے پام، کنول کے گلاب اور روایتی سرو مسلم اسلوب کے عناصر ہیں (مثلاً Pfister ، لوحہ ۵ ، ۲۰، ۹ ، ۲۲) - عربی تحریروں سے لازمی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ پارچات مسلمانوں کے بنائے ہوئے ہیں - بعض صورتوں میں مسلمانوں میں مال فروخت کرنے کے لیے طریقہ اختیار کیا جاتا تھا (مثلاً وھی مصنف ، لوحہ ۲۵ سی - ایف) اور یہی بات کھنی اور کتھی ہوئی کوری آرائش کے سلسلے میں بھی کہی جا سکتی ہے (وھی مصنف، لوحہ۲۶) .

مغل عہد اور اس کے بعد کے زمانے میں بنے ہوئے رنگین چھپے ہوئے سوتی کپڑے اکثر ایرانی اور (یا) ترکی نمونوں سے اتنا گہرا تعلق رکھتے ہیں کہ بعض تھانوں کے زمانے کا تعین ناممکن ہے - کتابوں میں ان کا ذکر دسویں صدی ہجری/ سولھویں عیسوی کے عہد سے بار بار آتا ہے اور انھیں عموماً "بافتہ" یا "کالی کٹ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے - ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵ء میں ایک شاہی ڈیرے میں بڑے بڑے تختے ایسے تھے ، جن پر بڑے بڑے گلدان بنے ہوئے تھے (Bernier ،

طبع Constable ، [illegible] ، ص ۲۶۰)۔ عین اسی زمانے میں ٹریوینٹن (ص ۱۲۷) لکھتا ہے کہ ریاست ٹونک کے مقام سرونج میں سوتی کپڑے کی چھپائی کا کام خاص طور پر زیادہ ہوتا تھا، اس لیے کہ دریا کا پانی چھپائی میں استعمال ہونے والے رنگوں کے لیے خاص طور پر موزوں تھا۔ یہاں پارچہ باف کپڑوں پر وہ وضعیں بناتے تھے جو غیر ملکی تاجر اپنی اپنی منڈیوں کے لیے تجویز کرتے تھے (ٹریورنیئر، ۱ : ۵۶) اور ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵ء میں یہ تھان بیس سے لے کر ساٹھ روپے کوڑی (۲۰ تھان) کے حساب سے فروخت ہوتے تھے۔ مغلیہ سلطنت کے مختلف دوسرے مقامات پر جن میں لاہور بھی شامل تھا، چھپے ہوئے سوتی کپڑے تیار کیے جاتے تھے حالانکہ وہ کچھ زیادہ اچھے نہ ہوتے تھے اور ان کی قیمتیں چھ روپے سے تیس روپے فی کوڑی تک ہوتی تھیں (ٹریورنیئر ، : ۴ تا ۵).

بہترین قسم کے چھپے ہوئے سوتی کپڑے جن کا نام Printado, Chite یا قلمدار تھا زیادہ تر مچھلی پٹم میں تیار ہوتے تھے ؛ لیکن گیارھویں صدی ہجری/سترھویں عیسوی میں ان مصنوعات کی مقدار نسبۃً کم ہوگئی تھی اور مانگ کے مقابلے میں بہت قلیل تھی۔ ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں بہرام پور بھی ان کپڑوں کی تیاری کا مرکز بنایا گیا تھا (Fitch ، Everyman Hakluyt، ۲ : ۲۸۸) اور ایک نفیس قسم آگرہ میں تیار ہوتی تھی (۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء، ایسٹ انڈیا کمپنی ریکارڈز ، منقول از G.P. Baker : *Calico Printing* ، ص ۳۸)۔ آگرہ کا مال ارمنی ایرانی تاجر بہت زیادہ خریدتے تھے.

اکبر نے تمام فن کارانہ صنعتوں کو ترقی دینے میں جن میں پرتکلف ریشمی ، اونی اور بالوں کے کپڑے بھی شامل تھے، بڑا حصہ لیا۔ اس نے مختلف قسم کے تقریباً ایک سو صنعتی کارخانے قصر شاہی کے ماتحت قائم کیے (آئین اکبری، ۱ : ۱۲) اور مزید برآں تقریباً نصف درجن شہروں خصوصاً لاہور ، آگرہ ، فتح پور ، احمد آباد اور گجرات میں فنون پارچہ بافی کے ترقی یافتہ طریقوں کی سرپرستی کی اور جہاں ضرورت دیکھی وہاں غیر ملکی استادوں کو تربیت کے لیے بلایا ، بلکہ اس کے متعلق یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ اس بنائی کی بعض عملی تفصیلات کی طرف خاص توجہ کی، مثلاً سب کپڑوں کے عرض بڑھائے تاکہ ایک تھان پورے لباس کے لیے کافی ہوجائے (آئین اکبری، ۱ : ۸۸ تا ۹۱)۔ شاہی کرگھوں پر جو کپڑے تیار کیے جاتے تھے ، ان میں باندھ کر رنگے ہوئے سوتی اور ریشمی کپڑوں (بندھاون) اور چھپے ہوئے سوتی کپڑوں (چھینٹ) کے ساتھ ساتھ الچہ Alchah، موٹی دھاری والے ریشمی کپڑے (سونے اور چاندی کے ساتھ یا ان کے بغیر) اور دوسرے ریشمی اور طلائی کپڑے یعنی کلابتوں ، کشیدہ ، قلغئی اور زردوزی نیزروئیں دار کپڑے (پرز دار) بھی شامل تھے (آئین اکبری، ۱ : ۹۱).

ہندوستان ریشمی پارچات کی بڑی مقدار تیار کرتا تھا اور بنگال اس صنعت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ سب سے بڑا صنعتی مقام قاسم بازار (ضلع مرشدآباد) تھا۔ بنگال کا کچا ریشم ایران اور صقلیہ کے ریشم کی طرح زرد ہوتا تھا اور کیلے کی راکھ سے صاف کیا جاتا تھا ، جس میں پوٹاش، سوڈے کے نمک ، گندھک کے تیزاب اور میگنیشیا کے اجزا شامل ہوتے ہیں۔ ریشم کی سالانہ تیاری (تقریباً ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵ء) بائیس لاکھ پاؤنڈ (بائیس ہزار گانٹھیں) تھی۔ نصف سے کچھ زیادہ مال غیر ملکیوں کے ہاتھ فروخت ہوتا تھا اور باقی گجرات بھیج دیا جاتا تھا ، جہاں زیادہ تر احمد آباد اور سورت میں اس

سے کپڑا بنا جاتا تھا (ٹریورلیئر، ۲ : ۲، ۳) ۔

اکبر کے توشہ خانے میں گجرات کے جو پُرتکلف کپڑے موجود تھے ان میں زربفت، اطلس، کمخاب طلائی ، دریائی باف (Moire) ،مقیش ریشمی کپڑا (نقرئی دھاریوں والا) کرتہ وار ، سادہ مخمل، زردوز مخمل اور پوربی مخمل (Qatifa-i-Purbi) شامل تھے (آئین اکبری، ۱ : ۹۲ ببعد) ۔ دستاریں، کمر بند اور Moires سب کے سب طلائی یا غیر طلائی ، گجرات ہی کے بنے ہوئے ہوتے تھے اور دربار شاہی میں استعمال کیے جاتے تھے (آئین اکبری، ۲ : ۲۴۰) ۔

سورت ان کپڑوں کے لیے مشہور تھا ، طلائی اور نقرئی آلچے (دیکھیے اوپر) اطلس (بانے کی دو سوتی) ، جس پر اکثر طلائی پھول ہوتے تھے ، کولکر ، سوسی (تانوں پر دھاری دار ، اکثر ریشم اور سوت ملا ہوا ۔ بعض اوقات طلائی دھاری والی) ساٹن ، تافتہ اور ایرانی طرز کی زربفت (طبع Ovingtton و Rawlinson، ص۱۳۱، ۱۶۷) ۔ سورت کے بہت سے پارچہ باف پارسی تھے، اور زیادہ تر "دوتی" اور کمخاب تیار کرتے تھے (وہی مصنف، ص۲۱۹) ۔

لاہور میں بھی ریشمی کپڑوں کی بہت سی قسمیں تیار ہوتی تھیں ، جن میں زرکار اور غیر زرکار مخمل بھی شامل تھی ۔ مغل شہنشاہوں کے درباروں میں بہت سے مختلف مقاصد کے لیے بے انداز مخمل استعمال کی جاتی تھی ۔

حیدر آباد دکن کے شہر اورنگ آباد میں بھی پُرتکلف ریشمی پارچے اور نقرئی و طلائی زردوزی کپڑا تیار کیا جاتا تھا ۔

مغلوں کے جو ریشمی پارچات اس وقت موجود ہیں ، ان کا مقابلہ تکلف اور نفاست میں صرف ایرانی صفوی دور کے زرکار کپڑے ہی کر سکتے تھے، جنھیں حقیقت میں ان کپڑوں کی تخلیقی تحریک سمجھنا چاہیے ۔ اکبر کو ایک دفعہ تحفے میں تین سو ریشمی پارچے ملے جو یزد کے فنکار غیاث کے بنائے ہوئے تھے ۔ مغلوں کے کرگھوں کی خصوصیات یہ ہیں کہ وہ نہایت نفیس بافت کے کمر بند (پٹکے) تیار کرتے تھے ، جن کے حاشیے زردوزی کے ہوتے تھے اور جن کے گہرے کنارے قدرتی نما پھولوں کے گلدستوں سے آراستہ کیے جاتے تھے ۔ وہ یا تو زردوزی کے ہوتے تھے یا مشجر بافتہ ۔ دلفریب اور خوش رنگ اصلی پھول مخملوں پر بھی بنائے جاتے تھے، خواہ وہ مخملیں پوری روئیں کی ہوں یا زردوزی کی ۔ پھول یا تو معتدل جسامت کے تھے اور کپڑے پر ان کا اعادہ بار بار کیا جاتا تھا، یا بڑے پیمانے پر ایک ہی تعمیراتی انداز کے موضوع کے مطابق بنائے جاتے تھے ۔ آخرالذکر عام طور پر بڑے بڑے کنول یا کوکنار کے پھول ہوتے تھے اور یہ یزد کی مخملوں کے تختوں سے اس قدر ملتے جلتے تھے کہ انھیں مغلوں یا یزدیوں سے منسوب کرنا اکثر مشکل ہو جاتا ہے ۔

ہندوستان کی نہایت نفیس و نازک اور ہنرمندانہ زردوزی اور سوزن کاری ایک علیحدہ اور خاص مطالعے کی محتاج ہے اور انتہائی کمال فن سے پیچیدہ اور مخلوط بانے کے دو سوتی سے کشمیر کی شالیں بنانا بھی ایسا فن ہے کہ اس پر کم از کم ایک مستقل رسالہ لکھا جائے ۔ مختصر یہ کہ ہندوستان ایک بھرپور اور انتہا سے زیادہ متنوع برصغیر ہے جو مواد ، فن کاری اور صنعتی ہنرمندی کے اعتبار سے یکساں ثروت مند ہے اور فنون پارچہ بافی کے ہر عمل اور ہر شعبے میں انتہائی کامیابی کے نقطہ' پر پہنچ چکا ہے ۔

انڈونیشیا :

انڈونیشیا کے فنون پارچہ بافی ، تصور کے

اعتبار سے [illegible] پہلو سے نسلی و مقامی ہیں۔ صرف رابطہ اور تعلق کے لحاظ سے انھیں "مسلم فنون" کہا جا سکتا ہے (Ikats کے لیے دیکھیے *Needle & Bobbin Bulletin*، ص ۵۱)۔ جہاں تک بحالت موجودہ تعین کی جا سکتی ہے چین میں کوئی پارچہ باقی ایسی نہیں جسے بطور خاص چینی مسلمانوں سے منسوب کیا جا سکے۔

مآخذ: (۱) P. Ackerman: *History of Persian Textiles*، در *Survey of Persian Art*، طبع A. U. Pope، ۳: ۱۱۹۵ تا ۲۱۶۲؛ (۲) وہی مصنف: *Persian Wearing Techniques, History*، در کتاب مذکور، ص ۱۱۷۵ تا ۲۲۲۰۔

شیراز کے چند ریشمین پارچات (*Bulletin Needls and Bobbin Club*، نیویارک ۳۶، ۱۹۵۲ء): ایرانی پارچات **Ciba Reviewa**، ۹۸ یا **Ciba Rund Schua**، ۱۱۲، **Basle**، ۱۹۵۳ء۔

ایران کے صوبہ جات علاقہ خزر میں قرون وسطیٰ کے بعض ریشمی پارچات سے متعلق ہیں، *Bulletin Needle and Bobbin Club*، ج ۳۹، ۱۹۵۵ء؛ (۳) ایم آغا اوغلو: *Safewid Rugs and Textiles*، نیویارک ۱۹۴۱ء؛ (۴) R. Cox: *Les Soieries d' Art*، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۵) M. Derger: *Künstlersche Entwicklung der Weberei und Stickerei*، ۳ جلدیں، وی آنا ۱۹۰۴ء؛ (۶) O. V. Falke: *Künstgeschichte der Seidenweberei*، ۲ جلدیں، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۷) وہی مصنف: *Decorative Textiles*، نیو یارک ۱۹۲۲ء؛ (۸) E. Fleming: *Das Textile Werk*، برلن ۱۹۲۷ء؛ (۹) وہی مصنف: *Textile Kunste*، مطبوعہ برلن؛ (۱۰) Kendrich: *Catalogue of Textiles from Egypt*، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) Klein و Ackerman: *Two Safavid Figural Satins*، در Pope: *Survey of Persian Art*، ۳: ۲۲۲۱ تا ۲۲۲۶؛ (۱۲) وہی مصنفین: *A Russian Document on Persian Textiles*، در کتاب مذکور، ۳: ۲۱۶۳؛ (۱۳) C. J. Lamm: *Cotton in Mediaeval Textiles of the Near East*، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱۴) J. Lessing: *Die Gewebe-Sammlung des K. Kunstgewerbemuseams*، ۳ جلدیں، برلن ۱۹۰۰ء؛ (۱۵) Megeon: *Les arts du Tissu*، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۱۶) T. Oz: *Turkish Textiles and Velvets* (ترک قماشی و قطعہ لری)، استانبول ۱۹۴۶ء؛ (۱۷) Pfister: *Etudes Textiles*، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۱۸) وہی مصنف: *L' Introduction du' cotton en Eeypte Musulmane*، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱۹) وہی مصنف: *Les Tooles Imprimées de Fostat et L' Hindoustan*، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۲۰) A. U. Pope: *A Survey of Persian Art*، آکسفرڈ ۱۹۳۹ء؛ (۲۱) وہی مصنف: *The Textile Arts*، ۳: ۱۹۹۵ تا ۲۲۵۶ (الواح) و ۶: ۹۸۱ تا ۱۱۰۶؛ (۲۲) Reath و Sachs: *Persian Textiles*، نیوہیون ۱۹۳۷ء؛ (۲۳) Rowe: *The... Moore...Textiles*، نیوہیون ۱۹۴۸ء؛ (۲۴) Schulze: *Alte Stoffe*، برلن ۱۹۲۰ء؛ (۲۵) *The Bulletin of the Needle & Bobbin Club*، مطبوعہ نیویارک۔

(P. ACKERMAN)

نسخ: (خط) رک بہ فن خطاطی۔ ⊗

نَسْخ: (ع)، (ناسخ و منسوخ): اصول تفسیر ⊗ و اصول فقہ کی ایک اہم اصطلاح۔ اہل لغت کے مطابق مادہ ن س خ (نَسَخَ) کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے: (۱) کسی کتاب سے حرف بحرف نقل کرنا؛ بنا بریں نقل شدہ مسودے کو نسخہ (ج: نُسَخ) کہا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے: اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۲۹)، یعنی تم جو کچھ کرتے رہتے تھے ہم اسے لکھوا لیا کرتے تھے؛ (۲) ابطال و ازالہ جو عام طور پر دو طرح سے ہوتا ہے: (الف)

بدل یا قائم مقام سے، جیسے کہا جاتا ہے نَسَخَتِ الشَّمسُ الظِّلَّ ، یعنی سورج (دھوپ) نے سایہ ختم کر دیا ۔ اس صورت کو تحویل و تبدیل بھی کہ سکتے ہیں؛ (ب) بلا کسی بدل یا قائم مقام کے؛ محاورہ ہے: نسخت الرِّیح الاثر ، یعنی ہوا نے نشان مٹا دیا ۔ اسی مفہوم میں ارشاد باری ہے: فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ (٢٢ [الحج]: ٥٢)، یعنی جو وسوسہ شیطان ڈالتا ہے اللہ تعالٰی اسے دور کرکے اپنی آیات کو محکم کر دیتا ہے (دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس؛ مفردات فی غریب القرآن؛ النہایہ؛ الصحاح وغیرہ بذیل مادہ؛ القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ١ : ٦٢ تا ٦٣) .

نسخ کا اصطلاحی مفہوم اس کے دوسرے لغوی مفہوم سے ماخوذ ہے، کیونکہ اصطلاح شریعت میں نسخ سے مراد کسی متأخر حکم کے ذریعے سابقہ حکم کی تنسیخ (اٹھا لینا یا بدل دینا) ہے (الغزالی: المستصفی، ١ : ٧ : ١؛ صبحی صالح: مباحث فی علوم القرآن، ص ٢٦١) ۔ بعض اوقات اس کا متبادل حکم دیا جاتا ہے اور بعض اوقات نہیں دیا جاتا ۔ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صورتیں ہی درست ہیں (محب اللہ بہاری: مسلم الثبوت، ٢ : ٦٩) .

ہر قانون کو ارتقائی مراحل طے کرنے کے لیے تدریج و ترتیب کا سہارا لینا پڑتا ہے، جس کی وجہ تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ ارتقا پذیر ماحول کی ذہنی و عملی ہم آہنگی ہوتی ہے ۔ اس مقصد کے لیے ناگزیر طور پر قانون میں وقت کے ساتھ ساتھ کچھ تبدیلیاں لانا پڑتی ہیں ۔ الٰہی تبدیلیوں کا نام نسخ ہے ، جس کی قرآن کریم میں یوں صراحت اور وضاحت کی گئی ہے: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا (٢ [البقرة]: ١٠٦) ، یعنی ہم جس آیت کو منسوخ کر دیتے یا فراموش کرا دیتے ہیں ، تو اس سے بہتر یا ویسی ہی کوئی اور آیت بھیج دیتے ہیں ۔ دوسری جگہ فرمایا وَ اِذَا بَدَّلْنَآ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ۙ وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوْٓا اِنَّمَآ اَنْتَ مُفْتَرٍ ۭ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ (١٦ [النحل]: ١٠١) ، یعنی اور جب ہم کسی آیت کو دوسری آیت سے بدل دیتے ہیں اور اللہ خوب جانتا ہے جو نازل فرماتا ہے، تو (کافر) لوگ کہتے ہیں کہ تم تو یونہی اپنی طرف سے بنا لاتے ہو ، حقیقت یہ ہے کہ ان کے اکثر لوگ نادان ہیں ۔ ان دونوں آیات میں بعض علمائے تفسیر نے ”آیت کی آیت سے تبدیلی“ کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے اس کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ ایک آیت بدل کر اس کی جگہ دوسری آیت نازل کر دی جاتی ہے ، جب کہ زیادہ تر مفسرین نے آیت کی تبدیلی سے ”حکم آیت کی حکم آیت سے تبدیلی“ مراد لی ہے (حوالۂ مذکور) ، جو زیادہ قرین صحت ہے ۔ نیز اس تفسیر سے مذکورہ آیت مبارکہ کے ہر دو حصے حسب ذیل الگ الگ صورتوں سے متعلق ہو جاتے ہیں: اول یہ کہ محض کسی آیت کے حکم کو دوسری آیت کے حکم سے اٹھا لیا (منسوخ کر دیا) جائے۔ اس صورت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں (دیکھیے نیچے)؛ دوم یہ کہ آیت کو ذہنوں سے بھلا دیا جائے (انساء)، اس کی پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: اولاً یہ کہ اس کے حکم کو باقی رکھا جائے؛ ثانیاً یہ کہ حکم و آیت دونوں کو اٹھا لیا جائے ۔ ان آخری دونوں صورتوں کے عقلی جواز کے باوجود ان کے قرآن مجید میں وقوع کی، کسی مستند ذریعے سے، کوئی معین مثال نہیں ملتی۔ اس ضمن میں جو روایات مروی ہیں وہ زیادہ تر خبر آحاد کا درجہ رکھتی ہیں ، جو ظنّی الدلالہ ہوتی ہیں اور جن

ہے قرآن حکیم پر ترمیم و اضافہ غیر درست ہوتا ہے (المنار، ۲ : ۱۵۳؛ صبحی صالح : مباحث، ص ۲۶۲ ببعد)؛ اس مسئلے (نسخ) کا چونکہ براہ راست استنباط احکام پر اثر پڑتا ہے، کہ منسوخ آیت یا حدیث قابل احتجاج نہیں رہتی، اسی بنا پر ناسخ و منسوخ کا فیصلہ کرنے میں فقہا کے ہاں بڑی احتیاط ملحوظ رہتی ہے، جس پر مذکورہ اخبار آحاد پورا نہیں اترتیں۔

نسخ کیوں ہوتا ہے؟ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ نے اس کی دو وجوہ بیان کی ہیں : (۱) وقت اور حالات کی تبدیلی؛ (۲) پیغمبرانہ اجتہاد۔ شاہ صاحب ؒ کے بقول بعض اوقات مرورِ ایام سے حالات اتنے بدل جاتے ہیں کہ اس سے حکم میں تبدیلی کرنا ضروری ہو جاتا ہے، جیسے معاہدۂ مؤاخات کے تحت وراثت پانے کی منسوخی (۸ [الانفال] : ۷۵) وغیرہ یا دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک اور دس کے تناسب کے بجائے ایک دو کا تناسب (۸ [الانفال] : ۶۵، ۶۶)؛ بعض اوقات اللہ تعالٰی کی جانب سے سرے سے کوئی حکم موجود نہیں ہوتا، پیغمبر ؑ اپنے اجتہاد سے کام لے کر کوئی حکم نافذ کر دیتا ہے۔ اللہ تعالٰی چاہے تو باقی رکھ دے اور چاہے تو منسوخ کر دے، مثلاً اسیران بدر کا معاملہ (حجۃ اللہ البالغہ، ص ۲۲۲ تا ۲۲۴؛ نیز دیکھیے تفسیر المنار، ۲ : ۱۵۲ تا ۱۵۳)۔ یہی وجہ ہے ہر نئی شریعت سے پرانی شریعت کا منسوخ ہو جانا یا کم از کم ہر نبی ؑ کے ذریعے پرانی شریعت میں بعض تبدیلیاں لانا ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ علٰی ہٰذا القیاس ایک شریعت کے اندر بھی یہ عمل اکثر جاری رہا ہے (القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، ۱ : ۶۳ تا ۶۴؛ تفسیر المنار، ۲ : ۱۵۲ تا ۱۵۳)۔ انہیں وجوہ کی بنا پر قرآن مجید یہود و نصارٰی اور مشرکین عرب کے "نسخ" پر اعتراضات کو باطل اور لغو قرار دیتا ہے (دیکھیے بالا)۔ قرآن حکیم کی اسی نص قطعی کی بنا پر تمام امت کا جوازِ نسخ پر اتفاق ہے۔

واقعات و حکایات یا عقائد (اصول دین) وغیرہ میں نسخ کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ نسخ ہمیشہ احکام (کرنے یا نہ کرنے) میں ہوتا ہے (الغزالی، ۱ : ۲۱۱؛ مسلم الثبوت، ۱۲۶ ببعد)؛ نسخ کی متعدد اقسام ہیں : (۱) قرآن کا قرآن سے؛ (۲) حدیث کا حدیث سے؛ (۳) حدیث کا قرآن سے اور (۴) قرآن کا حدیث سے منسوخ ہونا۔ ان میں سے اول الذّکر تینوں صورتیں قریب قریب متفق علیہ ہیں، جبکہ مؤخر الذّکر صورت مختلف فیہ ہے : امام شافعی ؒ نے، مشہور قول کے مطابق، اس کی مخالفت کی ہے (الرسالۃ، ص ۱۳۷ تا ۱۴۶)؛ تاہم احناف، مالکیہ ؒ اور بعض شوافع اور خود امام شافعی ؒ کے دوسرے قول کے مطابق یہ صورت بھی درست ہے، کیوں کہ دونوں کا منبع ایک ہی ہے، مگر اس کے لیے "خبر متواتر" [رک بہ حدیث] کا ہونا ضروری ہے (الغزالی، ۱ : ۱۲۴ تا ۱۲۶؛ شرح مسلم الثبوت، ۲ : ۷۹ تا ۸۲؛ تفسیر المنار، ۲ : ۱۵۴)؛ بعض احناف نے خبر مشہور اور خبر واحد سے بھی، جبکہ اس کے راوی ثقہ اور ضابط و عادل ہوں، جواز نسخ کو تسلیم کیا ہے (شرح مسلم الثبوت، ۲ : ۸)؛ دوسرے مسالکِ فقہ نے بربنائے احتیاط اس کو قبول نہیں کیا۔ اگر دقت نظر سے غور کیا جائے تو دونوں مسالک کا یہ اختلاف فقط تعبیر کا اختلاف ہے : احناف نے جس قسم کے نسخ کو خبر مشہور یا خبر واحد سے جائز قرار دیا ہے، وہ عرفی نسخ (ابطال و ازالہ) نہیں، بلکہ بالمعنی الخاص، یعنی کسی حکم کی تعمیم و تخصیص ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ

کسی قرآنی آیت کے مجمل مفہوم کو کسی صحیح حدیث سے معیّن کر دیا جائے، مثلاً قرآن حکیم میں مطلقاً چوری کے ارتکاب پر قطع ید کی سزا کا حکم مذکور ہے (۵ [المائدہ]: ۳۸)، مگر کسی جگہ قطع ید کے لیے چوری کی مقدار بیان نہیں کی گئی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس قرآنی حکم کو دس درہم کی مقدار میں ارتکاب سرقہ تک محدود کر دیا ہے (مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۶۲)؛ اسی طرح قرآن مجید [نیز رک بہ زکوۃ؛ سود وغیرہ] میں نصاب زکوٰۃ اور سود کی وضاحت وغیرہ نہیں فرمائی گئی جبکہ احادیث میں ان کی بعض تفاصیل فراہم کی گئی ہیں اور یہ تعمیم و تخصیص کی صورت چونکہ تمام مسالک کے نزدیک مسلّم ہے، اس لیے یہ اختلاف صرف طرز بیان کا اختلاف ہے۔

اثبات نسخ کے لیے حسب ذیل امور لازماً درکار ہوتے ہیں: (۱) ناسخ، حقیقتاً شارع، مجازاً حکم؛ (۲) منسوخ؛ (۳) یہ ثابت ہو کہ زمانی طور پر منسوخ مقدم اور ناسخ متأخر ہے؛ (۴) کسی تاویل یا توجیہ کے ذریعے ان کے مابین موافقت نہ ہو سکے؛ (۵) نسخ کی صراحت خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے یا کسی صحابیؓ سے مروی ہو۔ ان میں سے اگر کوئی ایک شرط بھی غیر موجود ہو تو نسخ کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا (القرطبی، ۲: ۶۶؛ الغزالی، ۱: ۱۲۱ ببعد؛ مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۶۳)۔

(۲) تصور نسخ عہد بعہد: نسخ کا تصور چونکہ خود قرآن حکیم نے پیش کیا ہے، اس لیے جلد ہی اسے مسلمانوں میں اساسی اہمیت حاصل ہو گئی اور اسے مبادیات فقہ و تفسیر میں اہم درجہ مل گیا۔

شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کے بقول عہد صحابہؓ اور تابعین میں نسخ کا تصور موجودہ تصور سے قطعی مختلف تھا۔ اس دور میں نسخ کا اطلاق زیادہ تر لغوی معنوں میں (یعنی ایک آیت کے بعض اوصاف کا دوسری آیت سے ازالے کے لیے) ہوتا تھا۔ اسی بنا پر اس دور میں حسب ذیل صورتوں پر نسخ کا اطلاق کیا جاتا تھا: (۱) مدت عمل کی انتہا میں تبدیلی؛ (۲) لفظ کے قریبی معنی کے بجائے دور کے معنی مراد لینا؛ (۳) کسی مطلق کو مقیّد (محدود) کرنا؛ (۴) کسی عام کی تخصیص کرنا؛ (۵) بظاہر کسی حکم کا کسی نصّ پر مبنی قیاس کے خلاف دکھائی دینا؛ (۶) دور جاہلیت کی کسی رسم، یا کسی پرانی شریعت کی کسی قانونی شق کا ابطال وغیرہ۔ نسخ کے نظریے میں اسی وسعت کی بنا پر ابتدائی اسلامی عہد میں اس بارے میں بظاہر بڑا افراط اور غلو دکھائی دیتا ہے۔ ابتدا میں منسوخ آیات کی تعداد متعین اور محدود نہ تھی، لیکن کچھ عرصے کے بعد قرآن مجید کی پانچ صد آیات کو منسوخ تصور کیا جانے لگا (الفوز الکبیر، مطبوعہ لاہور، ص ۱۸ تا ۱۹؛ مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۶۳ ببعد)۔ لطف کی بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں فقہی آیات کی تعداد بھی تقریباً اتنی ہی ہے (ملاجیون: تفسیرات احمدیہ، ص ۴)۔ اس ضمن میں بعض دلچسپ صورتیں بھی دیکھنے میں آتی ہیں، مثلاً ایک ہی آیت کے ابتدائی حصے کو منسوخ اور آخری حصے کو ناسخ قرار دیا جانے لگا؛ بعض صورتوں میں خود ناسخ کو بھی کسی اور آیت سے منسوخ کیا گیا؛ ایک ایک آیت سے بہت بڑی تعداد میں آیات کا نسخ (مثلاً آیۂ حکم قتال سے ڈیڑھ صد آیات کی منسوخی، دیکھیے ابن سلامہ، ص ۸۵، ۱۲۵ وغیرہ؛ السیوطی: الاتقان، ۲: ۲۱ تا ۲۲؛ مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵)۔

جلد ھی اس رجحان کے خلاف رد عمل پیدا ہوا اور ابو مسلم الاصبہانی نے اس کی شدید مخالفت کی، لیکن اس کی مخالفت اس کے معتزلی مسلک اور شدت الکار کی وجہ سے غیر مقبول رھی؛ تاھم قاضی ابوبکر المعروف بابن العربی (م ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء) پہلے شخص ھیں جنھوں نے پانچ صد آیات کے بجائے ڈیڑھ سو آیات کو منسوخ قرار دے کر اعتدال کا ثبوت دیا (احکام القرآن)، مگر یہ تعداد بھی کچھ زیادہ تھی، اس لیے امام جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) نے اس پر ناقدانہ نگاہ ڈالی اور فقط ۲۰ آیات کی منسوخی کو تسلیم کیا اور ان کو اشعار میں بھی نظم کیا (الاتقان، ۲: ۲۲ تا ۲۳)؛ مگر شاہ ولی اللہ محدث دھلویؒ نے اس میں بھی ترمیم کی اور نفیس توجیہات سے بیس میں سے ۱۵ آیات کو قابل عمل اور فقط ۵ آیات کی منسوخی کا قول کیا (الفوز الکبیر، ص ۱۸ تا ۱۹)۔ بعد ازاں مفتی محمد عبدہ اور ان کے مکتب فکر کے فضلا نے اس میں مزید ترمیم کی اور کہا کہ نسخ عملاً و شرعاً ثابت ضرور ھے، مگر صرف ان چند مقامات میں کہ جہاں صراحت سے پرانے حکم کا ذکر کرکے اسے منسوخ ٹھیرایا گیا ھے (مثلاً ۹ [الانفال]: ۶۵ تا ۶۶)۔ اس قسم کے مقامات قرآن حکیم میں تین سے زیادہ نہیں (تفسیر المنار، ۲: ۱۵۰ تا ۱۵۷؛ محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۳ تا ۲۴)۔

شیعی مکتب فکر کے نزدیک ابھی تک تصور نسخ میں بڑا غلو دیکھنے میں آتا ھے، یہاں تک کہ ان کے خیال میں اللہ تعالٰی کو "بدا" پیش آتا ھے، یعنی خدا کو پہلے کسی بات] کا علم نہیں ہوتا، اسے وہ بات بعد میں معلوم ہوتی ھے، تو وہ سابقہ حکم کو منسوخ کر دیتا ھے (دیکھیے ابن متوح: الناسخ و المنسوخ بمع شرح از عبدالجلیل الحسینی، عربی فارسی متن تہران، ص ۸ تا ۳۵)۔ اسی شیعی فقیہ ابن متوح (کتاب مذکور) نے تقریباً ۶۳۹ آیات کو منسوخ ثابت کیا ھے (حوالۂ مذکور)۔

قرآن مجید کی طرح احادیث میں بھی ناسخ و منسوخ کا سلسلہ چلتا ھے (دیکھیے کتاب الاعتبار، ص ۲۳، ۲۴)۔ یہاں بھی نسخ ثابت ہونے کے لیے شرعاً وھی شرائط ضروری ھیں جو نسخِ قرآن کے ضمن میں لازمی ھیں۔ اس کے علاوہ کسی بھی حدیث کو منسوخ ثابت کرنے کے لیے یہ بھی ضروری ھے کہ ناسخ حدیث قوت و ثقاہت میں منسوخ حدیث سے بڑھ کر ہو اور اگر دونوں احادیث متن یا سند میں سے کسی بھی اعتبار سے ھم‌پایہ نہ ہوں تو ان میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے دی جائے گی۔ ابن الحازم (کتاب الاعتبار، ص ۹ تا ۲۳) نے اس ضمن میں ۵۰ شرائط بیان کی ھیں جو کسی حدیث کو منسوخ ثابت کرنے کے لیے لازمی ھیں۔ ان کے فقدان کی صورت میں نسخ کے بجائے ترجیح پر عمل ہوتا ھے۔ اس موضوع کا مطالعہ ھمیں اس تدریج اور تسہیل کے طریقوں سے آگاہ کرتا ھے جو شارع نے دین کی بنیادیں مستحکم کرنے کے لیے اختیار کیے (ھر موضوع پر الگ الگ منسوخ احادیث کی فہرست کے لیے دیکھیے ابن الحازم: کتاب الاعتبار)۔

قرآن اور احادیث کے ناسخ و منسوخ کو زیادہ تر الگ الگ مرتب کیا گیا ھے؛ قرآن حکیم کو اس ضمن میں تقدم اور اولیت حاصل ھے؛ اس موضوع پر مواد ذخیرہ کتب احادیث اور تفاسیر میں منتشر مقامات پر مل جاتا ھے۔ ناسخ القرآن و منسوخہٗ کے عنوان کے تحت اسے مرتب کرنے کا سلسلہ دوسری صدی ھجری میں شروع ہوا۔ غالباً اولین تصنیف قتادہ بن دعامہ (م ۱۱۷ھ/

۷۳۵ء) کی ہے ۔ بعد کی صدیوں میں اس موضوع پر لکھنے والوں میں ابوبکر محمد بن عثمان المعروف بالجعد الشیبانی (م ۳۰۱ھ/۹۱۳ء)، احمد بن اسحاق الانباری (م ۳۱۸ھ/۹۳۰ء)، محمد بن بحر الاصبہانی (م ۳۲۲ھ/۹۳۳ء)، ابو محمد قاسم بن اصبغ القرطبی النّحوی (م ۳۴۰ھ/۹۵۱ء)، ابو حفص عمر بن شاہین البغدادی الواعظ (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء)، ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن سلامۃ النّحوی (م ۴۱۰ھ/۱۰۱۹ء؛ مطبوعہ برہامش کتاب نزول القرآن للواحدی، قاہرہ ۱۳۱۵)، عبدالکریم بن ہوازن القشیری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) شامل ہیں (ابن الندیم : الفہرست، بمدد اشاریہ ؛ حاجی خلیفہ : کشف الظنون: ۲ : ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱ء؛ معجم المطبوعات العربیہ، ص ۱۲۰) .

ناسخ الحدیث و منسوخہ کے موضوع پر اہم لکھنے والوں میں ابوبکر محمد بن عثمان المعروف بالجعد الشیبانی (م ۳۰۱ھ/۹۱۳ء)، احمد بن اسحاق الانباری (م ۳۱۸ھ/۹۳۰ء)، محمد بن بحر الاصبہانی (۳۲۲ھ/۹۳۳ء) ، ابوجعفر احمد بن محمد النّاس النّحوی (م ۳۳۸ھ/ ۹۳۹ء : مطبوعہ قاہرہ ۳۲۳، اس کے ساتھ ابن خزیمہ کی الموجز فی الناسخ والمنسوخ بھی طبع ہوئی ہے)، ابو محمد قاسم بن اصبغ القرطبی النّحوی (۳۴۰ھ/۹۵۱ء)، ابو حفص عمر بن شاہین البغدادی الواعظ (م ۳۸۵ھ/۹۵۵ء)، ابو القاسم ہبۃ اللہ بن سلامہ (م ۴۱۰ھ/۸۱۹ء)، عبدالکریم بن ہوازن القشیری (م ۴۶۵/۱۰۷۲ء)، ابوبکر محمّد بن موسیٰ بن عثمان بن حازم الہمدانی (م ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء ، مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۵۹ھ، بعنوان کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ و المنسوخ من الآثار) اور السیوطی (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) وغیرہ شامل ہیں (دیکھیے الفہرست ، ص ۳۴ تا ۳۸ ؛ حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۲ : ۱۹۰۲ء؛ معجم المطبوعات، بمدد اشاریہ) .

مآخذ : (۱) قرآن حکیم، بمدد اشاریہ محمد فواد عبدالباق : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ؛ کتب لغت؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب ؛ (۳) الزبیدی : تاج العروس ؛ (۴) راغب الاصفہانی : مفردات فی غریب القرآن؛ (۵) ابن الاثیر الجزری : النہایۃ فی غریب الحدیث؛ (۶) الجوہری : الصحاح ، بذیل مادہ؛ کتب تفسیر : (۷) ابن جریر الطبری : الجامع البیان فی تفسیر القرآن ، ج ۱ ، بذیل آیت ۱۰۶ ؛ و بمواقع عدیدہ؛ (۸) الزمخشری : الکشاف، بیروت، ۱ : ۱۷۵ تا ۱۱۷ و بمواقع عدیدہ ؛ (۹) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۲ : ۶۱ تا ۶۹ ؛ (۱۰) ابو بکر ابن العربی : احکام القرآن ، ج اول ، بذیل آیت ۱۰۶ و بمواقع عدیدہ ؛ (۱۱) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم ، مطبوعہ لاہور، ۱ : ۹۴ تا ۱۵۱ ؛ (۱۲) قاضی محمّد ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری ، دہلی ، ۱ : ۱۱۱ تا ۱۱۲ ؛ (۱۳) الآلوسی : روح المعانی، ملتان ، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۵۴ ؛ (۱۴) مفتی محمد عبدہ : تفسیر پارہ عم ، قاہرہ ۱۳۴۱ھ، ص ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ (۱۵) رشید رضا مصری : تفسیر المنار، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ۱ : ۴۱۳ تا ۴۱۵ ؛ ۲ : ۱۴۷ تا ۱۵۷ ؛ (۱۶) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، مطبوعۂ کراچی ، ۱ : ۲۲۵ تا ۲۳۰ ؛ دیگر کتب : (۱۷) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن ، لاہور، ۲ : ۲۰ تا ۲۷ ؛ (۱۸) الغزالی : المستصفی ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۱۰۷ تا ۱۲۸ ؛ (۱۹) محب اللہ بہاری : مسلم الثبوت ، بمع شرح عبدالعلی محمد بن نظام السّہالوی : فواتح الرحموت ، مطبوعہ برہامش المستصفی ، ۲ : ۵۳ تا ۹۱ ؛ (۲۰) البزدوی : کشف الاصول، عبدالعزیز البخاری : شرح، ۴ : ۱۵۷ تا ۲۱۸؛ (۲۱) امام محمّد بن ادریس الشافعی: الرسالہ، بتحقیق احمد محمد شاکر، بار اول قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ ؛ (۲۲) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی : الفوز الکبیر فی اصول التفسیر،

عربی ترجمہ، مطبوعہ لاہور ص ۱۸ تا ۲۲ : (۲۳) وہی مصنف : حجة اللہ البالغة اردو ترجمہ ، مطبوعہ کراچی ، ص ۳۷ تا ۴۷ : (۲۴) صبحی صالح : مباحث فی علوم القرآن، بیروت بار پنجم ، ص ۱۹۶۸ء : (۲۵) صبحی محمصانی : فلسفة التشریع الاسلامی ، اردو ترجمہ : فلسفہ شریعت اسلام، لاہور ۱۹۸۱ء ، ۲۳۸ تا ۲۶۷ : (۲۶) ابو بکر محمّد بن موسی بن عثمان بن حازم : کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار، حیدرآباد دکن ، ۱۳۵۹ھ : (۲۷) التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، بذیل مادہ ؛ (۲۸) الجرجانی : کتاب التعریفات ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ، ص ۱۶۵ ؛ کتب فہارس : (۲۹) ابن الندیم : الفہرست ، طبع Flügal، بیروت ، ص ۳۴ تا ۳۸ : (۳۰) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، استانبول ، ۲ : ۱۹۲۰ تا ۲۰۲ ، عہ بعد ؛ (۳۱) یوسف سرکیس : معجم المطبوعات العربیہ، بمدد اشاریہ ؛ (۳۲) نواب صدیق حسن خان : إفادة الشیوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ، کانپور ۱۲۸۸ھ ؛ نسخ سے متعلق اسلاف نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں ۔ تیس اکتیس کتابوں اور ان کے مصنفوں کے ناموں کے لیے دیکھیے آآ (اردو) ۱۶/۱ : ۶۰۸ و ۶۰۹ ۔

(محمود الحسن عارف)

* **اَلنَّسْر** : گدھ : اس کا یہ نام اس وجہ سے ہوا کہ یہ مردار جانوروں کو، جو اس کی خوراک ہیں، اپنی چونچ سے چیر پھاڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر کے کھا جاتا ہے اور اس قدر کھاتا ہے کہ کھا کر اڑنے کے قابل نہیں رہتا ۔ اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ ایک ہزار سال تک زندہ رہتا ہے ۔ اس کی نگاہ اتنی تیز ہوتی ہے کہ چار سو فرسخ سے اپنے شکار کو دیکھ لیتا ہے ؛ اس کی قوت شامہ بھی بے حد تیز ہے، لیکن خوشبوئیں اس کے لیے مضر ہیں کہ وہ ان کے اثر سے مر جاتا ہے ۔ اس کی طاقت پرواز بہت زبردست ہے اور وہ لشکروں اور حاجیوں کے قافلے کے پیچھے پیچھے اڑتا چلا جاتا ہے تا کہ موقع ملنے پر انسانوں اور جانوروں کی لاشوں پر ٹوٹ پڑے ۔ یہ مویشیوں کے ریوڑوں کے پیچھے بھی جاتا ہے کیونکہ اسے بھیڑ بکریوں کے پیدائشی مردہ بچے خاص طور پر مرغوب ہیں ۔ اس بیان کی تصدیق Brehm نے بھی کی ہے جو لکھتا ہے کہ یہ ان بھیڑوں پر حملہ کرتا ہے جو بچہ جن رہی ہوں ۔ یہ اونچی اونچی چٹانوں پر انڈے دیتا ہے ۔ کہتے ہیں کہ وہ انہیں خود سیتا نہیں، بلکہ سورج ہی کی گرمی پر چھوڑ دیتا ہے: البتہ اس بات کا بہت خیال رکھتا ہے کہ کہیں اس کے انڈوں کو چمگادڑ نہ کھا جائیں، اس لیے ان کو چنار کے پتوں سے ڈھانپ دیتا ہے [بعض جاہل اور وحشی قبائل میں] ، قرون وسطی میں اس کے پِتّا، دماغ، گوشت اور ہڈیوں کا استعمال قدیم طریق علاج کی دواؤں کے استعمال کے مطابق رہا ہے ۔

مآخذ : (۱) القزوینی : عجائب المخلوقات ، طبع Wüstenfeld ، ۱ : ۴۲۲ ؛ (۲) الدمیری : حیاة الحیوان، ۲ : ۴۷۶ ؛ (۳) ابن البیطار، ۲ : ۳۷۰ ۔

(J. RUSKA)

* **نَسر واقع** : مغرب میں Wega (Vega) کے نام سے موسوم ہے ۔ عربی نام النسر الواقع ہے ، جس کے معنی "اترنے والے عقاب" کے ہیں ۔ یہ مجمع الکواکب کے روشن ترین ستارے کا بھی نام ہے اور یہ نام پورے مجمع الکواکب کے لیے بھی مستعمل ہے ۔ زیج الفانسو کا لفظ Alabore عربی لفظ اَلْوُراہ ہے جس کا اطلاق ستارہ نسر واقع اور پورے مجمع الکواکب پر بھی ہوتا تھا ۔

عربی نام اَلسِّلْیَاق یا الشلیاق [رک بآن] بھی ستارے اور مجمع الکواکب دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا ۔ اس نام کو القزوینی نے پہلی جگہ دی ہے ۔ یہ غالباً (دیکھیے Hyde : Com. in Ul. B.

۱۶۶۵ء، ص ۱۸ و (Ideler : کتاب مذکور) ایک یونانی لفظ سے معرّب ہے، جس کے معنی کچھوے کے ہیں۔ سُلَحْفات کچھوے کا عربی نام ہے۔ یہ فارسی لفظ سولاق ، سوراخ = پائے ، پا سے ماخوذ ہے اس لیے یہ السلیاق کے مترادف ہے۔

پورے مجمع الکواکب کے لیے اور شاذ صورتوں میں صرف ستارہ نسر واقع کے لیے ہمیں عربی ادب میں الاَوز (کلنگ ، بط)، المِعْزَفہ (جھانجھہ) اور السنج (چنگ) کے الفاظ ملتے ہیں۔ مؤخرالذّکر لفظ مجمع الکواکب کے فارسی نام چنگ رومی کا معرّب ہے اور علی بن رضوان کے لاطینی ترجمے میں بطور لفظ Assange اور غلط تلفظ کے ساتھ (دیکھیے Idder ، کتاب مذکور) بطور Arnig استعمال ہوا ہے۔

مجمع الکواکب کے عرب تصوّر میں النسر الواقع النسر الطائر (اڑتے ہوئے عقاب) کا جوڑ ہے اور ایک ایسے عقاب کے مانند ہے جو اپنے پروں کو سکیڑے ہوئے شمال سے جنوب کی طرف اتر رہا ہے۔ اس کے دونوں پر ستاروں سے تعبیر ہوتے ہیں جو دونوں اکٹھے، بقول الصوفی، عرف عام میں الاثافی یعنی "سہ پایہ" کے نام سے موسوم ہیں۔

زمانہ مابعد کی تصاویر میں اترتے ہوئے عقاب کی شکل بعض اوقات یوں دکھائی گئی ہے گویا کہ عقاب چنگ میں منڈلا رہا ہے [.....]۔ قصیر عمرہ کے گنبد میں بنی ہوئی ایک دیواری تصویر میں، جو مسلمانوں کے زمانے میں افلاک کی قدیم ترین تصویر ہے (Saxl - Beer : The Zodiac of Qusayr Amra ، اوکسفرڈ ۱۹۲۲ء، مادہ منطقہ)۔ یہ مجمع الکواکب ایک چنگ کی شکل میں دکھایا گیا ہے اور شاہ الفانسودہم کی کتاب الکواکب (Book of Stars) کے خوشنما مخطوطے میں لیز فلورنس کے گیارھویں صدی کے عربی کرہ افلاک میں یہ کچھوے کی شکل میں ظاہر کیا گیا ہے۔ علم ہیئت کی کئی اور تصانیف کے لاطینی مخطوطات میں بھی یہ کچھوے ہی سے تعبیر کیا گیا ہے (دیکھیے Boll : Sphaera ، ۴۳۲)۔

قدماء بھی نسر واقع سے اچھی طرح سے واقف تھے۔ بابلیوں میں یہ ستارہ Belit Balati Gula، نامی دیوی متصور ہوکر زندگی کی مالکہ قرار دیا گیا ہے (دیکھیے Jeremias: Geisteskultur، ص ۲۲۵)۔ چینی میں اس کا اکثر ذکر Chih-nu (بنتی ہوئی عورت) کے نام سے آتا ہے۔ یہ شمالی افلاک کے روشن ترین ستاروں میں سے ہے، اس لیے یہ ہیئت دان کے مشاہدے کے لیے ایک نہایت ہی مقبول و پسندیدہ شے سمجھا جاتا ہے۔ ایک اصطرلابی کوکب کی حیثیت سے عربوں کے ہاں اسے بہت اہمیت حاصل ہے (دیکھیے الصُّوفی : الکَواکب والصّوَر)؛ تاہم نجوم میں اس کی اہمیت کم ہے، کیونکہ طریق الشمس سے یہ بہت دور ہے اور زائچوں میں شاذ ہی قابل توجہ سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن الصوفی : الکواکب والصُّوَر، طبع H. C. F. C. Schjellerup، سنیٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۴؛ (۲) القزوینی : آثار البلاد و اخبار العباد (Kasmographie)، طبع وسٹن فیلٹ، گوٹنگن ۱۸۴۹ء؛ (۳) ترجمہ از H. Ethe، لائپزگ ۱۸۶۸؛ (۴) L. Ideler : *Untersuchungen Uber den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء؛ (۵) Fr. Boll : *Sphaera*، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۶) سلحفاہ کے اشتقاق پر عبدالستار صدیقی : *Studien uber die persischen Fremdworter imklassischen Arabisch*، گوٹنگن ۱۹۱۹ء۔

(WILLY HARTNER)

* **نسطوری** : نصرانیوں کی وہ شاخ جسے ہم نسطوری کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، آج کل کے زمانے میں زیادہ تر "عشیرہ" یا "جِل" کے نام سے مشہور ہے۔ ۱۹۱۴ء کے جنگ عظیم تک وہ کردستان کے وسطی حصے میں رہا کرتے تھے، جو موصل (Mawṣil)، وان (Wan) اور اُرمیہ (Urmiya) کے درمیان واقع تھا۔ نسطوریوں کا اصل مرکزی جتھا ان کی وہ کوہستانی آبادی تھی جو عملی طور پر خود مختار ان پہاڑوں کے دشوار گزار علاقوں میں آباد تھے، جو زاب (Zāb) کبیر، تیارِی (Tiyari)، تخومہ (Tkhūma)، تخب (Tkhub)، جِلو (Djilu)، دِز (Dizz)، اُری (Uri)، سَلبکن (Salabekan)، باز (Bāz) وغیرہ کی درمیانی گزر گاہ پر واقع ہیں۔ اس قومی مرکز سے باہر نسطوری اغیار سے گھرے ہوئے علاقوں میں مسلم، کرد اور ایرانیوں کی آبادی کے درمیان بعض اضلاع متصلہ میں بکھرے ہوئے پائے جاتے ہیں.

مآخذ : تفصیل کے لیے دیکھیے اآ لائڈن بار اول.

(B. Nikitine [و تلخیص از ادارہ])

* **نسف** : رک بہ نَخْشَب.

* **النَّسفی** : نسف [رک باں] سے تعلق رکھنے والے کئی مشہور و معروف لوگوں کی نسبت، جن میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) ابو المعین میمون بن محمد بن مکحول الحنفی المکحولی (م ۵۰۸ھ/۱۱۱۴ء) ان متکلّمین [رک بہ علم (کلام)] میں سے ہیں جن کا موقف عبدالقاہر البغدادی کے مدرسۂ فکر اور نوجوان اہل کلام کے درمیان تھا۔ البغدادی کا مدرسہ فکر اس وقت تک اس کاوش میں تھا کہ علم کلام کے تمام ضوابط کو بطریق مناسب مرتب کرنے کے لیے زیادہ قطعی اصول متعین کیے جائیں اور نوجوان متکلّمین یہ سمجھتے تھے کہ فوری استعمال کے لیے ضروری اصول و قواعد مرتب ہو چکے ہیں۔ النسفی کی مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں:

(۱) تمہید لقواعد التوحید (قاہرہ، قلمی نسخہ ۲۴۱۷، ورق ۱ تا ۳۰؛ دیکھیے فہرس مخطوطات، ۲ : ۵۱): یہ ایک رسالہ ہے جس میں اس مسلک کے اصول و قواعد عالمانہ طریق سے منضبط کیے گئے ہیں۔ پہلے باب میں عقیدہ معرفت کی وضاحت کی گئی ہے اور آخر میں عقیدہ امامت کی تشریح ہے۔ خاتمۂ کتاب ایک "مرشدہ" پر ہوتا ہے، جس میں مختصر طریق سے عقیدۂ الوہیت (اللہ پر اعتقاد) کا بیان ہے؛ (۲) تبصرة الادلّہ (قاہرہ، مخطوطات، ۲۲۸۷، ۶۶۷۳): تقریباً انہی عقائد کے اصول جو تمہید میں بیان ہوئے؛ (۳) بحرالکلام (قاہرہ ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء): یہ اس موضوع پر ایک مفصل کتاب ہے اور پہلی دو تصانیف سے اس حد تک مختلف ہے کہ اس میں الحاد سے بحث کی گئی ہے اور ایک لحاظ سے یہ مناظرے کی کتاب ہے۔ اس کا موضوع وہی ہے جو (۴) مباحثة اہل السُّنة والجماعة مع الفرق الضالة و المبتدعة (لائڈن، Cod. or. ۸۶۲) اور (۵) عقائد (برلن، عدد ۱۹۳۱ء؛ دیکھیے Ahlwardt : *Verzeichniss*، ۲ : ۴۰۰) کا ہے۔ یہ تصنیف کئی کتاب خانوں میں ان ناموں میں سے کسی ایک نام کے ساتھ محفوظ ہے (Brockelmann : *G. A. L*، ۱ : ۴۲۶، ان پانچ تصانیف کی تعداد کو صرف تین سمجھنا چاہیے).

مآخذ : متن مقالہ کے علاوہ دیکھیے نیز (۱) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ، عدد ۶۴۵۳.

(۲) ابو حفص عمر نجم الدّین (م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء)، فقیہ اور علوم دینیہ کا عالم۔ اس کی مشہور تصنیف عقائد ہے جو سوال و جواب کی صورت لکھی گئی ہے۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اور اس پر کئی شرحیں لکھی گئیں۔ اہل السُّنة و الجماعة

کے اصول پر عالمانہ طرز کی لکھی ہوئی نثر الداز کی یہ پہلی مختصر تصنیف تھی - یورپ میں اس کتاب کا علم Cureton کے ایڈیشن سے ۱۸۴۳ء میں ہوا (*The Pillqr of the Creed No. 2*) - اس کتاب کی مختلف طباعتوں اور شرحوں کے متعلق ، نیز ان کی دیگر تصانیف کے متعلق، جو ہم تک پہنچی ہیں ، دیکھیے *G.A.L.* ، ۱ : ۴۲۷ ببعد .

مآخذ : (۱) Brockelmann : *G.A L* ، ۱ : ۴۲۸ اور جو حوالے وہاں دیے گئے ہیں .

(A. J. WENSINCK)

* **اَلنَّسَفی** : حافظ الدّین ابو البرکات عبداللہ بن احمد بن محمود ، ایک مشہور حنفی فقیہ اور عالم دین ؛ صُغد کے علاقے میں بمقام نَسَف پیدا ہوے - وہ شمس الائمہ الکَرْدَری (م ۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ - ۱۲۴۵ء)، حمید الدین الضریر (م ۶۶۶ھ/ ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء) اور بدر الدین خواہرزادہ (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) کے شاگرد تھے - وہ مدرسہ القطبیة السلطانیہ کرمان میں درس دیا کرتے تھے - ۷۱۰ھ میں بغداد میں آئے اور ربیع الاول ۷۱۰ھ/اگست ۱۳۱۰ء؛ (بقول قرشی اور ابن تغری بردی ۷۰۱ھ) میں، جب وہ ایجج (خوزستان) کی طرف واپس آ رہے تھے، انتقال کیا اور وہیں ان کو دفن بھی کیا گیا - ان کے شاگردوں میں سے مظفر الدین ابن السّاعاتی مصنف مجمع البحرین (م ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ - ۱۲۹۵ء) اور حسام الدین السغناقی شارح ہدایہ (م ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴-۱۳۱۵ء) تھے .

(۱) کتاب المنار فی اصول الفقہ ان کی بہترین تصنیف مانی جاتی ہے، جو اصول فقہ پر ایک مختصر مگر جامع کتاب ہے (دہلی ۱۸۷۰ء ، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ اور بعد میں بھی کئی مرتبہ شائع ہوئی) ؛ بعد کے زمانے کی بھی اس کی متعدد شرحیں ہیں، لیکن انھوں نے خود بھی اس کی دو شرحیں لکھیں جن میں سے ایک کا نام کشف الاسرار (۲ جلدیں، بولاق ۱۳۱۶ھ) ہے؛ (۲) ان کی ابتدائی تجویز کے مطابق المرغینانی [رک بآن] کی ہدایہ کی ایک شرح لکھی جانی تھی، لیکن بالآخر فقہ کی ایک مستقل تصنیف "کتاب الوافی" عالم وجود میں آ گئی اور اس پر ۶۸۴ھ میں انھوں نے ایک خاص شرح کتاب الکافی مرتب کی (انھوں نے ۶۸۹ھ میں بمقام کرمان اس کا درس بھی دیا) - اس سے قبل انھوں نے وافی کا ایک خلاصہ کنز الدقائق (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، لکھنؤ ۱۲۹۴، ۱۳۱۲ھ وغیرہ) کے نام سے لکھا تھا جسے ابن السّاعاتی نے ۶۸۳ھ میں (یقینی طور پر کفوی کی مندرجہ تاریخ ۶۳۳ھ کی صحیح صورت) کرمان میں درساً سنا تھا- یہ خلاصہ انیسویں صدی عیسوی تک بھی دمشق اور جامع ازہر قاہرہ [اور ہندوستانی مدارس] میں پڑھایا جاتا رہا (V. Kremer : *Mittel-Syrien u Damaskus* ، ویانا ۱۸۵۳ء ، ص ۱۳۶ ؛ وہی مصنف : *Aegypten*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۲ : ۵۱)- کنز کی مشہور ترین مطبوعہ شرحیں یہ ہیں: (ا) تبیین الحقائق ، مصنفہ الزیلعی (م ۷۴۳ھ/ ۱۳۴۲-۱۳۴۳ء) چھ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۱۳ھ تا ۱۳۱۵ھ؛ (ب) رمز الحقائق، مصنفہ العینی (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) دو جلدوں میں، قاہرہ ۱۲۸۵ء و ۱۲۹۹ھ؛ (ج) ملّا مسکین الہروی کی تبیین الحقائق (تصنیف ۸۱۱ھ/۱۴۰۸ - ۱۴۰۹ء)، قاہرہ ۱۲۹۴ھ و ۱۳۰۳ھ و ۱۳۱۲ھ؛ (د) توفیق الرحمن، مصنفہ الطائی (م ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء)، قاہرہ ۱۳۰۷ھ وغیرہ؛ (ہ) سب سے زیادہ مشہور اور اہم : البحر الرائق مصنفہ ابن نُجیم (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ - ۱۵۶۳ء) ۸ جلدوں میں، قاہرہ ۱۳۰۴ھ، ۱۳۳۶ھ .

علاوہ ازیں انھوں نے تشریحات کا ایک سلسلہ تصنیف کیا ہے مثلاً کتاب النافع، مصنفہ ناصر الدین السمرقندی (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) پر دو شرحیں جن کے

[illegible] المستصفی اور (۸) المنافع میں: المصفّی شرح المنظومہ (Brockelmann) ای تصنیف منظومہ پر شرح ہے کتاب امام ابو حنیفہؒ ان کے دو شاگردوں (امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) امام الشافعیؒ، امام مالکؒ کے باہمی فقہی اختلافات کے متعلق ہے اور اس کا نام المستصفی یہ النسفی نے تصنیف کیا ہے۔ دیکھیے Brockelmann: G.A.L.، ۱: ۳۲۸؛ نیز شرح منتخب و اصول الدین مسمّٰی التبیکی (مخطوطہ ۱۲۲۳؛ ابن تغری بردی: حاجی خلیفہ، عدد ۱۳۰۹۵)۔ بمطابق بیان حاجی خلیفہ و ابن قطلوبغا انھوں نے ہدایہ کی کوئی شرح بھی لکھی (حاجی خلیفہ، دیکھیے ان کی کتب وافی کی تصنیف کی کہانی الاخلاق کی [illegible] حاجی خلیفہ، ۲: ۱۰۹)؛ (۶) انھوں نے قرآن کریم کی بھی ایک تفسیر مدارک التنزیل و حقائق التاویل کے نام سے لکھی (جو دو جلدوں میں طبع ہوئی بمبئی ۱۲۲۰ھ، قاہرہ ۱۳۰۶-۱۳۰۲ و ۱۳۲۶ھ نیز بعد کی اشاعتیں)۔

(۷) عقائد پر ان کی تصنیف العمدۃ فی اصول الدین (یا عمدۃ العقائد و اصول الدین بھی کہتے ہیں (قرشی؛ ابن قطلوبغا)۔ بہت ابتدائی زمانے میں Cureton کی طباعت (Pillar of the Creed، لندن ۱۸۴۳ء) کے ذریعے یورپ میں شائع ہو چکی تھی۔ اس کتاب میں وہ تمام النسفی الحنفی (کی کتاب التمہید) کا بالالتزام تتبع کرتے ہیں انھوں نے اس کی ایک خاص شرح الاعتماد فی الاعتقاد کے نام سے لکھی۔

مآخذ: (۱) القرشی: الجواہر المضیئۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ، ۱: ۲۷۰؛ (۲) ابن قطلوبغا: تاج التراجم فی طبقات الحنفیۃ، مخطوطہ برلن، Pet، ۲: ۲۲۰، ورق ۱۷۴ ب؛ (۳) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، طبع [illegible] المنہل الصافی، مخطوطہ پیرس، ورق [illegible]؛ (۴) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، مخطوطہ پیرس، Bibl. Nat. Arabe، عدد ۲۰۷۰، ورق ۲۱۲ الف؛ (۵) اللکنوی: ایضاح المکنون، مخطوطہ پیرس، Supplement، عدد ۷۰۰، ورق ۲۰ [illegible]؛ (۶) التراجم، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۲۰۱؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع Flügel؛ (۸) Flügel، Brockelmann، Cl. Cahen [illegible]، ۱۸۶۰ء، مجلد تاریخ وفات کے لیے؛ (۹) Brockelmann: G.A.L.، ۱: ۱۹۲ ببعد؛ (۱۰) [illegible]: معجم المطبوعات العربیۃ، عمود ۱۸۷۳ ببعد؛ (۱۱) Nicolas P. Aghnides: Mohammedan theories of Finance، نیویارک ۱۹۱۶ء، ص ۱۸۰۔

(HEFFENING)

نیل: (فلسطین) رک بہ قبطیۃ، قوت۔

النسوی: محمد بن احمد بن علی بن محمد، ایک عرب مؤرخ جو آخری خوارزم شاہ جلال الدین منکبرتی [ترک بکا] کا سوانح نگار تھا۔ خرندز (یاقوت، ۲: ۴۰۵) میں جو خراسان کے علاقے [ترک بکا] کی جاگیر تھی، پیدا ہوا، جہاں اس کے خاندان کی بابت یہ مشہور تھا کہ وہ زمانۂ اسلام سے قبل (النفثۃ، طبع [illegible]، ص ۵۰) یہاں آباد ہو چکا تھا۔ اپنے والد کے زمانۂ حیات ہی میں اس نے اس کی تحصیل کی، یعنی جب نظام الملک وزیر کو سلطان محمد نے موقوف کر دیا تو وہ اپنے سفر خوارزم کے دوران میں اس خاندان کی جاگیروں میں آیا تھا اور اس کا استقبال النسوی ہی نے کیا تھا۔ وہ النفثۃ، طبع [illegible] میں ذکر کرتا ہے کہ وہ اپنی جوانی کے دنوں میں شہاب الدین الخیوقی خان کے حلقہ میں اس کے عروج و اقتدار کے زمانے سے پہلے ختم ہوا تھا۔ جب ۶۱۷ھ میں مغلوں نے خراسان پر حملہ کیا النسوی اپنی

کی جگہ اپنے آبا و اجداد کے قلعے میں جالشین ہو چکا تھا جس کو اس نے دس ہزار ایل کپڑا دے کر حملوں سے مامون کر لیا ۔ اس زمانے میں نظام الدین السّمعانی اس کا مہمان تھا ۔ النسوی نے دشمن کی آمد سے پہلے اسے خوارزم کی طرف فرار ہو جانے میں مدد دی اور نظام الدین نے شکرگزاری کے طور پر اوزلاغ شاہ بن محمد (ص ۷۵ ببعد) سے اسے نہایت قیمتی اور زرخیز زمین بطور عطیہ دلوا دی ۔ جب نسا میں، جو اس کے علاقے کا صدر مقام تھا، نصرة الدّین حمزہ بن محمد، جو ایک مقامی شاہی خاندان کا فرد تھا ، اپنے بھتیجے اختیار الدین (ص ۹۹) کا جانشین ہو کر برسراقتدار ہوا تو اس نے النسوی کو اپنا نائب (ص ۱۰۴) مقرر کر لیا اور اس حیثیت سے النّسوی اس جنگ میں شریک ہوا جو الیانج خان نے بحیثیت گورنر خراسان نسا کے قریب نخچوان کے مقام پر مغول سے کی ۔ اس جنگ کی پوری داستان کے مطابق (ص ٦٦) بھی ایک موقع تھا جس میں النسوی نے بذات خود جنگ میں حصہ لیا ۔ جب سلطان محمد کی وفات کے بعد (۱۲۲۰ء) اس کا بڑا بیٹا غیاث الدّین تخت نشین ہوا نصرة الدین نے اس کے چھوٹے بھائی جلال الدین کی حمایت کی اور اس وجہ سے اس کے خلاف طولاق بن الیانج خان کے ماتحت ایک مہم بھیجی گئی ۔ اس نے اپنے آپ کو بچانے کی خاطر النسوی کو ایک ہزار دینار دے کر غیاث الدّین کے پاس بھیجا ۔ طویل سرگردانی اور اصفہان میں کوئی دو مہینے تک متواتر قیام کرنے کے بعد وہ یہ روپیہ جلال الدین کے وزیر شرف الدین کے حوالہ کرنے میں کامیاب ہو گیا جس نے طولاق کے پاس ایک تحریری حکم بھیج دیا کہ وہ نسا کا محاصرہ اٹھا لے، لیکن یہ حکم دیر سے پہنچا اور نصرة الدین اس وقت تک مارا جا چکا تھا (ص ۱۰۹) ۔ اب النسوی کو وطن واپس جانے کا حوصلہ نہ رہا، لیکن جب جلال الدین مراغہ میں داخل ہوا تو یہ اس کے پاس چلا گیا ۔ اس نے اس کو کاتب الانشاء مقرر کر لیا (ص ۱۱۰) اور اس وقت سے وہ اپنے آقا کی ساری مہمات میں اس کے ہم رکاب رہا ۔ جب ضیاء الملک علاء الدین نے شرف الملک کے حسد و بغض سے بچنے کی خاطر نسا کا گورنر ہونا بہتر خیال کیا تو اس نے وہاں اپنی بدنظمی سے ایسی بے اطمینانی پیدا کر دی کہ اسے موقوف کر دیا گیا اور اس کی جگہ النسوی کو اس کے اپنے ہی وطن میں گورنر مقرر کیا گیا اور اسے وزیر کا لقب عطا ہوا، لیکن بتقاضاے احوال اسے جلال الدین ہی کے ساتھ رہنا ضروری تھا ، اس لیے اس نے اپنی جگہ اپنا ایک نائب کو بھیج دیا (ص ۱۴۹) ۔ جب ۱۲۳۰ء میں جلال الدین کو ھانی کے مقام پر مغول نے چاروں طرف سے گھیر لیا اور وہ لڑتا بھڑتا آخر کار ان کے پنجے سے نکلنے میں کامیاب ہوا تو النسوی کا اور اس کا ساتھ چھوٹ گیا اور النسوی اس سے علیحدہ ہو کر آمد میں کوئی دو مہینے تک قید میں رہا، لیکن آخرکار وہ بھی ان سے بچ کر میّافارقین میں جا پہنچا ۔ یہاں پہنچ کر اسے اپنے بادشاہ کے المناک انجام کا پتا چلا کہ اسے ایک کرد نے ۱۶ اگست ۱۲۳۱ء (ص ۲۴۵) کو قتل کر ڈالا تھا ۔

دس سال بعد یعنی ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں اس نے اپنے بادشاہ کی ایک تاریخ لکھی جس کا نام سیرة السلطان جلال الدین منکوبرتی رکھا ۔ اس کتاب کی ابتدا اس نے مغول کی پرانی تاریخ سے متعلق چند غیر مرتب افسانوں سے کی ہے ، اور اپنے موضوع کو ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء کے اس حملے سے شروع کیا ہے جو محمد نے عراق

پر کیا: اس کا انحصار زیادہ تر ان اعلیٰ حکام کے بیانات پر ہے جو اس کے "مربی" کے درباری تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس نے زیادہ دلچسپی سیاسی دستاویزات اور انتظام ملک کے معاملات ہی میں لی ہے اور فوجی کارناموں سے متعلق مقابلۃً اختصار سے کام لیا ہے۔ کتاب کی ترتیب کے لیے غالباً العتبی کی کتاب الیمینی کو نمونہ قرار دیا ہے۔ اس کتاب کی بابت یہ مشہور تھا کہ وہ اس کے آقا نصرة الدین کو زبانی یاد تھی (ص ۱۰۴)، لیکن اسے عربی زبان میں العتبی جیسی مہارت حاصل نہ تھی، اس لیے خوش قسمتی سے اس کا اسلوب بیان زیادہ سادہ ہے اور واقعہ نگاری حقیقت کے قریب ہے، گو اس نے بھی مقفّٰی نثر لکھنے اور ایہام و توریہ کے استعمال کی بڑی کوشش کی ہے، تاہم اس کے طرز بیان میں فارسی کا اثر، جس کا Houdas نے سراغ لگایا ہے، کہیں نمایاں نہیں۔

مآخذ: (۱) ابوالفداء: تاریخ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ۳: ۱۲۹، ۱۵۴، جو اس کتاب کا نام تاریخ ظہور التتر لکھتا ہے؛ (۲) D. Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۱۸۳۴ء، ص ۱۰۶ ببعد؛ (۳) Wüstenfeld: *Geschichtschreiber*، ص ۳۲۴؛ (۴) *Histoire du sultan Djelal ed Din Mankobirti، Princé du Kharezm par M. en N. Texte arabe Publié par O. Houdas*، پیرس ۱۸۹۱ء؛ ترجمه، ۱۸۹۵ھ، *Publ. de l ecde des langues or, viv.*، سلسله ۳، ۹، ۱۰؛ (۵) J. Marquart: *Über das Volkstum der Komanen*، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۶) W. Barthold: *Turkestan*، ص ۳۸، ۳۹۔

(C. Brockelmann)

⊗ **نَسِیْء**: (ع)؛ مادہ ن س ء، (نَسَأَ یَنْسَأُ نَسْأً و مَنْسَأَةً)، بمعنی مؤخر کرنا، تاخیر کرنا، آگے پیچھے کر دینا؛ اس فعل سے اسم (مصدر) نسیء آتا ہے، اسم فاعل ناسیءٌ (مؤخر کرنے والا) اور جمع: نَسَأَة (نَسَئَة)، جیسے فاسق کی جمع فَسَقَة؛ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: إِنَّمَا النَّسِيْءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ (۹ [التوبة]: ۳۷)، یعنی حرمت والے مہینے کا مؤخر کرنا کفر کا اضافہ ہے۔ نسیء اس حرمت والے مہینے کو کہتے تھے جسے زمانۂ جاہلیت میں عرب اپنے اصلی مقام و زمان سے ہٹا کر آگے پیچھے کردیتے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں مشرکین مکہ اپنی خواہشات کی تکمیل اور ذاتی مفاد کی خاطر محرم الحرام کی حرمت اور تقدس کو ختم کرکے اس ماہ کو حلال قرار دے دیتے اور ماہ صفر کو حرام ٹھہرا کر ماہ محرم کی حرمت و عزت اس کی طرف منتقل کر دیتے اور بشرط ضرورت صفر کو بھی حلال قرار دے کر ربیع الاوّل کو حرام مشہور کر دیتے اور اس سلسلے کو بڑھاتے بڑھاتے سال کے آخر تک لے جاتے۔ جاہلی عرب ایسا بھی کرتے کہ مہینوں کی تعداد بڑھا کر سال کے چودہ مہینے بنا دیتے۔ سال کے مہینوں میں اضافے کے رجحان کو روکنے کے لیے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا کہ تخلیق کائنات کے دن سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک مہینے گنتی میں بارہ ہی ہیں اور ان بارہ مہینوں میں چار مہینے حرمت والے ہیں (۹ [التوبة]: ۳۶)، یعنی رجب، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور المحرم۔ ان چار متبرک و مقدس اور حرمت والے مہینوں میں لوٹ مار، غارتگری اور لڑائی جھگڑا اور جنگ و قتال سب حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اصول وضع فرما کر لوح محفوظ میں ضبط کر دیا اور ان مہینوں کے احترام و تقدس کو برقرار رکھنے کا نام "دین قیّم" رکھا، یعنی دین مستقیم۔ یہی وجہ ہے کہ حکم الٰہی ہوا کہ سال کے بارہ مہینوں میں سے چار مہینوں کو محترم اور مقدس تسلیم کیا جائے اور ان کی حرمت

کو کسی صورت میں بھی پا مال نہ کیا جائے۔ ان مہینوں کو مقدس اور حرمت والا قرار دینے میں حکمت یہ تھی کہ حج اور عمرہ ادا کرنے والوں کو آنے جانے اور مناسک ادا کرنے کی سہولت اور آزادی میسر آسکے ۔ راستے پر امن رہیں اور مناسک حج و عمرہ کے دوران میں کسی قسم کا کوئی خوف اور خطرہ نہ رہے ۔ سکون و اطمینان سے عبادت میں مصروف رہ کر حاجی لوگ روحانی کیف و سرور حاصل کر پائیں ۔

ان مہینوں کی حرمت کو پامال کرنے والوں کو ظالم ٹھیرایا گیا اور تنبیہ بھی کر دی کہ ان محترم مہینوں کی حرمت کو پامال کرکے اپنی جانوں پر ظلم مت کیجئے ۔ ان چار مہینوں کی حرمت و عزت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد مبارک سے ملحوظ رکھا جاتا تھا ۔ بد قسمتی کہیے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایک دور ایسا آیا کہ عربوں نے اس پابندی کو اپنے مفاد کے منافی سمجھ کر اس میں ترمیم کی راہ نکال لی ۔ عرب جنگ جوئی اور لوٹ مار کے عادی تھے ۔ مسلسل تین ماہ (ذوالقعدہ ، ذوالحجۃ اور المحرم) تک خاموش بیٹھے رہنا ان کے لیے ایک مشکل امر بن گیا تھا ؛ چنانچہ انھوں نے ان حرمت والے مہینوں کو اپنے اصلی مقام سے ہٹا کر آگے پیچھے کر دیا تا کہ وہ من مانی کار روائیاں کر سکیں ۔

حرمت والے مہینوں کو مؤخر کرنے کی صورت کچھ اس طرح تھی کہ عرب جب حج کے موقع پر منٰی سے لوٹتے تو بنو کنانہ کا ایک سردار کھڑے ہو کر اعلان کرتا کہ میں ایسا شخص ہوں جس پر نہ تو عیب لگایا جا سکتا ہے اور نہ الزام اور جس کے فیصلے اور حکم کو رد نہیں کیا جاتا ۔ اس کے جواب میں لوگ کہتے کہ المحرم الحرام کی حرمت کو مؤخر کرکے ماہ صفر میں منتقل کر دیا جائے ؛ چنانچہ وہ محرم الحرام کی حرمت کو حلت میں تبدیل کر دیتا اور محرم کی جگہ صفر کو حرمت والا مہینہ قرار دے دیتا۔ اس طرح عربوں کو محرم کے مہینے میں جنگ و جدال اور قتل و غارت گری کی اجازت مل جاتی اور اس ماہ کے تقدس و حرمت کو ماہ صفر میں منتقل کر دیا جاتا۔ پھر اسی طرح ایک ایک ماہ آگے بڑھتا جاتا ۔ کبھی یوں بھی ہوتا کہ وہ ہر سال حج سے واپسی سال کے ایک مقررہ دن میں پسند کرتے اور اس کے لیے ہر سال کے آخر میں گیارہ (بقول بعض پندرہ) دنوں کا اضافہ کر دیتے؛ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ سال کے تیرہ چودہ مہینے قرار دے لیتے ۔ بنو طیٔ اور بنو خَثْعَم تو سرے سے حرمت والے مہینوں کو تسلیم ہی نہ کرتے تھے اور وہ ان مہینوں میں جنگ و قتال جاری رکھا کرتے تھے ۔

حرمت والے مہینوں کو آگے پیچھے یا مؤخر کرنے والے سرداروں اور قبائلی سربراہوں کو قلامِس (واحد : قَلَمَّس) کہتے تھے جس کا مفہوم بہت بڑا سردار ہے ۔ سب سے پہلے نسیء کا مرتکب حُذیفہ بن عبد بن فقیم بن عدی بن عامر بن ثعلبہ بن الحارث بن مالک بن کنانہ ہوا ۔ پھر اس کا بیٹا قلع بن حذیفہ پھر اس کے بیٹے، پھر عوف بن امیہ ۔

حرمت والے مہینوں کو مؤخر کرنے والا آخری شخص ابوثمامہ جنادہ بن عوف بن امیّہ بن قلع بن حذیفہ بن عبد بن فقیم تھا ۔ یہ شخص چالیس سال تک حرمت و تقدس والے مہینوں کو آگے پیچھے کرتا رہا ۔ بعض نے کہا کہ عمرو بن لُحَیّ الخزاعی پہلا شخص تھا جس نے حرمت والے مہینوں کو مؤخر کیا ۔ اسلام نے آکر اس رسم کا خاتمہ کر دیا ۔ ہجرت کے نویں سال حج ذوالقعدہ میں آیا اور حضرت ابوبکر صدیق رض کو امیر حج

مقرر کیا ۔ اگلے سال یعنی ھجرت کے دسویں سال حج ذوالحجہ میں ھوا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم بنفس نفیس تشریف لے گئے ۔ خطبہ حجۃ الوداع ارشاد فرمایا ۔ نیز ارشاد فرمایا : یاد رکھو زمانہ چکر کاٹ کر پھر سے اسی حقیقت پر آ گیا ہے جس حقیقت پر وہ اس دن تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا ۔ سال بارہ مہینوں کا ہے جن میں سے چار مہینے حرمت والے ھیں، تین تو مسلسل ھیں، یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجۃ اور محرم اور رجبِ مضر جو جمادی الآخرۃ اور شعبان کے درمیان ہے .

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے رجب کو مُضر کی طرف اس لیے منسوب کیا کہ مضر اس وقت تک اس ماہ کی تعظیم و حرمت تسلیم کرتے چلے آ رہے تھے، جبکہ دیگر عرب قبائل ایسا نہ کرتے تھے ۔ یہ بھی روایت ہے کہ عرب دو سال ایک ھی مہینے میں حج کیا کرتے تھے ، مثلاً ذوالحجۃ میں دو سال حج کیا، پھر دو سال محرم میں، پھر دو سال صفر میں، اسی طرح دو دو سال دیگر مہینوں میں ۔ جب حضرت صدیق اکبرؓ نے نو ھجری میں حج کیا تو یہ ذوالقعدہ کے مہینے میں تھا (القرطبی) ۔ اس کے بعد عربوں کے دوسرے سال کے مطابق دس ھجری میں حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا حج اسی ماہ یعنی ذوالحجہ، میں ھوا جس میں حضرت ابراھیم علیہ السلام حج کیا کرتے تھے ۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ قمری مہینوں کی ترتیب اور زمان و مکان اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ۔ کفار اور مشرکین مکہ نے جو گڑبڑ پیدا کر رکھی تھی وہ دس ھجری سے بالکل ختم ھو گئی .

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ : (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) قرآن مجید، بذیل ۹ [التوبۃ] : ۳۷ ؛ (۴) الراغب : مفردات، بذیل مادہ : (۵) ابن حزم : جمہرۃُ أنساب العرب ، ص ۴۹۳ : (۶) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، ۸ : ۱۳۶ تا ۱۳۹؛ (۷) محمد جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی، ۸ : ۳۱۴۳ تا ۳۱۵۳ : (۸) المراغی : تفسیر المراغی، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۷؛ (۹) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۴ : ۳۷۰ تا ۳۷۳؛ (۱۰) محمود شکری الآلوسی : بلوغ الارب (اردو ترجمہ محمد حسن) ۳ : ۵۸۲ تا ۵۹۳ ؛ نیز رک بہ تقویم، در مقالہ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم .

(عبدالقیوم)

* **نَسیب** : (ع) عربی قصیدے [رک باں] کے تمہیدی ابیات کا اصطلاحی نام ، جو ایسی عورت کی یاد میں ھوتے ھیں ، جس سے شاعر کو برسوں پہلے عشق رھا ھو ۔ جہاں تک ھمیں علم ہے عشقیہ شاعری میں صرف نسیب ھی ایک ایسی نوع ہے جو جاھلیت اور ابتدائی اسلامی زمانے کے ادب میں ھم تک پہنچی ہے اور تقریباً یہی ایک موقع ہے جہاں عربوں کے کلام کا موضوع عورت ہے ۔ نسیب کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مرد کی جانب سے ایک کھوئی ھوئی محبوبہ کے لیے حزن و اندوہ کا اظہار ھوتا ہے ۔ قدیم ترین قصائد تک میں، جو ھم تک پہنچے ھیں، نسیب ایک معیّن اور مقرّر شکل میں ملتی ہے ۔ ان میں ایک ھی مضمون کی بار بار تکرار، ایک ھی طرز میں فقط تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ، ھوتی ہے ۔ نسیب میں ھمیشہ تین قسم کے بڑے بڑے جذبات متمائز نظر آتے ھیں :

(۱) ایک بدو (اعرابی) اپنی دشت نوردی میں ایک مقام سے گزرتا ہے، جہاں خیمے کی نالیوں کی منڈیروں کے نشانات ھیں، جو شکستہ ھو کر نالیوں کے اندر گر چکی ھیں ۔ اونٹوں کی خشک مینگنیاں بکھری ھوئی ھیں، دھولیں سے کالے پتھر

پڑے ہیں جو کبھی چولہے کا کام دیتے تھے اور خیمے کی میخیں ہیں ۔ ان چیزوں کو دیکھ کر وہ سمجھ جاتا ہے کہ یہ جگہ کبھی خالہ بدوش بدویوں کی قیام گاہ تھی ۔ کچھ اور سوچ بچار کے بعد اسے یاد آ جاتا ہے کہ بہت زمانہ گزرا کہ اس کے قبیلے کے لوگ اور ان کے ساتھ ایک دوسرا قبیلہ بھی موسم بہار میں جانوروں کی چرائی کے لیے یہاں آ کر ٹھیرے تھے اور اس نے خود اپنی محبوبہ کے ساتھ یہاں وقت گزارا تھا ۔ وہ اعرابی شاعر اس پر متروک ویران پڑاو، یعنی اطلال ، کا ذکر کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ میں اس مقام کو بمشکل پہچان سکا ، کیونکہ آندھی اور بارش نے اس کے آثار ملیامیٹ کر دیے ہیں ، یہاں تک کہ وہ بالکل ناقابل شناخت ہو چکا ہے ۔ بارش کی وجہ سے ہر جگہ سبزہ بکثرت اُگ آیا ہے اور ہرنوں اور بارہ سنگھوں نے اپنے بچوں سمیت یہاں آ کر پناہ لی ہے ۔

(۲) اب شاعر ان ایام کو یاد کرتا ہے جب دونوں قبیلے، یعنی اس کا اپنا قبیلہ اور اس کی محبوبہ کا قبیلہ، یہاں آ کر خیمہ زن ہوے۔ اُس کے بعد آنے والے زمانۂ فراق کی متعدد علامات ظاہر ہونے لگیں، مثلاً اونٹوں کو چرائی کے میدان سے واپس لا کر ان پر سامان لادا جانے لگا ہے، پہاڑی کوّا ، جو عربوں کے نزدیک نحوست کی علامت تھا ، بول بول کر شاعر کو جدائی کی آمد کی خبر دے چکا ہے ۔ شاعر اپنے ذہن میں ان اونٹوں کا اور ان کی پالکیوں کا تصور کرتا ہے اور اونٹوں کو جہازوں سے تشبیہ دیتا ہے ؛ پھر عورتیں پالکیوں یا محملوں میں بیٹھ جاتی ہیں اور انھیں میں اس کی محبوبہ بھی ہوتی ہے ۔ وہ سب روانہ ہو جاتے ہیں اور شاعر خود عالم خیال میں ان کے پیچھے پیچھے روانہ ہوتا ہے ۔

(۳) اپنی محبوبہ کا غم فرقت شاعر کو جگائے رکھتا ہے اور اس کی محبوبہ دور دراز مقام سے اپنا خیالی پیکر اس کے پاس بھیجتی ہے ؛ اسے تعجب ہوتا ہے کہ اس کی نازک بدن محبوبہ کیونکر اتنا دور دراز سفر کر کے چلی آئی ، کیونکہ وہ تو کبھی پیادہ پا نہ چل سکتی تھی۔ اس تصور سے درد انگیز یاد کا آغاز ہوتا ہے اور وہ اپنی محبوبہ کے حسن اور خوبصورتی کو یاد کر کے زار زار رونے لگتا ہے ۔

ہر سہ تصورات مذکورہ بالا کے بیان کے بعد محبوبہ کی شخصیت اور سفر کا تذکرہ شروع ہوتا ہے : وہ ایک ممتاز اور با حیا خاتون ہے، اپنے قبیلے بھر میں شریف ترین عورت ہے؛ بعض اوقات اس کی شادی ہو چکی ہوتی ہے۔ کبھی کبھی اس کو بچوں کی ماں بتایا جاتا ہے؛ اس کے خاوند کی ہنسی اڑائی جاتی ہے؛ وہ ناز نخرے والی ہے اور اپنے عاشق کو تنگ کرنا پسند کرتی ہے ۔ اس کی جسمانی خوبیوں کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے اعضا کو لطیف تشبیہات میں بیان کیا جاتا ہے ۔ (وصف کے طرز انداز کے بارے میں دیکھیے نغمۂ سلیمان Song of Solomen اور *Alt-ägyptischen Liebeslieder*، طبع W. Max müller) ۔ اس کے لباس، اس کے بخورات و عطریات اور اس کے زیورات کی تعریف کے پل باندھے جاتے ہیں ۔ اس کے بعد شاعر کے جذبات کی تفصیل دی جاتی ہے، غم فرقت کے آلام سے وہ بوڑھا ہو گیا ہے، سر کے بال سفید ہو رہے ہیں، اسے اپنی محبوبہ کے عشق کا آزار ہے اور سالہا سال کے فراق کے بعد بھی اس کا خیال آتے ہی شاعر کے آنسوؤں کی جھڑی بندھ جاتی ہے ۔

دیگر انواع شاعری کی طرح نسیب بھی مواد اور ہیئت دونوں کے لحاظ سے بڑی سخت پابندی

[illegible] ایک معین و مقرر سلسلۂ خیالات کی پیروی کرتی ہے، اسی لیے اس میں ایک قسم کی یک رنگی پائی جاتی ہے۔ ہمیشہ ایک ہی قسم کی یا باہم ملتی جلتی تشبیہیں نظر آتی ہیں۔ مختلف شعرا کے خیالات لوازم نسیب میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے: صرف طرز اور طریقۂ اظہار خیالات میں فرق ہوتا ہے۔ اطلال کے آثار ایسے نظر آتے ہیں جیسے قرطاس پر کاتب کے نقوش قلم۔ محبوبہ ایک غزالہ یا بقرة الوحش کے مانند ہے۔ یہ تشبیہ ہمیشہ اور ہر جگہ طرز بیان بدل بدل کر لائی جاتی ہے۔ شاعر کی آنکھوں سے آنسو اس طرح بہتے ہیں جس طرح رسنے والی مشک سے پانی ٹپکتا ہے، یا ان موتیوں کی طرح گرتے ہیں جن کا سلک ٹوٹ جائے و علیٰ ھذا القیاس۔ عربی زبان میں مترادفات کی فراوانی کی وجہ سے یہ تشبیہات باوجود تکرار کے ہر دفعہ نئی کشش کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کنایات و مجازات کی مقررہ صورتیں، جو عرب کی شاعری کی تمام انواع میں جاری و ساری ہیں، نسیب میں بھی دل کھول کر کام میں لائی جاتی ہیں: چنانچہ محبوبہ، اطلال، بارش کے چھینٹوں، اعضائے بدن وغیرہ کا بیان کنایہ و مجاز میں بطریقہ ہائے مختلف ہو سکتا ہے۔ نسیب عام طور پر (جہاں تک کہ وہ اپنی اصلیت پر قائم رہ کر ہم تک پہنچی ہے) رسمی فقرات مانند لِمَنِ الدیار وغیرہ سے شروع ہوتی ہے اور اکثر اوقات "دَعْ ذا" (=اسے چھوڑ) پر ختم ہوتی ہے اور اس کے بعد شاعر اپنے اونٹ کا تذکرہ شروع کر دیتا ہے۔

نسیب اپنی بناوٹ کے لحاظ سے زمانۂ جاہلیت ہی میں ایک مستقل صورت اختیار کر چکی تھی اور کوئی شاعر اس کی مقرر شدہ طرز سے انحراف نہ کر سکتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس کے مضامین بے کیف ہوتے چلے گئے اور ان میں ناقابل تبدیل شکل اور درشتی پیدا ہو گئی۔ عرب کی قدیم شاعری میں، جہاں تک نسیب کا تعلق ہے، شہری اور بدوی نسیب میں کوئی خاص فرق نہیں پایا جاتا۔ قیس بن الخطیم، حسان بن ثابت اور عدی بن زید اپنی محبوبہ کے حسن و شمائل اسی طرح بیان کرتے ہیں جس طرح مثلاً امرؤ القیس بیان کرتا ہے اور آلام فراق کا بیان بھی ایک بدوی شاعر ہی کی طرح کرتے ہیں؛ لیکن ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایک شہری بھی بدوی زندگی سے بخوبی واقف ہوا کرتا تھا۔ عدی بن زید کی بابت ہمیں معلوم ہے کہ وہ سال کا ایک حصہ صحرا میں گزارا کرتا تھا (دیکھیے کتاب الاغانی، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۲: ۱۰۵)؛ تاہم بعد کے زمانے میں شعرا صحرائی زندگی کی بابت اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر کچھ نہ جانتے تھے؛ چنانچہ نسیب بھی رفتہ رفتہ اپنی اسی پرانی وضع پر جم کر رہ گئی اور آخر میں آ کر یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہونے لگی کہ ہر قصیدہ اطلال کی مرثیہ خوانی سے شروع ہوا۔ عباسی دور کا ایک نقّاد (دیکھیے Goldziher : *Abhandlungen*، ص ۱۴۴) یہ سوال کرتا ہے کہ آیا ہر صاحب زبان کے لیے جو اچھے اشعار کہ سکتا ہو یہ ضروری ہے کہ وہ "عاشق زار" بھی ہو۔

نسیب سے ہمیں ایک قسم کے عاشقانہ تعلقات کا پتا چلتا ہے جن کا عرب کے زمانۂ جاہلیت میں بڑا رواج رہا۔ تعلقات آزادانہ تھے جو شادی کے طریقوں سے مختلف تھے۔ وہ فطری جذبات اور فوری محبت کے تقاضے کے ماتحت ہوتے تھے اور انھیں کے ساتھ ختم بھی ہو جاتے تھے، جیسا کہ نسیب سے ظاہر ہوتا ہے یہ تعلقات موسم بہار میں جب مختلف قبائل ایک مقام پر

اپنے اپنے مویشیوں کے لیے چارا مہیا کرنے کے لیے پہلو بہ پہلو خیمہ زن ہو کر اقامت گزین ہوا کرتے تھے۔ جب سال کا یہ خوشگوار موسم گزر جاتا تو یہ عاشقانہ معاملات بھی ختم ہو جاتے۔ خُلّہ (اس نام سے محبوبہ کو اکثر خطاب کیا جاتا ہے) کی حیثیت اور شہرت کو اس قسم کے ناجائز تعلقات سے کچھ ٹھیس نہ لگتی تھی۔ وہ اپنے قبیلے ہی میں رہتی اور قبیلے ہی کے ساتھ کوچ کر جاتی۔ ہاں، بغی اپنے قبیلے کے ساتھ نہ رہا کرتی تھی۔

جس طرح عرب کی ساری شاعری کی بابت اس سوال کا جواب نہیں دیا جا سکتا کہ شاعری کب سے اور کیونکر شروع ہوئی اور سب سے پہلا شعر کون سا ہے، اسی طرح نسیب کی بابت بھی ان سوالوں کا جواب نہیں دیا جا سکتا کہ پہلے کس نے کہی اور کیوں کہی۔ عرب روایت کے مطابق یہ مشہور ہے کہ مُہلہِل نے قصیدے کے شروع میں نسیب کا اضافہ کیا؛ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس نے سب سے پہلے نسیب کو موزوں کیا (کتاب الاغانی، قاہرہ [۱۹۲۸ء]، ۵ ۲ : ۱۰۳، ببعد)۔ بعد میں ہمیں نسیب کے قسم کی ایک اور چیز ملتی ہے: النعمان نے شاہ انوشیروان کے پاس ایک مکتوب کے ساتھ ایک کنیز روانہ کی، جس میں اس کنیز کے جسمانی اعضا اور ذہنی قوی کی تعریف کی تھی۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں بھی نسیب کی مشابہ نظمیں درج ہیں لیکن وہ سب کی سب بعد کے زمانے کی ہیں۔ نسیب سے ملتے جلتے اشعار سلیمانؑ کے نغموں میں بھی ملتے ہیں اور قدیم مصری عاشقانہ غزلیات تصورات و جذبات کے اعتبار سے اور اکثر کلمات کے لحاظ سے بھی عربی نسیب سے ملتی جلتی ہیں [دیکھیے ابو تمام: کتاب الحماسۃ، باب النسیب]۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مآخذ زیر مادہ قصیدہ؛ (۲) I. Guidi : *Il Nasib nella Kasida araba*، در *Actes du xivème Congrès International des Orientalistes*، ۳ : ۳ ببعد؛ (۳) J. Horovitz : *Poetische Zitate in 1001 Nacht* (*Sachau-Festschrift*)؛ (۴) G. Jacob : *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht*، برلن ۱۹۰۲ء؛ (۵) I. Lichtenstädter : *Das Nasib der altarabischen Kaside*، در *Islamica*، ج ۵، شمارہ ۱؛ (۶) D.S. Margoliouth : *The Origins of Arabic Poetry*، در *JRAS*، ۱۹۲۵ء؛ (۷) W. Max Müller : *Altägyptische Liebeslieder*؛ (۸) W. Robertson Smith : *Kinship and Marriage in Early Arabia*، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۹) J. Wellhausen : *Die Ehe bei den Arabern*، Göttingen ۱۸۹۳ء۔

(ILSE LICHTENSTADTER)

نُسَیبہ بنت کعبؓ: حضرت ام عُمارۃ ⊛ نسیبہؓ بنت کعب بن عمرو بن عوف بن مبذول بن عمرو بن غنم بن مازن بن نجّار (المازنیہ، الخزرجیہ، الانصاریہ)، بڑی فاضل، بہادر اور مجاہد صحابیہ تھیں اور بڑے بڑے معرکوں اور غزوات میں شریک ہو کر بہادری اور شجاعت کے کارناموں کے لیے انھوں نے بڑی شہرت پائی۔ ان کا شمار ابطال (بہادروں) میں ہوتا ہے۔ ام عُمارہ کے ایک بھائی حضرت عبداللہ بن کعب البدری تھے، جنھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے غزوۂ بدر میں فتح کے بعد مال و متاع کا نگران مقرر کیا تھا اور دوسرے بھائی حضرت ابو لیلٰی عبدالرحمٰن بن کعب انصاری تھے، جو ان سات صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جو غزوۂ تبوک کے موقع پر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں اپنی بے سرو سامانی کا گلہ لے کر آئے اور سواری کے جانوروں کی قلت کے باعث مایوس ہو کر روئے

[illegible] ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید (۹ [التوبہ] : ۹۱، ۹۲) میں کیا ہے اور انھیں مجبور و معذور قرار دیا ہے۔

عہد اسلام سے پہلے وہ زید بن عاصم المازنی النجاری کے عقد نکاح میں تھیں، جس سے دو لڑکے ہوئے: عبداللہ بن زید اور حبیب بن زید اور دونوں کو شرف صحابیت حاصل ہوا۔ اس شوہر کی وفات کے بعد غزیۃ بن عمرو المازنی کی زوجیت اختیار کی اور حضرت غزیۃ سے دو اولادیں ہوئیں: تمیم اور خولہ۔ ظہور اسلام ہوا تو حضرت ام عمارہ نسیبہ بنت کعب نے اسلام قبول کر لیا۔ بیعت عقبہ ثانیہ میں بہتر (۷۲) مردوں کے ساتھ جن دو خواتین کو شریک ہونے کا شرف حاصل ہوا، ان میں سے ایک حضرت نسیبۃؓ تھیں۔ انھوں نے غزوۂ احد، بیعت رضوان (صلح حدیبیہ) اور غزوات خیبر اور حنین میں بھی شرکت کی۔ اکثر اوقات میدان جنگ میں غازیوں کو پانی پلایا کرتیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھیں اور آڑے وقت میں لڑائی میں بھرپور حصہ لیا کرتی تھیں۔ غزوہ احد میں حضرت ام عمارہؓ اپنے شوہر حضرت غزیۃ بن عمرو المازنی اور دو بیٹوں حبیب بن زید اور عبداللہ بن زید کے ہمراہ پانی کا مشکیزہ لیے شریک ہوئیں۔ میدان جنگ میں پہلے پہر تو بہادر غازیوں کو پانی پلاتی رہیں؛ پھر جب دشمنوں کا پلہ بھاری ہوتا نظر آیا تو ام عمارہ تلوار اور نیزہ سنبھال بڑی بے جگری سے لڑیں اور خوب داد شجاعت دی۔ جب دشمن نیزہ بازی، تیر اندازی اور شمشیر زنی کے جوہر دکھا رہے تھے تو حضرت ام عمارہؓ نے بڑی ثابت قدمی، ہمت اور بہادری سے دشمنوں کا مقابلہ کیا۔ جب مسلمان غازی کفار مکہ کے اچانک اور بھر پور حملے سے پریشان اور پسپا ہونے لگے تو حضرت ام عمارہؓ نے جرأت و ہمت اور پامردی و ثابت قدمی سے دفاع رسول صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ایسی شاندار مثال پیش کی جس کی نظیر نہیں ملتی۔ وہ آپ کے سامنے آہنی دیوار بن کر کھڑی ہو گئیں اور ہر جانب سے حملہ آوروں کو روکا، ان پر بھرپور وار کیے اور بے مثال بہادری اور بے خوفی سے کفار و مشرکین کے نا پاک عزائم کو خاک میں ملا دیا۔ اس دفاع کے دوران میں حضرت ام عمارہ نے بارہ دشمنوں کو زخمی کیا۔ بد بخت عمرو بن قمیئہ نے تلوار کا اتنا شدید وار کیا کہ حضرت نسیبہ کا کندھا زخمی ہو گیا اور اتنا گہرا زخم آیا تھا کہ سال بھر علاج معالجہ ہوتا رہا۔

حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ام عمارہ کی بہادری اور ہمت کی بڑی تعریف فرمایا کرتے تھے۔ غزوۂ احد کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے کہ میں نے دیکھا کہ ام عمارہ میری مدافعت کرتے ہوئے دائیں بائیں لڑتی تھیں۔ اس کے علاوہ جب کوئی دشمن تلوار سے وار کرتا تو وہ ڈھال کے ذریعے اپنا بچاؤ کرتیں۔ ایک سوار حملہ کرنے کی غرض سے ام عمارہ کی طرف بڑھا۔ اس کے وار کو ڈھال پر لیا اور پھر بڑی پھرتی سے تلوار کا وار کرکے دشمن کے گھوڑے کی کونچیں کاٹ دیں۔ سوار زمین پر آ گرا اور ام عمارہ نے اپنے بیٹے کی مدد سے دشمن کو جہنم رسید کر دیا۔ بیٹے عبداللہ بن زید کو زخم آنے تو میدان جنگ ہی میں ماں نے مرہم پٹی کی اور جب ماں کو کندھے پر گہرا زخم آیا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے حکم سے بیٹے نے ماں کی مرہم پٹی کی۔

اس ضمن میں یہ بات بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ماں نے اپنے بیٹے کے زخموں پر پٹی باندھ دینے کے بعد کہا کہ بیٹا! اٹھو اور

دشمنوں پر حمله کرو۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم سب کچھ دیکھ رہے تھے اور مسکرا رہے تھے ۔ پھر آپؐ نے فرمایا که اے ام عماره ! تمہاری ہمت و جرأت بے مثال ہے ۔ اتنے میں وہ دشمن آ نکلا جس نے حضرت ام عمارہؓ کے بیٹے پر وار کیا تھا ۔ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے فرمایا که یه ہے تمہارے بیٹے پر حمله کرنے والا ! حضرت ام عماره نے آگے بڑھ کر اس کی ٹانگ پر تلوار کا وار کیا اور وہ دشمن رسولؐ زمین پر گر پڑا ۔ نبی کریم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے مسکراتے ہوے فرمایا که اے عماره ! تم نے بدله لے لیا ۔ پھر ماں بیٹے نے مسلسل وار کرکے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے فرمایا که اللہ لائق حمد و ستائش ہے جس نے تمھیں فتح دی اور تمھارے دشمن کے قتل سے تمھاری آنکھوں کو ٹھنڈک بخشی ۔ آنحضرت صلّی اللہ و آله وسلّم نے حمراء الاسد سے گھر پہنچتے ہی عبداللہ بن کعب المازنی کو حضرت ام عماره نسیبهؓ بنت کعب کی خیر و عافیت دریافت کرنے کے لیے بھیجا اور ان کی سلامتی اور صحت کی خبر سن کر آپ بہت خوش ہوے (طبقات، ٨ : ۴١۴ تا ۴١٥) .

حضرت ام عماره کے بیٹے حبیب بن زید عاصم کو مسیلمه کذاب نے اپنی جھوٹی نبوت پر ایمان نه لانے کی وجه سے ہاتھ پاؤں کاٹ کر شہید کر دیا تھا (حلیة الاولیاء، ٢ : ٦۴) .

حضرت ام عماره نسیبهؓ بنت کعب نے عہد خلافت صدیقیؓ میں جنگ یمامه میں بھی بھر پور حصه لیا اور بڑی بے جگری اور جانبازی سے داد شجاعت دی ۔ لڑتے لڑتے کئی زخم کھائے ۔ مسیلمه کذاب پر حمله کرنے کے لیے آگے بڑھیں تو دشمن کے وار سے ہاتھ کٹ گیا ، لیکن ان کے لیے یه بات بڑی تسکین و اطمینان کا باعث تھی که ان کے بیٹے عبداللہ نے اپنی خون آلودہ تلوار کو صاف کرتے ہوے اپنی ماں کو بتایا که اس نے مسیلمه کو قتل کرکے جہنم رسید کر دیا ہے ۔ مدینه منوره واپس پہنچنے پر حضرت ام عماره نے زخموں کا علاج معالجه کرایا ۔ اس دوران میں خلیفه وقت حضرت ابوبکر صدیقؓ بنفس نفیس ان کی عیادت کے لیے تشریف لے جایا کرتے تھے ۔ بالآخر یه بہادر ، جانباز اور مجاہد خاتون ١٣ھ کے قریب اس دار فانی سے ہمیشه کے لیے رخصت ہو گئیں .

مآخذ : (١) ابن سعد : طبقات (مطبوعه بیروت) ، ٨ : ۴١٢ تا ۴١٦ ؛ (٢) ابن ہشام : السيرة النبوية، (قاہره ١٩٣٦ء) ، ٢ : ٨۴ ، ١٠٩ ، ٣ : ٨٦ ، ٨۷ ؛ (٣) البلاذری : انساب الاشراف، (طبع محمد حمیداللہ)، ١ : ٢٥٠، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ؛ (۴) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ٢ : ٢٠٠ تا ٢٠۴ ؛ (٥) ابو نعیم الاصفہانی : حلية الاولياء ، (قاہره ١٩٣٣ء) ، ٢ : ٦۴ ؛ (٦) ابن حزم : جوامع السيرة، ٨٥ ، ١٦٢ ؛ (۷) ابن سید الناس : عيون الاثر ، ١ : ١۷٢ ؛ (٨) ابن الجوزی : صفة الصفوة ، (حیدر آباد ، دکن ١٣٥٥ھ) ، ٢ : ٣۴ ؛ (٩) ابن کثیر : السيرة النبوية ، (قاہره ١٩٦٥ء) ٣ : ٦۷ تا ٦٨ ؛ (١٠) المقریزی : امتاع الاسماع ، ١ : ١۴٨ ؛ (١١) ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ١٢ : ۴٥٥ ؛ (١٢) الزرکلی : الاعلام ، بذیل ماده .

(عبدالقیوم)

⊗

نسیج : رک به نسج .

نسیم : دیا شنکر کول (١٨١١ - ١٨۴٣ء)*

اردو کے مشہور شاعر ، ذات کے کشمیری پنڈت تھے۔ شعر گوئی میں انھیں آتش سے تلمذ تھا ۔ ان کی شہرت فقط مثنوی گلزار نسیم سے ہے جسے

انھوں نے [illegible] سال کی عمر میں تصنیف کیا۔ اس میں گل بکاؤلی کا قصہ تصنیف کیا گیا ہے۔ اردو افسانوی مثنویات میں میر حسن کی سحرا لبیان کے بعد اس کا درجہ ہے اور اس سے یہ بہت زیادہ مشابہت بھی رکھتی ہے۔ [یاد رہے کہ یہ مرزا اصغر علی نسیم دھلوی سے الگ شخصیت ہیں۔ نسیم دھلوی آخری دور کے ممتاز غزل گو تھے۔ حسرت موہانی نے لکھا تھا ع

حسرت تری شگفتہ نگاری پہ مرحبا
یاد آگئیں نسیم کی رنگین نگاریاں

لہذا اسے دیا شنکر نسیم سے مختلط نہ کیا جائے۔ بہرحال دیا شنکر نسیم الگ ھیں]۔ گارساں دتاسی (Garcin de Tassy) کا کہنا ہے کہ نسیم نے الف لیلہ بھی نظم کی *Histoire de la Litterature Hindoue et Hindustanie*، ۲ : ۴۱۵ ببعد) مگر اس کتاب کا کہیں سراغ نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مرزا اصغر علی نسیم دھلوی (۱۷۹۴ - ۱۸۶۴ء) کے تخلص سے التباس کا نتیجہ ہو۔ گارسان دتاسی گلزار نسیم کے مصنف کے نام کے متعلق بھی شک میں ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اس کا نام دیا شنکر تھا یا دیا سنگھ (کتاب مذکور، ۲ : ۴۱۴)۔ کتاب کے اشاریہ میں اس نام کی صورت اس نے صرف دیاسنگھ اختیار کی ہے۔ نسیم اردو کے مشہور مثنوی نگاروں (یہاں مثنوی سے مراد منظوم افسانہ ہے) اور ہندو شعرائے اردو میں سے ہے جن کی تعداد بہت کم ہے۔

مآخذ : (۱) T. Graham Bailey : *History of Urdu Literature*، ۱۹۳۲ء؛ (۲) رام بابو سکسینہ : *History af Urdu Literature*، ۱۹۲۷ء؛ (۳) Garcin de Tassy : *Histoire de Litterature Hindove et Hindoustanie*، ۱۸۷۰ء.

G. E. LEESON [و ادارہ]

نسیمی : سید عماد الدین، المعروف بہ نسیمی * ایک پرانا عثمانی (ترکی) صوفی شاعر جو بغداد کے قریب نسیم کا رہنے والا تھا اور اسی وجہ سے نسیمی کے نام سے مشہور ہوا۔ چونکہ اس نام کی اب کوئی جگہ موجود نہیں ہے اس لیے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا یہ لقب محض نسیم (ھوائے لطیف) سے مشتق ہے یا نہیں، یہ بات بھی خاصی یقینی معلوم ہوتی ہے کہ نسیمی نسبی طور پر ترکمان تھا، گو اس کے نام سے پہلے سید کا لفظ یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ عربی الاصل تھا، اسے ترکی زبان میں بھی اتنی ھی مہارت تھی جتنی کہ فارسی زبان میں، کیونکہ وہ دونوں زبانوں میں لکھتا تھا، کچھ عربی نظمیں بھی اس سے منسوب کی جاتی ھیں۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ھیں۔ اس کے سوانح نگار ھمیں بتاتے ھیں کہ وہ مراد اوّل ۱۳۵۹ تا ۱۳۹۰ء کے زمانے کا آدمی ہے۔ پہلے وہ شیخ شبلی (۲۴۷ھ تا ۳۳۴ھ/ ۸۶۱ تا ۹۴۵ء) کے سلسلے میں داخل ہوا، لیکن تقریباً ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں وہ فضل اللہ حروفی [رک بآں] کا سرگرم مرید بن گیا۔ وہ بڑی سرگرمی اور عقیدت کے ساتھ اپنے آقا کی آرا کا حامی تھا اور اس کی حمایت میں اسے اپنی جان تک کی پروا نہ تھی۔ شاعر رفیعی (۸۱۱ھ/۱۴۰۸ء) بشارت نامہ [اس کے منقولہ نسخے لندن (دیکھیے Rieu : *Cat*، ص ۱۶۴ ببعد) اور ویانا (دیکھیے Flügel : *Katal.*، ص ۴۶۱، ۴۶۲؛ دو قلمی نسخے، دوسرا زیادہ مکمل ہے) میں ھیں] اور غالباً گنج نامہ (مخطوطہ ویانا، دیکھیے Flügel : *Kat.*، ۱ : ۲۰۷) کا مصنف اس کا شاگرد تھا۔ ایک شخص شاہ خنداں نامی کو جو ایک درویش صوفی تھا، اس کا سگا بھائی بتایا جاتا ہے۔ نسیمی حروفی فرقے کے معتقدات کے بارے میں اشتعال انگیز غلو کا مرتکب

تھا]؛ لہذا ۸۲۰ھ/۱۴۱۷-۱۴۱۸ء میں حلب میں اپنی ملحدانہ نظموں کی وجہ سے مارا گیا۔ اس کی تصنیف کے دو حصے ہیں جن میں سے ایک جو زیادہ نایاب ہے، فارسی زبان میں ہے اور دوسرا ترکی زبان میں۔ ترکی دیوان میں تقریباً ۲۵۰ تا ۳۰۰ غزلیات اور کوئی ۱۵۰ رباعیات ہیں، لیکن موجودہ قلمی نسخے مطبوعہ ایڈیشن سے بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں (طبع استانبول ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۱ء)۔ عالمانہ نقطہ نظر سے اس کی تدوین و طباعت کا ابھی تک کوئی انتظام نہیں ہوا اور فارسی دیوان کی دیکھ بھال تو کسی نے کی ہی نہیں۔ عثمانیہ سلطنت کے ابتدائی زمانے کے درویشوں خصوصاً علویوں پر نسیمی کا روحانی اثر بہت زیادہ تھا مثلاً (۱) Giov. Antonio Menairno تقریباً ۱۵۴۰ء؛ دیکھیے F. Babinger در *ISL* : ۱۱ : ۱۹، حاشیہ ۱، جس سے ظاہر ہے کہ Niocolas de Nicolay نے اسی سے نقل کیا ہے اور اس لیے اسے مستقل مأخذ نہیں کہا جا سکتا جیسا کہ Gibb، *H.O.P* : ۱ : ۳۵۶ ببعد کا خیال ہے اور (۲) Sir Paul Ricaut (۱۷ ویں صدی؛ دیکھیے Gibb، *H.O.P* : ۱ : ۳۵۷ ببعد)۔ بحیثیت شاعر و صوفی نسیمی کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ساتھ قدیم حروفی کتب کا بھی گہرا مطالعہ کیا جائے۔ ان قدیم حروفی کتب میں سے ایک کتاب تو وہ ہے جس کا ذکر W. Pertsch نے کیا ہے گو اسے معتبر نہیں مانا۔ دیکھیے اس کی تصنیف *Pers. Handschr.* برلن : ص ۲۶۳ ببعد، عدد ۲۲۱، اس کتاب کے مصنف سید علی الاعلیٰ (م ۸۲۲ھ/ ۱۴۱۹ء) ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح دونوں کا مطالعہ کرنے کے بعد سلسلہ حروفیہ اور بکتاشیہ کا باہمی تعلق سمجھ میں آنا ممکن ہو سکتا ہے۔ قدیم زمانے میں نسیمی کی غزلیات عوام میں بہت مقبول تھیں اور ان کو شہرت دینے میں جہاں گرد قلندر درویشوں کا حصہ بہت زیادہ تھا؛ چنانچہ ہر کہ ومہ ان سے واقف تھا۔

مآخذ : (۱) Gibb : *H O.P*، ۱ : ۳۴۳ ببعد؛ (۲) J.V. Hammer : *G.O.D*، ۱ : ۱۲۴ ببعد؛ (۳) نیز ان شعرا کے عثمانی سوانح نگار، مگر وہ نسیمی کی زندگی کے حالات کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھتے۔

(FRANZ BABINGER)

* **نِش :** سرویا، سربیا کی زبان میں Niš [ترکی یا عربی املا نِیش، دیکھیے قاموس الاعلام، بذیل مادہ]۔ سرویا کا دوسرے درجے کا بڑا شہر جو آج کل یوگوسلاویہ کی شاہی مملکت میں موراوہ Morava کی صوبے داری (Banate) کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر سمندر کی سطح سے ۶۵۰ فٹ کی بلندی پر نشوہ ندی کے دونوں کناروں کے زرخیز میدان میں واقع ہے جس کے گرد پہاڑیاں ہیں۔ اسی کے قریب نشوہ موراوہ نامی ندی میں آ ملتی ہے۔ نش ریل اور سڑک پر رسل و رسائل کا مرکز ہے اور صوفیہ، استانبول یا سالونیکا ایتھنز کی بین الاقوامی شاہراہ پر واقع ہے۔ شہر کا بہت بڑا حصہ بشمول ریلوے سٹیشن ندی کے بائیں کنارے پر آباد ہے اور قلعہ دائیں طرف ہے۔ شہر کے دونوں حصوں کو چار آہنی پلوں کے ذریعے ملا دیا گیا ہے، (ان میں ایک ریلوے کا پل بھی شامل ہے)۔ دونوں حصوں کا مجموعی رقبہ ۱۱ مربع میل ہے اور ۱۹۳۱ء میں یہاں کی آبادی ۳۵۳۸۴ نفوس پر مشتمل تھی جس میں سے صرف ۳۰۷ فیصد مسلمان ہیں۔ امام رجسٹرار کے دسمبر ۱۹۳۳ء کے اعداد و شمار کے مطابق نش میں ۳۶۰ کنبوں میں ۱۹۸۲ مسلمان افراد ہیں؛ ان میں زیادہ تر جپسی (خانہ بدوش) ہیں اور باقی سربو کروٹ، ترکی اور

البانوی بولنے والے مسلمان ہیں۔ یہ جبھی اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں۔ ان کے نام مسلمانوں کی طرح ہیں؛ شریعت کے مطابق شادی کرتے ہیں اور اس کے باوجود اپنے گھروں میں سرویا کے قدیم کلیسائی مذہب کے بعض تہوار بھی مناتے ہیں اور گرجاؤں وغیرہ میں بھی جاتے ہیں۔ شہر میں ملکی فوجی محکموں کے دفاتر اور ایک شرعی عدالت بھی ہے۔ یہ عدالت ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۹ء ہی سے معرض وجود میں آئی ہے، یعنی جب سے ضلع مفتی کا عہدہ اڑا دیا گیا جس کے اختیارات اس وقت تک تمام سرویا میں وسیع تھے۔ نئی عدالت کے اختیارات پرانے علاقے پر (یعنی ۱۹ اضلاع میں سے صرف ایک حصے پر) حاوی ہیں اور باقی حصہ قاضی بلغراد کے ماتحت ہے۔ نش کے مسلمانوں کے لیے ضلع میں ایک اوقاف کی معارف مجلس اور ایک مجلس عامہ (Dzematoki medzlis) اور ایک امامت قائم ہے۔ کہتے ہیں کہ نش میں ترکوں کے آخری زمانے میں ۱۹ مسجدیں تھیں جن میں سے اب صرف ایک باقی ہے؛ دوسری مسجد جس کا مینار اب تک استادہ ہے ۱۸۹۶ء کی بڑی طغیانی میں منہدم ہوئی۔ نش میں سرویا کے قدیم کلیسائی مذہب کے فرقہ رومن کیتھولک کا ایک گرجا بھی ہے۔ یہودیوں کا ایک عبادت خانہ (Synagogue) بھی ہے۔ متعدد کالجوں کے علاوہ اس میں حفظان صحت کا ایک ادارہ، دو شفا خانے اور عام تعلیم کی ایک انجمن بھی ہے۔ شہر اچھی ترقی کر رہا ہے۔ اس کی تمام تاریخ سے ظاہر ہے کہ نش ہمیشہ ہی سے ایک اہم فوجی مستقر اور تجارتی مرکز شمار ہوتا رہا ہے۔

عہد قدیم میں نش (Nissa, Niz و Naissus وغیرہ) پہلے رومنوں کے ماتحت تھا اور Moesia Superior کے صوبے میں شامل تھا اور اس کے بعد دارداليه Dardania کا صدر مقام بن گیا۔

نش کو سب سے زیادہ شہرت اس وجہ سے حاصل ہے کہ وہ قسطنطین اعظم (۳۰۶ء تا ۳۳۷ء) کی جائے پیدائش ہے اور قدیم زمانے میں اسے بڑی خوش حالی نصیب تھی۔ رومنوں کے عہد میں یہاں سامان حرب تیار ہوا کرتا تھا۔

ہن قوم کی ہجرتوں کے زمانے میں باوجود اس کے کہ اٹیلا (Attila) (۴۳۴ء تا ۴۵۳ء) کا زور شور سے مقابلہ کیا گیا، تاہم اس نے نش کو فتح کرکے برباد کر ڈالا لیکن اس کے بعد بہت جلد ہی جسٹینین اول (۵۲۷ تا ۵۶۵ء) نے اس کو دوبارہ تعمیر کرکے مستحکم کیا۔ چھٹی صدی کے وسط میں سلافیوں کی پہلی فوجیں جو بلقان کے جزیرہ نما میں اس غرض سے داخل ہوئے تھے کہ بوزنطی حکومت کے زوال سے فائدہ اٹھا کر اپنی ریاستیں قائم کر لیں نش کے سامنے نمودار ہوئیں۔ اس طرح نویں صدی میں نش عام طور پر بلغاریوں کے ہاتھ میں رہا اور ۱۰۱۸ء تک اس پر ایک اسلامی ریاست کی حکومت رہی جو ۹۷۶ء میں مقدونیہ میں شہنشاہ سیموئل نے قائم کی تھی۔ بوزنطی ۱۰۱۸ء سے لے کر بارھویں صدی تک اس پر قابض رہے۔ اس زمانے میں اسے بہت بڑا اور خوش حال شہر بتایا گیا ہے۔ الادریسی جو اسے "نیسو" لکھتا ہے (نیز اس کا نقشہ ۱۱۵۴ء طبع K. Miller) اور اس بات پر بڑا زور دیتا ہے کہ یہاں خوراک کی فراوانی اور ارزانی ہے اور یہاں تجارت کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لیکن اس کے باوجود ان ایام میں بھی اس شہر کو امن نصیب نہ ہوا۔ اہل ہنگری کے قتل و غارت کی ایک یلغار پر ۱۰۷۲ء میں یہاں کے باشندوں کو اپنے آپ کو ایک سخت خونریز لڑائی میں جو پل پر ہوئی صلیبی جنگ آزماؤں کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا، اس لڑائی

میں صلیبیوں کو سخت نقصان پہنچا [. . . تفصیل کے لیے دیکھیے [آ] لائڈن بار اول، بذیل مادہ] .

مآخذ : (متن میں جو مآخذ دیے گئے ہیں ان کے علاوہ) (۱) حاجی خلیفہ : *Rumeli und Bosna*، ترجمہ V. Hammer، ۱۸۱۲ء، ص ۵۸ (دیکھیے نیز ۱۸ : ۹ و ۳۲) ؛ (۲) W. Smith : *Dictionary of Greek and Roman Geography*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ۲ : ۳۹۵ (Pauly Vissowa ابھی Naissus تک نہیں پہنچا) ؛ (۳) C. Jirecek : *Die Heerstrasse Von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpasse*، Prague ۱۸۷۷ء، بمدد اشاریہ : (۴) وہی مصنف : *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien Wahrend des mittelalters*، پراگ ۱۸۷۹ء، اشاریہ : (۵) Z. Zivanovic : *Nisi niske Znamenitosti*، بلغراد ۱۸۸۳ء (صحیح معنوں میں یہ رسالہ تو نہیں ہے ، بلکہ سیر و سیاحت کا خلاصہ ہے جس کے ساتھ مفید حواشی بھی ہیں)؛ (۶) سامی بے: قاموس الاعلام، ۶ : ۴۶۳۱؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۵:۳۶۳تا۳۶۴؛ (۸) M. Besnier : *Lexique de geographie ancienne*، پیرس ۱۹۱۴ء، ص ۵۱۰ ؛ (۹) Fr. Lubkers : *Real-lexikon des Klassischen Altertums*، بار ہشتم، لائپزگ ۔ برلن ۱۹۱۴ء، بذیل مادہ *Naisus*؛ (۱۰) Jirecek (ترجمہ Radonic) : *Istorija Srba*، ج ۱ تا ۴ (بلغراد ۱۹۲۲ء)، اشاریہ؛ (۱۱) H. Dernschwam : *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasen* (۱۵۵۳ تا ۱۵۵۵)، طبع F. Babinger، میونخ و لائپزگ ، ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) B. Drobnjakovic : در *Narodna enciklopedija*، ج ۳ (Zagreb ۱۹۲۸ء)، ص ۹۴ تا ۹۵ ؛ (۱۳) *Almanak Kraljevine Jugosloirje*، Zagreb ۱۹۳۳ء، ۱ : ۳۰، ۵۴، ۵۷۳ اور ۵۸۲ تا ۵۸۳؛ (۱۴) V. Corovič : *Istorija Jugoslavije*، بلغراد ۱۹۳۳ء، بمواضع کثیرہ .

(FEHIM BAJRAKTAREVIC [تلخیص از ادارہ])

نشأت : خوجہ سلیمان ، ایک عثمانی ترکی شاعر، ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۵ء میں ادرنہ میں پیدا ہوا ، وہ احمد رفیع آفندی شاعر کا بیٹا تھا جو اس وقت جلا وطن اور ”مصاحبِ شہر یاری“ کے لقب سے مشہور تھا ۔ اس کے باپ نے ایک شرق، جسے عام مقبولیت حاصل ہوئی، لکھ کر سلطان کی عنایت دوبارہ حاصل کر لی اور نشأت بھی باپ کے ساتھ ہی قسطنطینیہ چلا آیا ۔ اس نے اپنے باپ ہی کے ساتھ حجاز کا سفر بھی کیا اور یہ نو عمر حاجی واپس آ کر قونیہ میں سلسلہ مولویہ میں داخل ہو گیا ۔ والد کی وفات کے بعد وہ درس کتب میں مشغول ہوا ، بالخصوص فارسی ادب کا مطالعہ کیا تا کہ مثنوی کو سمجھ سکے ۔ فارسی زبان سے اسے والہانہ محبت تھی ۔ اس میں اس نے مہارت تامہ حاصل کی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کسی عام مدرسے کے طلبہ کی تعداد سے کہیں زیادہ شاگرد فارسی خصوصاً مثنوی پڑھنے کے لیے اس کے گھر میں جو ملا گورانی میں تھا آنے لگے ۔ مثنوی پسند لوگ اسے بڑی قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس کے بعد وہ نقشبندی شیخ بروسی (Brusewi) امین آفندی کا مرید ہو گیا ۔ اسے ایک جاگیر ملی ہوئی تھی ، اس لیے ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء میں اسے جنگ روس میں شریک ہونا پڑا ۔ وہ قلم اور تلوار دونوں کا دھنی تھا ۔ نشأت ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء میں فوت ہوا اور توپ قپو کے بیرونی حصہ میں دفن ہوا .

نشأت تخلص جودی نے اس کے لیے تجویز کیا تھا ۔ وہ شاعر تو اوسط درجے کا تھا ، لیکن مدرس قابل تحسین تھا ۔ کوئی شخص اسے برا نہ کہتا تھا ۔ لوگ اس کی چبق (Čbūk) نوشی پرچشم

پوشی کرتے تھے، حالانکہ اس کا استعمال ممنوع تھا۔ وہ ترکی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہا کرتا تھا۔ اس کے بہت سے شاگرد مثلاً غالب د دہ Dede اس سے بہت آگے بڑھ گئے۔ اسی نے ایک دیوان چھوڑا جو دو حصوں میں بولاق میں طبع ہوا (۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء)۔ اس کے مخلص نامے (جو اس کے دیوان میں تقریباً ۲۰ ہیں) اپنی خصوصیات کے لحاظ سے ممتاز ہیں۔ کچھ نظمیں ایسی بھی ہیں جن میں اس نے اپنے سلیقہ مند شاگردوں کے اوصاف جمیلہ بیان کیے ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے نقشیہ Nakshya پر بھی کتابیں لکھی ہیں: طوفان معرفت؛ ترجمۃ العشق؛ مسالک الانوار و منبع الاسرار، جس کا ترجمہ شرح دو بیتی ملا جامی ۱۲۶۳ء میں قسطنطنیہ میں طبع ہوا تھا۔ اس کے ایک شاگرد پر تو آفندی نے اس کی ایک سوانح عمری لکھی جسے امین آفندی نے مکمل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ محفوظ ہے.

مآخذ: (۱) بروسہ لی محمد طاہر: عثمان مؤلف لری، ۲: ۴۶۱؛ (۲) معلم ناجی: مجموعہ، عدد ۸، ص ۴۷ تا ۷۶؛ (۳) وہی مصنف: عثمان لی شاعر لری، ص ۶۴ تا ۷۰؛ (۴) خزینہ فنون، استانبول ۱۳۱۲ھ، ۲: ۲۳۰ (اسلاف)؛ (۵) ثریا: سجل عثمانی، ۳: ۵۵۲؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۶: ۴۵۷۶؛ (۷) محمد جلال: عثمان لی ادبیات نمونہ لری، استانبول ۱۳۱۲ھ، ص ۲۶۷؛ (۸) Flügel: *Die Arabischen . . . Has . . . zu Wien*، ۱: ۶۸۶.

(MENZEL)

* **نشاط**: مرزا عبدالوہاب اصفہانی، ابتدائی قاچار بادشاہوں کے زمانے کا نامور ایرانی شاعر اور طرز خاص کا موجد۔ وہ شیراز میں اور اپنے پیدائشی شہر میں طبابت کرتا تھا اور فرصت کے اوقات میں شعر و شاعری سے دلچسپی لیتا تھا، جس میں اس کی طبیعت رواں تھی وہ عربی، فارسی اور ترکی تینوں زبانوں میں شعر کہا کرتا تھا اور اس کے علاوہ "شکستہ" (خط) کا ماہر مانا جاتا تھا۔ شعر و سخن میں اس کی فضیلتوں کی خبر سن کر فتح علی شاہ قاچار (۱۷۹۷ء تا ۱۸۳۴ء) نے اسے تہران بلا کر اپنا درباری شاعر مقرر کر دیا۔ وہاں پہنچ کر نشاط نے بڑی عزت اور ناموری حاصل کی۔ ۱۸۰۹ء میں وہ منشی الممالک (دبیر سلطنت) مقرر ہو گیا اور معتمدالدولہ کا خطاب عطا ہوا۔ اس حیثیت سے اس نے شاہ کی طرف سے چند اہم مشاورتوں میں حصہ لیا، مثلاً ۱۸۱۲ء و ۱۸۱۸ء میں خراسان کے خانہ بدوش قبائل میں امن و امان بحال کرنا۔ اپنے اشعار کے علاوہ اس نے صبا کے مشہور شہنشاہ نامہ کا دیباچہ لکھا اور اہم سیاسی دستاویزات کے مسودات تیار کیے۔ ان سب میں زیادہ مشہور وہ مکتوب ہے جو اس نے جارج سوم کو لکھا اور جس میں انگریزوں اور یونانیوں کے دوستانہ تعلقات میں خلل واقع ہو جانے پر اظہار افسوس کیا، اس کا انتقال ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ھ میں ہوا۔ اس نے اپنا کلام ایک کتاب کی صورت میں ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء میں جمع کیا اور گنجینۂ نشاط (خزانتہ الفرح) کے نام سے تہران میں شائع کیا۔ نشاط نے اپنی غزلیات میں شعرائے قدیم بالخصوص حافظ کا تتبع کیا ہے، لیکن [ظاہر ہے کہ وہ ان ناموروں کا مقابلہ نہیں کر سکا]۔ وہ اپنی بلاغت، سادگی، بے تکلف روانی اور جذبات کی گہرائی کی بدولت ممتاز تھے [اور نشاط جو کچھ بھی تھا ایک مقلد ہی تھا].

مآخذ: (۱) H. Ethe: *G.I.Ph.*، ۲: ۳۱۳، ۳۱۴؛ (۲) E. G. Browne: *Persian Literature in Modern Times*، ص ۲۲۵، ۳۰۷، ۱۱۱؛ (۳) E. Berthels: *History of Persian Literature* (روسی)

زبان میں)، لینن گراڈ ۱۹۲۸ء، ص ۸۱ و ۸۲؛ متن و انگریزی ترجمہ، مع شرح یک صد غزلیات (کسی وجہ سے صرف اعداد ۷۶ تا ۱۷۵)، خواجہ شیخ دستور نے دیوان نشاط (بمبئی ۱۹۱۶ء) شائع کیا ۔

(E. BERTHELS)

* **نشانجی** : سلطان کے محکمۂ طُغْرٰی کا صدر کاتب ، چانسلر ۔

سلجوقیوں اور مملوکوں کے عہد میں طغرٰی (یعنی سلطان کے دستخط کا نقش) بنانے کے لیے خاص عہدے دار مقرر تھے ۔ چونکہ یہ سرکاری ادارہ قریب قریب پوری تنظیم کے ساتھ ترکوں کو ورثے میں ملا تھا ، لہذا عہدہ مذکور بھی اس میں شامل کر لیا گیا ، اس عہدے دار کو نشانجی یا توقیعی کہا کرتے تھے ۔ نشانجیوں کا مرتبہ وہی ہوا کرتا تھا جو دفترداروں کا تھا ۔ نشانجی عمائد دولت ، میں شمار ہوتے تھے ۔ مرور زمانہ سے اس کے فرائض میں رد و بدل ہوتا رہا ۔ شاہی طغری (نشان) کے سلسلے میں اس کو حکومت کا دبیر اعلٰی ہونے کے علاوہ ابتدا میں وضع قوانین کے بھی کافی اختیارات حاصل تھے اور وہ "مفتی قانون" کہلاتا تھا (تاکہ مفتی شریعت یعنی شیخ الاسلام سے امتیاز ہو سکے) ۔ اس کے دفتر میں متون قوانین اس کی زیر نگرانی تیار ہوا کرتے تھے ۔ عثمانی حکومت کے بہت سے مجموعہ ہائے ضوابط ("قانون") جو ہم تک پہنچے ہیں، ان کے اصل مرتب بھی نشانجی پائے گئے ہیں ۔ علاوہ ازیں ایسی دستاویزات کے نفس مضمون کی تصویب کا بھی انھیں حق ہوتا تھا جو ان کے سامنے سلطانی طغرٰی ثبت کرنے کے لیے پیش ہوتی تھیں ۔ ان کے سرکاری فرائض کے متعلق ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ محمد ثانی کے قانون نامہ کے مطابق ان کا انتخاب ان مدرسین میں سے ہوا کرتا تھا جو شریعت سے بخوبی واقف ہوتے تھے ۔ اس کی بظاہر وجہ یہ تھی کہ ان سے قانون سازی کا کام بھی لینا ہوتا تھا ۔ یا ان کا انتخاب دفترداروں یا رؤساء الکتّاب میں سے ہوا کرتا تھا ، لیکن جوں جوں ان کے اختیارات میں تدریجی طور پر کمی آتی گئی، اسی قدر ان کا اثر و اقتدار بھی گھٹتا گیا اور آخر میں آ کر ان کا کام صرف طغرٰی نویسی رہ گیا ۔ بقول Mouradjea d, Ohsson : *Tableau del Empire Ottoman* : ۳ : ۳۷۳، نشانجی کو حکومت کی جانب سے ۶۶۲۰ پیاسٹر تنخواہ ملا کرتی تھی ۔ ان کے درباری لباس کے متعلق دیکھیں V.Hammer: در *G.O.R.*، ۷ : ۴۳۱ ۔ وہ لکھتا ہے کہ ان کی پوشاک سرخ ہوتی تھی اور ان کے مقابلے میں دوسرے خوجگیان ارغوانی رنگ کا لباس پہنتے تھے ۔

مآخذ : (۱) رک بہ طُغْرٰی (یعنی طغرا) اور مآخذ جو وہاں درج ہیں؛ (۲) نیز J. V. Hammer : *G.O.R.*، ۱ : ۱۷۳ و ۲ : ۲۱۷، ۲۲۹ و ۳ : ۳ و ۸ : ۴۳۱؛ (۳) J. V. Hammer : *Des Osmanischen Reisches Staatsverfassund und Staatsverwaltung*، وی آنا ۱۸۱۵ء، ۱ : ۶۳ و ۲ : ۱۲۷، ۲۳۵ ۔

(FRANZ BABINGER)

* **نَشری محمد** : ایک عثمانی (ترک) مؤرخ، جس کا تخلص نشری تھا ۔ اس کے نسب کا کچھ صحیح پتا نہیں چلتا ۔ بقول اولیا چلبی (سیاحت نامہ ۱ : ۲۷۴) وہ گرمیان ایلی [رک بآں] کا رہنے والا تھا ۔ عالی : کُنْہ الاخبار ، ۵ : ۲۲۵ میں علما و عہد مراد ثانی کے ذکر میں ایک شخص مولانا محمد بن نشری کا حال لکھتا ہے کہ وہ جوانی کی عمر میں بروسہ Brussa میں آیا، وہاں مدرسہ سلطان میں تعلیم پائی ، وہیں مدرس مقرر ہوا اور وہیں (بروسہ میں) انتقال کیا ، چونکہ یہ نام بہت شاذ و

[illegible] اس کے سوا سنا بھی نہیں، اس لیے غالب گمان یہ ہے کہ یہ محمد بن نشری ہمارے اس مورخ نشری محمد کے دادا تھے۔ نشری محمد کی بابت ہمیں صرف یہی معلوم ہے کہ وہ بروسہ میں مدرس تھا اور یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ اس کا انتقال بھی اسی جگہ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں ہوا۔

نشری نے جہان نما کے نام سے تمام دنیا کی ایک تاریخ چھ حصوں میں لکھی، جس میں سے بظاہر صرف چھٹی جلد جو عثمانیوں (ترکان آل عثمان) کی تاریخ سے متعلق ہے، محفوظ رہ سکی ہے۔ یہ چھٹی جلد، جسے عام طور پر تاریخ آل عثمان کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایک تالیف ہے، لیکن ابھی تک اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہو سکا کہ واقعی اس کا مؤلف نشری تھا یا اس نے ایک ایسی تالیف کو جو پہلے ہی سے موجود تھی، نقل کر لیا تاکہ اس کو اپنی تاریخ عالم (جہان نما) کے ساتھ شامل کرکے اس کا چھٹا حصہ (یا چھٹی قسم بنا دے (دیکھیے P. Wittek، در *M.O.G*، ۱ : ۱۳۰، مؤخر الذکر مفروضہ سے متفق ہے)۔ عاشق پاشازادہ کی تاریخ اور بہشتی کے وقائع کی بابت بھی بہت سے شکوک و شبہات ہیں (دیکھیے F. Babinger : *G.O.W*، ص ۴۳ ببعد) اور شاید اس امر کی تحقیق مناسب ہے کہ آیا "مداح" نشری نے بہشتی کی تاریخ کو جس کا اسلوب بیان بلند ہے عامیانہ محاورے میں تبدیل کیا ہے، یا خوش اسلوب بہشتی نے نشری کی تصنیف کو بلند معیار عبارت میں دوبارہ لکھا ہے۔ جہان نما کی چھٹی جلد تین حصوں (طبقات) میں منقسم ہے: اولاد اوغز، سلجوقیان روم اور خاندان عثمان۔ عثمانیوں کی تاریخ کا بیان بایزید ثانی کے عہد حکومت تک کا ہے؛ اس تصنیف میں فقط ۱۴۸۵ء تک کے واقعات درج ہیں، یعنی جہاں تک اس کے مآخذ اسے اطلاعات بہم پہنچا سکے ہیں ان میں سے ایک مآخذ ۱۴۸۵ء تک رہنمائی کرتا ہے۔ نشری نے اپنی کتاب کو اواسط عہد بایزید ثانی میں فرمانروائے عہد کے مدحیہ قصیدے پر ختم کیا ہے۔ نشری کا اپنے زمانے کی اور اس کے بعد کی وقائع نویسی پر بڑا اثر ہے اور اس کا حوالہ مآخذ کے طور پر اکثر لوگوں نے دیا ہے، مثلاً عالی، سعد الدین، صدیق زادہ اور منجم باشی۔ تاریخ نشری کے مضامین پر Wittek نے ایک مکمل تبصرہ کیا ہے (در *M.O.G*، ۱ : ۷۷ تا ۱۵۰، یہ ابھی تک شائع نہیں ہوا)؛ اس کے متعدد اچھے مخطوطات ہیں (مثلاً Bibliotheque Nationale Paris میں Suppl. Turc.، عدد ۱۵۳، ایک نہایت عمدہ مخطوطہ) اور Charles Schefer Collection کے مخطوطات کا عدد ۱۱۸۳ اور Vienna میں Bibl. Nat، عدد ۹۸۶ (دیکھیے Flügel : *Kat* : ۲ : ۲۰۹) کتاب کے نمونے متعدد بار شائع ہو چکے ہیں؛ ان کی فہرست کے لیے دیکھیں F.Babinger : *G.O.W*، ص ۳۹۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مآخذ جو F. Babinger : *G.O.W.*، ص ۳۹ میں درج ہیں، بالخصوص (۲) J. H. Mordtmann، در *Isl*، ۱۰ (۱۹۲۰ء) : ۱۵۹ ببعد و ۲۲ (۱۹۲۳ء) : ۱۶۸ ببعد؛ (۲) J. V. Hammer : *G.O.D.*، ۱ : ۳۱۰۔

(FRANZ BABINGER)

نشوان الحمیری: نشوان بن سعید بن نشوان * الحمیری الیمنی ایک عرب ماہر لسانیات۔ اس شخص کے سوانح بہت کم ملتے ہیں، یاقوت کی کتاب ارشاد الاریب (= معجم الادباء) اور سیوطی کی بغیة الوعاة میں بڑے پر ستائش الفاظ میں اس کو بڑا عالم اور فقیہ، لغت اور نحو میں استاد اور سند کہا

گیا ہے ۔ مؤرخ اور شاعر ہونے کی حیثیت سے بھی اسے ایک ممتاز شخصیت بتایا گیا ہے، اسی طرح ادب کے دیگر شعبوں میں بھی اس نے ایک کتاب لغت مرتب کی جس کا نام شمس العلوم و دواء العرب من الکلوم رکھا؛ یہ لغت آٹھ جلدوں میں (اور بعض کے نزدیک ۱۸ جلدوں) میں تھی جس پر بعد میں اس کے بیٹے نے نظر ثانی کرکے اس کو دو جلدوں میں مختصر کر دیا ۔ اس نے قافیہ پر کتاب القوافی کے نام سے ایک کتاب لکھی ۔ ایک کتاب مذھب اور فلسفہ کے رنگ میں کتاب حور العین و تنبیہ السامعین کے نام سے لکھی ۔ ہمیں نشوان کا نہ تو سال پیدائش معلوم ہے نہ جائے پیدائش، نہ یہ خبر ہے کہ اس نے کس سے تعلیم حاصل کی اور نہ یہ علم ہے کہ وہ کہاں رہا کرتا تھا ۔ اس کی زندگی سے متعلق صرف ایک کہانی ہم تک پہنچی ہے اور وہ بھی کچھ بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے ۔ یاقوت لکھتا ہے کہ وہ ایک بڑا سردار تھا جس نے شہروں اور قلعوں کے محاصرے کیے اور سلسلۂ کوہ صبر میں وہ ایک پہاڑی قبیلے پر حکومت کیا کرتا تھا ۔ السیوطی یہ کہانی یاقوت سے نقل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ معتزلہ فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ ۲۴ ذوالحجہ ۵۷۳ھ/جون ۱۱۷۸ء کو فوت ہوا ۔ نشوان کو زیادہ اہمیت اس وجہ سے حاصل ہے کہ وہ جنوبی عرب کی روایات سے بخوبی واقف تھا ۔ اس نے اپنے پیشرو الہمدانی [رک بآں] کے کام یعنی جنوبی عرب کی سلطنتوں کی روایات کو گمنامی سے نکالنے کے کام کو برابر جاری رکھا ۔ وہ ان داستانوں کو اپنی تصنیف کی بنیاد قرار دیتا ہے اور اپنے پیش رو کی تحریرات سے طویل عبارتیں نقل کرتا ہے ۔ اس کا مشہور قصیدہ، جو حمیری قصیدے (القصیدة الحمیریة) کے نام سے مشہور ہے، حمیری سلاطین کی اسی قسم کی روایات پر مبنی ہے ۔ اس میں ان کے کارناموں اور ان کی قدیم سلطنت کی شان و شوکت کی تعریف کی ہے ۔ اس نظم کی شرح میں شارح نے بڑے مفصل حواشی لکھے ہیں، جن میں وہ جنوبی عرب کے شہزادوں کی داستانیں اور ان کی تاریخ دیتا ہے ۔ V. Kramer داخلی شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے یہ خیال کرتا ہے کہ قصیدے کا مصنف اور اس کا شارح ایک ہی شخص ہے، یعنی نشوان ہی نے خود اپنے قصیدے کی شرح لکھی ہے؛ بہر حال شارح جس کا نام نہیں دیا گیا، حمیری روایات سے بخوبی آشنا معلوم ہوتا ہے ۔ شمس العلوم میں بھی جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے نشوان نے جنوبی عرب کی تاریخ کے علم سے، جو اسے حاصل تھا، بخوبی کام لیا ہے ۔ اس امر پر یہاں بحث نہیں کی جا سکتی کہ آیا جو واقعات اس نے بیان کیے ہیں وہ سب کے سب تاریخی ہیں یا نہیں، ان میں سے بہت سے یقیناً پرانی داستانوں پر مبنی ہیں کیونکہ نشوان خود بھی جیسا کہ اس کی نسبت سے ظاہر ہے، یمنیوں کی اولاد میں سے تھا، یمنی قبائل کے تنازعات میں، جو انھوں نے شمالی عربوں کے ساتھ اسلامی دنیا میں غلبہ پانے کی خاطر کیے، اس کی تصانیف نے بڑا کام کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naswansim Samsal ulūm*، طبع عظیم الدین احمد، در *G.M.S.*، لائڈن ۱۹۱۶ء؛ (۲) Brockelmann : *G.A.L.*، ۱ : ۳۰۰ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ، ۲ : ۶۸؛ (۴) *Die Himjatiche Kaside* : طبع کریمر، لائپزگ ۱۸۷۹ء؛ (۵) وہی مصنف : *Die Sudarabische Sage*، ص ۴۴؛ (۶) D. H. Muller، در *S.B.W.A.*، ۳۶ (۱۸۷۷ء) : ۱۷۱؛ (۷) وہی مصنف، در *Z.DM.G.*، ۲۹ : ۶۲۰ تا ۶۲۸؛ (۸)

A Literary History of the ؛ R. A. Nicholson Arabs، ص ۸ ببعد؛ (۹) Nöldeke، در G.G.A.، ۱۸۹۶ء، عدد ۲۰؛ (۱۰) W. F. Prideaux: The Lay of the Himyarites، لاہور ۱۸۷۹ء؛ (۱۱) السیوطی: بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۰۳؛ (۱۲) یاقوت: إرشاد الاریب، طبع Margoliouth، در G. M. S.، ۶: ۷، ۱۹۲۶ء؛ ۷: ۲۰۶.

(Ilse Lichtenstädter)

⊗ **نصّ**: (ع؛ ج: نصُوص)؛ علم اصول فقہ کی ایک اہم اور کثیر الاستعمال اصطلاح؛ مادہ ن ص ص (نصّ) سے مصدر، بمعنی کسی شے کو اٹھانا، بلند کرنا، مقرّر کرنا اور ظاہر ہونا وغیرہ (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادہ)۔ اصطلاحی طور پر نصّ الکتاب اور نصّ السُّنة سے مراد قرآن حکیم اور احادیث کے وہ سادہ احکام ہیں جو صاف اور ظاہر الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں (لسان العرب، بذیل مادہ).

قرآن و حدیث میں اس مادے کا استعمال اصطلاحی مفہوم میں نہیں ہوا، البتہ بعض احادیث میں یہ لفظ لغوی مقاصد کے لیے مستعمل ہوا ہے (دیکھیے البخاری، کتاب الجہاد، باب ۱۳۶؛ مسلم، کتاب الحج؛ نیز بمدد معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ ابن اثیر: النہایہ، بذیل مادہ)، اسی لیے یہ متعین کرنا مشکل ہے کہ ٹھیک ٹھیک کس عہد سے یہ لفظ اصطلاحی مفہوم میں استعمال ہونے لگا؛ تاہم امام شافعیؒ کے عہد تک، جو اصول فقہ کے بانی اور اس موضوع پر اوّلین مصنّف خیال کیے جاتے ہیں، یہ لفظ اصطلاحی مفہوم میں اس حد تک معروف ہو چکا تھا کہ امام موصوف اس کی متعدد تراکیب (مثلاً نصُّ الکتاب: الرسالة، ص ۱۴۷، ص ۹: نصُّ السُّنة، کتاب مذکور، ص ۱۶۴، اور النصّ الّذی لایحتاج الٰی بیان، یعنی جو نصّ بیان اور وضاحت کی محتاج نہ ہو، کتاب مذکور، ص ۵۶، ۹۸، وغیرہ) استعمال کرتے ہیں، جس سے محولہ بالا قیاس کو تقویت ملتی ہے.

متکلم اپنے کلام کے ذریعے جس مقصد کو بیان کرنا چاہتا ہے اور جو مفہوم کلام کے سنتے ہی مخاطب کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، اسی مفہوم کو اصطلاح علم الفقہ میں نصّ کہا گیا ہے: گویا نصّ سے مراد کسی کلام کا اپنے مرادی اور مقصود بالذات معنوں پر دلالت کرنا ہے؛ بنا بریں جب ہم کہتے ہیں کہ یہ قرآن و سنّة کی نصّ ہے تو اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ مفہوم قرآن و حدیث کے ظاہر الفاظ میں صراحت سے بیان کیا گیا ہے اور یہ مفہوم نہ تو التزامی طور پر سمجھا گیا ہے اور نہ تبعی اور ضمنی طور پر، بلکہ یہ وہ مفہوم ہے جو متکلم اپنے کلام کے ذریعے مخاطب کے ذہن میں پیدا کرنا چاہتا ہے.

عام طور پر نص کا محولہ بالا مفہوم الفاظ و حروف سے خود بخود مترشح ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے، تاہم کبھی کبھار متکلم کی طرف سے اسی سیاق و سباق میں اس کی طرف کوئی اشارہ بڑھا بھی دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ارشاد باری ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو (۲ [البقرة]: ۲۷۵)، یعنی اور اللہ تعالٰی نے خرید و فروخت (بیع) کو حلال اور سود کو حرام ٹھیرایا ہے۔ یہ ارشاد باری بیع اور سود میں تفریق کے لیے ایک نصّ کا درجہ رکھتا ہے (التھانوی: کشاف اصطلاحات، ۶: ۱۳۰۶؛ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۱۳ ببعد).

نصّ کا یہ مفہوم چونکہ ابتدائی نوعیت کا

ہوتا ہے اور اس میں ابھی مزید غور و فکر کی گنجائش ہوتی ہے، اس لیے امام شافعیؒ کے نزدیک نصّ کا مفہوم قطعی الدّلالۃ نہیں ہوتا ، اس میں ترمیم کی گنجائش رہتی ہے ؛ تاہم احنافؒ نصّ کے مفہوم کو قریب قریب قطعی سمجھتے ہیں ، کیونکہ ان کے ہاں اس مفہوم میں کسی مدلّل احتمال کی گنجائش نہیں ہوتی ؛ تیسرا مسلک مکمل قطعی الدلالۃ ہونے کا بھی ہے (دیکھیے الغزالی : المستصفی، ۱ : ۳۸۴ تا ۳۹۴ ؛ التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۶ : ۱۴۰۵ تا ۱۴۰۲) .

اس اختلاف کی اصلیت کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے ، کہ بعض اوقات ایک لفظ کسی قرینے یا کنائے کے بغیر ھی اپنے مفہوم پر دلالت کر رہا ہوتا ہے ، یہ دلالت چونکہ قطعی نہیں ہوتی ، اس لیے مفہوم کے اعتبار سے اسے "ظاہر" کہتے ہیں۔ لفظ کے اس مفہوم میں ترمیم و تنسیخ کا احتمال ہوتا ہے ، شوافع نے نص کو اسی مفہوم میں سمجھا ہے ؛ جبکہ بعض اوقات کسی خاص قرینے یا کنائے سے اس مفہوم کو مزید پختہ اور مؤکّد کر دیا جاتا ہے، اس کو "نصّ" کہا جاتا ہے ۔ یہ مفہوم ظاہر مفہوم کی نسبت زیادہ پختہ اور یقینی ہوتا ہے ، احناف نے نص سے اسی مفہوم کو مراد ٹھیرایا ہے ؛ بعض جگھوں پر کوئی لفظ فطری طور پر ایسا قطعی الدّلالۃ ہوتا ہے کہ اس میں احتمال و تاویل کی گنجائش نہیں ہوتی ، مثلاً اعداد وغیرہ ، یا پھر اسی سیاق و سباق میں اس مفہوم کی مکمل وضاحت مل جاتی ہے ، اس کو مفسّر کہتے ہیں ۔ "مفسّر احکام" عہد نبوی میں قابل تنسیخ ہوتے ہیں، عہد نبوی کے بعد ان کو محکم کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے ؛ محکم (قطعی الدلالۃ ، راسخ مفہوم) ناقابل ترمیم و تنسیخ ہوتا ہے ، گویا مفسر اور محکم دونوں کی اپنے مفہوم پر دلالت قطعی ہوتی ہے (التہانوی، ۶ : ۱۴۰۶ ؛ علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی ، ص ۲۱۳ ببعد ؛ عمر عبداللہ : سلم الوصول لعلم الاصول ، ص ۱۸۱ ؛ عبدالوہاب خلّاف : علم اصول فقہ، ص ۱۶۸) .

نصّ کی ذیلی اور ضمنی تقسیم میں احناف اور شوافع نے الگ الگ مسالک اختیار کیے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے : ابتداءً مفہوم کے لحاظ سے لفظ کی دو اقسام ہیں : دلالۃ المنطوق اور دلالۃ المفہوم ۔ دلالۃ المنطوق سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی و اشتقاقی مفہوم پر دلالت کرے ۔ یہ دلالت کبھی کل مفہوم پر ہوتی ہے، کبھی اس کے کسی خاص حصے پر اور کبھی لازمی مفہوم پر ۔ اول الذّکر دونوں صورتوں کو احناف "عبارۃ النصّ" اور شوافع "منطوق صریح" کا نام دیتے ہیں؛ (۲) اور اگر یہ دلالت لازمی مفہوم پر ہو ، تو اب اس میں تفصیل ہے : آیا یہ معانی متکلم کو اپنے کلام سے مقصود بالذّات تھے یا نہیں ۔ اول الذّکر صورت حنفی نام دلالۃ النصّ اور شافعی عنوان "مَقْصُودۃ من اللّفظ" ہے ۔ مثال کے طور پر "حکمِ خمر" کو عام کرکے کل مُسْکِرٍ حرام (ہر نشہ آور چیز حرام ہے) تک پہنچنا (دیکھیے التہانوی : کشاف، ۱ : ۱۴۰۷ ؛ مسلم الثبوت، ۱ : ۴۰۹ تا ۴۱۰)؛ (۳) لیکن اگر یہ مفہوم متکلم کو بالذّات مقصود نہ ہو، البتّہ ضمنی اور طبعی طور پر انہیں سمجھا گیا ہو، تو اس قسم کو شوافع "غیر مقصودۃ من اللّفظ" اور احناف اشارۃ النّصّ کا نام دیتے ہیں ، مثلاً ارشاد باری : وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ (۲ [البقرۃ] : ۲۳۳)، یعنی دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا باپ کے ذمہ ہوگا، میں "وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ" کی ترکیب سے یہ سمجھنا کہ اولاد کے مال پر باپ کی ملکیت ہوتی ہے، اشارۃ النّصّ کہلاتا ہے؛ (۴) بعض اوقات

کلام کو درست کرنے کے لیے اس کے ظاہری مفہوم میں کچھ تبدیلی کی جاتی ہے اور اسے لفظی مفہوم سے ظلرے تبدیل شدہ مفہوم میں قبول کیا جاتا ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے : رفع عن امّتیْ الخَطاَ والنّسیان و ما استکرھوا علیہ ، یعنی میری امت سے خطا اور نسیان اور مجبوری کے تحت کیا ہوا کام اٹھا لیا گیا ہے؛ اس ارشاد نبوی کا ظاہری مفہوم تو یہ ہوگا کہ حضورؐ کی امت خطا اور نسیان میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہو گئی، مگر یہ خلاف واقعہ ہے، کیونکہ امت مسلمہ بدستور خطا اور نسیان میں مبتلا رہی ہے ۔ اسی لیے اس کے مفہوم کی درستگی کے لیے یہاں ابتدا میں لفظ "اثم" مقدر ٹھیرانا ضروری ہوگا، جس سے مفہوم یہ ہوگا کہ ان امور کا گناہ اٹھا لیا گیا۔ اس نوع کو احناف اقتضاء النّص اور شوافع دلالۃ المفہوم یا مفہوم النّص کا نام دیتے ہیں ۔

مؤخر الذّکر صورت کی احناف نے حسب ذیل تین اقسام بیان کی ہیں : (۱) شرعی لحاظ سے کلام کی سچائی کے لیے ایسا کرنا ضروری ہو؛ (۲) عقلاً ایسا کرنا لازمی ہو؛ (۳) شرعاً اس کلام کی درستگی کے لیے اس تبدیلی کو تسلیم کرنا ضروری ہو؛ یہ اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ اس کا مفہوم شریعت کے کسی مسلّمہ اصول سے متصادم ہو رہا ہو (دیکھیے محمد ابو زہرہ : علم اصول الفقہ، ص ۱۴۳ تا ۱۴۴ ببعد)، شوافع کے نزدیک اگر تو اضافی مفہوم حکم منطوق کی مطابقت میں ہے تو اسے مفہوم الموافقہ یا فحوائے الخطاب یا لحن الخطاب کہتے ہیں؛ (۲) اگر یہ اضافہ حکم منطوق کے مخالف ہے اور اس کا ماننا اس کی مفہوم کی درستگی کے لیے ضروری بھی ہے تو اسے مفہوم المخالفۃ یا "دلیل الخطاب" کہتے ہیں ، جس کی حسب ذیل پانچ اقسام ہیں : (۱) مفہوم اللقب؛ (۲) مفہوم الحصر؛ (۳) مفہوم الوصف؛ (۴) مفہوم الغایۃ؛ (۵) مفہوم العَدَد (امثلہ اور تفصیلی بحث کے لیے الغزالی : المستصفٰی، ۲ : ۱۶۸ تا ۲۲۶؛ علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی، ص ۲۳۴ ببعد؛ محمد ابو زہرہ : علم اصول الفقہ، ص ۱۴۷ تا ۱۵۶) .

نصّ کے مفہوم و مراد میں یہ اصولی اختلافات استنباط احکام پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں ۔ اسی لیے بعض اوقات ایک ہی قسم کی عبارت دونوں مکاتب فکر کے لیے علیحدہ علیحدہ احکام کا مآخذ بن جاتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب اصول فقہ) .

مآخذ : الشافعی : الرسالۃ، تحقیق احمد محمد شاکر، بار اول قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۴۰ء، ص ۲۹، ۵۶، ۱۴۷ ببعد، ۳۰۰، ۳۲۱، ۳۶۵، نیز بمدد اشاریہ ؛ (۲) فخر الاسلام البزودی الحنفی : کتاب الاصول ، بمع شرح عبدالعزیز البخاری : کشف الاسرار علی اصول الامام البزودی ، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۱ : ۳۶ تا ۷۶ ببعد؛ (۳) الغزالی : المستصفٰی، بولاق، ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۳۸۴ ببعد، ۴۰۰، ۴۱۶؛ ۲ : ۱۸۶ تا ۲۲۶، ۲۹۳ ببعد؛ (۴) الآمدی : الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ۱ : ۱۹، ۲۰ ببعد ، ۲۲۷ ببعد؛ ۲ : ۱۸۸ ببعد؛ ۳ : ۳۵۷ ببعد؛ (۵) التہانوی : کشّاف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۳۷۸ھ، ۶ : ۱۴۰۵ تا ۱۴۰۷؛ (۶) ابن منظور : لسان العرب؛ (۷) الزبیدی : تاج العروس؛ (۸) الجوہری : الصحاح، بذیل مادہ؛ (۹) محبّ اللہ بہاری : شرح مسلّم الثبوت ، بولاق، ۱۳۲۴، مع المستصفٰی ، ۱ : ۴۰۶ تا ۴۱۰ ببعد؛ (۱۰) علی حسب اللہ : اصول التّشریع الاسلامی ، قاہرہ ۱۳۷۹ھ/۱۹۵۹ء ، ص ۲۱۱ تا ۲۳۳؛ (۱۱) صبحی المحمصانی : فلسفۃ التّشریع الاسلامی ، دمشق ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء ص ۹۹ تا ۱۰۳ (اردو ترجمہ بعنوان

فلسفۂ شریعت اسلام، لاہور)؛ (۱۲) عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقه، کویت ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء، ص ۱۳۰ تا ۱۹۱؛ (۱۳) محمد ابو زہرہ : اصول الفقه، مطبوعه قاہرہ، ص ۱۱۶ تا ۱۵۵؛ (۱۴) عمر عبداللّٰه : سُلّم الوصول لعلم الاصول، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۷ تا ۱۷۸، ۱۸۳ تا ۱۸۷ ۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **نصاب** : رک بہ زکوٰۃ؛ (۲) المعلم و المتعلم (تعلیمی نصاب) بذیل مادہ؛ و نیز بی ایم ڈی صوفی : المنہاج (انگریزی) ۔

⊗ **نصارٰی** : (ع ؛ واحد نصرانی) ؛ حضرت عیسٰیؑ کے بالخصوص مشرقی کلیسا کے پیروکار ؛ مادہ ن ص ر (نَصراً : مدد کرنا) سے اسم فعل ، بمعنی مددگار وغیرہ۔ نصرانی کا مؤنث نصرانیہ ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ) ۔

لفظ نصارٰی کی اصلیت میں متعدد اقوال ہیں : (۱) اس کا انتساب ارض فلسطین کی بستی ناصرہ (Nazareth) کی طرف ہے، جہاں حضرت عیسٰیؑ نے اپنے بچپن کے کچھ ایام بسر کیے تھے (متّٰی ، ۲ / ۲۳ ؛ ۴ / ۱۳) ۔ اسی نسبت سے حضرت عیسٰیؑ کو مسیح ناصری (Jesus of Nazareth) اور ان کے متبعین کو نصارٰی (Nazarasenes) کہا جاتا ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ؛ *Encyclopaedia of Religion and Ethics* ، بذیل مادہ Christian) ؛ (۲) دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ مادہ نُصرۃ (مدد کرنے) سے مشتق ہے ۔ حضرت عیسٰیؑ کے ابتدائی پیروکاروں کو یہ نام ان کی "نصرت حق" کے صلے میں دیا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے الزَّبیدی : تاج العروس ، بذیل مادہ) : مسیحی آثار کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ یہ نام خود حضرت عیسٰیؑ کے زمانے میں ان کے پیروکاروں کو دیا گیا تھا اور حضرت عیسٰیؑ کے رفع سماوی کے بعد امتیازی طور پر یہ نام "یہودی مسیحیوں" کے لیے ایک عرصے تک مخصوص رہا، جو لوگ حضرت عیسٰیؑ اور یہودی شریعت دونوں پر ایمان رکھتے تھے (*Ency. of Religion and Ethics* ، ۳ : ۵۷۴) ۔ ایران میں ساسانی دور اوّل (نواح ۲۷۵-۳۰۰ء) کے دریافت شدہ کتبات سے پتہ چلتا ہے کہ ایران میں وہ اسی نام ناصرہ (ناصلا) سے مشہور تھے (Richard N. Frye : *The Heritage of Persia* ، ۱۹۶۶ء، ص ۲۶۶ ، ح ۳۱) ۔ اس بنا پر قرآن مجید میں حضرت عیسٰیؑ کے تمام پیروکاروں کا اسی نام سے ذکر کیا گیا ہے ۔

قرآن مجید میں اس نام کا پس منظر یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسٰیؑ کو یہودیوں کی طرف سے مسلسل تکذیب کے بعد جب ایذادہی کا خطرہ محسوس ہوا تو انھوں نے اعلان کر دیا : مَنْ اَنْصَارِیْٓ اِلَی اللّٰهِ (۳ [آل عمران] : ۵۲ ؛ ۶۱ [الصّف] : ۱۴) ، یعنی اللّٰہ تعالٰی کے راستے میں میرا مددگار کون ہوگا ۔ اس پر حواریوں [رک بہ حواری] نے کہا : نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ ۚ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَاشْهَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ (۳ [آل عمران] : ۵۲) ، یعنی ہم اللّٰہ کے راستے میں آپ کے مددگار ہیں ، ہم خدا پر ایمان لاتے ہیں اور تو گواہ رہ کہ ہم مسلمان ہیں ۔ اس طرح اوّلین نصارٰی وجود میں آئے ۔ یہ اوّلین نصارٰی زیادہ تر نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے ، مگر خدا اور اس کے پیغمبرؑ کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی ۔ یہ لوگ حضرت عیسٰیؑ کو اللّٰہ کا بندہ اور پیغمبر سمجھتے تھے اور ان کی الوہیت وغیرہ کے قائل نہ تھے ۔

عیسائی ، مسیحی (Christian) اور نصرانی کے الفاظ گو بظاہر مترادف معلوم ہوتے ہیں ، لیکن چونکہ قرآن مجید میں ہر جگہ "نصارٰی" کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے ، اس بنا پر بعض محققین کے

خیال نہیں۔ قرآن مجید کے بیان کردہ نصاری ان مسیحیوں سے قطعی طور پر مختلف ہیں جو حضرت عیسٰیؑ کی الوہیت و خدائی کے قائل ہیں ، جبکہ اصل نصاری توحید باری اور نبوت عیسٰیؑ پر ایمان رکھتے تھے(ابن حزم : کتاب الفصل فی الملل ...، ۲ : ۲۸ تا ۳۹؛ عبدالماجد دریا بادی : قصص و مسائل، لکھنؤ بار ثانی، ص ۱۵؛ محمد جمیل : انبیاے قرآن ، ۳ : ۳۹) ، مگر جمہور علما کے نزدیک ان الفاظ کے مفہوم میں خاص فرق نہیں ہے .

ابتدا میں حضرت عیسٰیؑ کے ماننے والوں کو مقلّد، شاگرد اور حواری (Disciple) کہا جاتا تھا (لوقا ، ۱۹/۲۹، ۱۴/۲۶ وغیرہ)، مگر جب ان کی تعداد زیادہ ہو گئی تو وہ اپنے آپ کو برادران (Brethren) کہنے لگے (اعمال ، ۱/۱۴، ۴/۱) ۔ بعد میں یہ نام دینی بھائی (Brother) پروٹسٹنٹ فرقے نے دوبارہ زندہ کیا(Eusel : *Life of Constantine*، ۳: ۲۴ ؛ *Ency. of Religion and Ethics*، ۳ : ۵۷۳) .

حضرت عیسٰیؑ خود بھی ایک یہودی نبی تھے اور ان کی دعوت و رسالت بھی یہودیوں تک محدود تھی ۔ ان ابتدائی یہودی عیسائیوں کو حضرت عیسٰیؑ کے نام "مسیح ناصری" کی نسبت سے "نصاری" کہا جاتا تھا۔ حضرت عیسٰیؑ کے ماننے والوں کا یہ نام کئی صدیوں تک مستعمل رہا ، پھر جب پولس نے مذہب عیسوی میں تبدیلی کی اور غیر قوموں کے لوگوں کو شریعت موسوی کی پابندی اٹھا کر مذہب عیسوی میں داخل کرنا شروع کیا تو ان نو عیسائیوں کو امتیاز کے لیے مسیحی (Christian) کہا جانے لگا (اعمال ، ۱۱/۲۶)۔ یہ نام وسیع معنوں میں پہلی بار دوسری صدی عیسوی میں مروج ہوا (*Ency. Britannica*، ۴ : ۴۵۹ تا ۴۶۳)۔ بنا بریں نام کی یہ تبدیلی "فکر و خیال" کی تبدیلی کا مظہر بھی ہے ، کیونکہ پال کے زیر اثر عیسائی مذہب نے جو رنگ اختیارکیا تھا وہ حضرت عیسٰیؑ کے اپنے خیالات و افکار سے مختلف ہے ، اسی بنا پر نام کی یہ تبدیلی ضروری خیال کی گئی؛ غالباً اسی مناسبت سے قرآن مجید میں ان کا ذکر اسی سابقہ نام "نصاری" سے کیا گیا ہے .

(۲) تاریخ : حضرت عیسٰی علیہ السّلام کی تشریف آوری کے وقت یہودی اپنی سیاسی اور مذہبی اہمیت کھو چکے تھے۔ سیاسی طور پر مکابیوں کی چھوٹی سی سلطنت کے سوا یہودی قبائل ہر جگہ متفرق اور منتشر تھے .

حضرت عیسٰیؑ کی تبلیغی زندگی کے حالات پوری طرح واضح نہیں ۔ کتب اناجیل، اپنی غیر مستند حیثیت کے باوجود، حضرت عیسٰیؑ کے حالات زندگی بیان کرنے میں ناکام رہی ہیں ۔ اسی بنا پر عیسائیت کی ابتدائی تاریخ کے متعلق حالات پردۂ اخفا میں ہیں [رکّ بہ عیسٰیؑ] ۔ بہر حال مقبولیت اور اشاعت کے اعتبار سے نصرانیت کی تاریخ کو حسب ذیل ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے :

دور اول : (۱ تا ۱۰۰ء) : اس دور کو حواریوں کا دور (The Apostolic Age) کہا جاتا ہے۔ حضرت عیسٰی علیہ السّلام کے رفع سماوی کے موقع پر "نصرانیوں" کی کل تعداد ۱۲۰ تھی (رسولوں کے اعمال، ۱/۱۴) ۔ ان میں سے گیارہ شاگرد ایسے تھے، جنوں نے حضرت عیسٰیؑ کے ساتھ نسبتاً زیادہ وقت گزارا تھا ۔ اب عیسائیت کے مستقبل کا دار و مدار انھیں شاگردوں اور ان کی کوششوں پر تھا

حضرت عیسٰی علیہ السّلام کی تبلیغ و دعوت سے گھبرا کر مخالفین نے جور و ستم کا جو آغاز کیا تھا اس کا سلسلہ حضرت عیسٰیؑ کے رفع سماوی

کے بعد بھی جاری رہا۔ حضرت عیسیٰؑ کے شاگردون کو، ان کے بعد، قید و بند سے لیکر قتل و صلیب کے تمام مراحل سے گزرنا پڑا تھا (دیکھیے اعمال وغیرہ)۔ نصرانیوں پر ڈھائے جانے والے مظالم سے رائے عامہ تبلیغ نصرانیت کے لیے ہموار ہو گئی۔ اس طرح "نَصْرانیت" کو روز افزوں ترقی نصیب ہوتی رہی۔

تبدیلی اور اختلاف: اس صدی کا، بلکہ تاریخ نصرانیت کا، اہم ترین واقعہ اسی زمانے میں ساؤل (Saul) نامی یہودی عالم کا نَصْرانیت قبول کرنا ہے۔ یہ شخص پہلے نَصْرانیت کا شدید ترین مخالف تھا (اعمال، ۲/۱۳)، مگر بعد ازاں اس نے یہ دعوٰی کیا کہ اسے حضرت عیسیٰؑ دمشق کے قریب نظر آئے تھے اور وہ اسے تبلیغ نَصْرانیت کا حکم دے گئے ہیں (اعمال، ۱/۱۹ تا ۱۹)۔ حضرت عیسیٰؑ کے شاگرد اس کے اس دعوٰی کو قبول نہیں کرتے تھے، مگر برنا باس حواری کی گواہی (کتاب مذکور، ۲۶/۱۹) نے اس کا راستہ ہموار کر دیا۔ قبول "نَصْرانیت" کے بعد ساؤل نے، جو اب پولس یا پال (St. Paul) کا نام اختیار کر چکا تھا، پہلے عرب (دمشق کے جنوبی علاقے) کا سفر اختیار کیا۔ یہاں اس نے تین سال اپنے نئے عقیدے کے متضمنات پر غور کرے (Mackinon James: From Christ to Constantine، لنڈن، ۱۹۳۶ء، ص ۹۱)، یا اپنی نئی پوزیشن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے نئے تجربے کی روشنی میں شریعت کے مقام کی نئی تعبیر کی سوچ میں (دیکھیے Ency. Britnnica، ۱۷: ۳۸۹، بذیل Paul) گذارے۔ یہ گویا "نَصْرانیت" کے مستقبل کے لیے نئی حکمت عملی کی تیاری تھی۔ اسی بنا پر کم و بیش تمام قدیم و جدید محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "پولس" نے حضرت عیسیٰؑ کی نصرانیت کی جگہ اپنی "مسیحیت" تخلیق کرکے اسے چور دروازے سے "مذہب عیسوی" میں داخل کر دیا۔ اس طرح موجودہ مسیحیت کا بانی فی الحقیقت حضرت عیسیٰؑ کے بجائے پال ہی ہے (اس موضوع کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ: الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، قاہرہ ۳۲۲ : - ۱۳۲۳ھ؛ Encyclopaedia Britaanica، بذیل مادہ Christianity (ج ۳)؛ Paul (ج ۱۷)؛ Loewenich: Paul: His Life and Works، ترجمہ از G. H. Herir؛ The Nazarene Gospel Restored، Cassel ۱۹۵۳ء، ص ۱۹، ۲۱؛ تقی عثمانی: عیسائیت کا بانی کون ہے، در مقدمۂ بائبل سے قرآن تک، ص ۱۰۳ تا ۱۷۷).

حضرت عیسیٰؑ کے شاگرد شروع شروع میں حسن ظن سے کام لے کر پولس کا ساتھ دیتے رہے، مگر جب انھیں پولس کی اصلیت معلوم ہوئی تو انھوں نے اس کی مخالفت شروع کر دی (دیکھیے اعمال، ۱/۱۱ تا ۲۶؛ ۱/۱۵ تا ۲۹، ۳۵ تا ۴۱؛ ۲۱/۱۷ تا ۳۶؛ کرنتھیون، ۲/۱۱؛ بائبل سے قرآن تک، ص ۱۴۰ تا ۱۷۴)، لیکن چونکہ پولس کی حکمت عملی اور منصوبہ بندی کے تحت نَصْرانیت پر "پولس" کے حامیوں (مسیحیوں) کا کا غلبہ ہو چکا تھا، اسی بنا پر اس نے اپنے اثر و رسوخ سے "یروشلم کونسل" کے ذریعے حضرت عیسیٰؑ کے احکام کے برخلاف غیر قوموں کے عیسائیوں کو یہودی شریعت اور احکام ختنہ سے مستثنٰی قرار دلوا دیا اور یوں اس نے اپنے منصوبے پر عمل کا آغاز کر دیا۔ یروشلم کونسل کا یہ فیصلہ بعد کی کونسلوں کے لیے ایک نظیر بن گیا اور اس طرح "پولسیت" کونسلوں کے ذریعے ہمیشہ مذہب عیسوی پر اثر انداز رہی۔

اس صدی میں نَصْرانیت کو مجموعی طور پر کافی ترقی اور کامیابی نصیب ہوئی۔ اسی زمانے

[illegible] بعض دیگر اناجیل اور [illegible] صحائف [رک بہ انجیل] لکھے گئے ۔

دور ثانی (۱۰۰ تا ۳۱۳ء) : نصرانیت کی ترویج و اشاعت کا یہ دور بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ اس دور میں نصرانیت نے رومی مملکت، بالخصوص ارض فلسطین اور ایشیائے کوچک میں اپنا اثر و نفوذ کامیابی سے بڑھایا ۔ محققین کے مطابق پولسیوں کی توسیع پسندانہ پالیسی کے تحت اسی زمانے میں قدیم یونانی فلسفیانہ خیالات اور اسکندریہ کے مشرقی تصوف کے اثرات عیسائیت میں دخل انداز ہوئے اور سیدھے سادے نصرانی مذہب کو فلسفیانہ تعبیروں کا جامہ پہنا کر تثلیث کے گورکھ دھندے میں گم کر دیا (Ency. Religion and Ethics، بذیل Christianity، ۳ : ۸۸۹) ۔

دور سوم : قسطنطین سے گریگوری تک (۳۱۳ تا ۵۹۰ء): قسطنطین (۳۰۶-۳۳۷ء) کے "قبول عیسائیت" اور اسے سرکاری مذہب قرار دینے کے واقعے (۳۱۳ء) نے "عیسائیت" کی اشاعت میں سب سے اہم کردار ادا کیا ۔ اس سے پہلے عیسائیوں پر ظلم و زیادتی ہوتی تھی، مگر اب صورت حال یکسر بدل گئی اور اب غیر عیسائیوں پر سختی روا رکھی جاتی تھی ۔ صورت حال کی تبدیلی نے عیسائیت کے مستقبل پر بہت اثر ڈالا ۔ اس عہد میں عیسائیت کو بہت سے ممالک میں فروغ حاصل ہوا (Ency. Britannica، ۳ : ۶۰ و بعد) ۔ قسطنطین نے قسطنطنیہ کی بنیاد رکھی، جو آئندہ چل کر "مشرقی کلیسا" کا صدر مقام قرار پایا اور قسطنطنیہ، صور، بیت المقدس اور روم وغیرہ میں کلیسا تعمیر کرائے اور عیسائی علما کو بڑے بڑے اعزاز و وظائف دے کر مذہبی خدمات پر مامور کیا ۔

عہد مباحثات : قسطنطین کے زمانے سے ایک نئی بدعت یہ شروع ہوئی کہ مذہبی اور دینی مسائل کے تصفیہ کے لیے کونسلوں یا مباحثوں کا آغاز ہوا، اسی بنا پر اس عہد کو عہد مجالس (Age of councils)، یا عہد مباحثات (Controversy Period) کہا جاتا ہے ۔ قسطنطین کے زمانے میں اس کی زیر صدارت سب سے پہلی کونسل ۳۲۵ء میں نیقیا (Nocaea) کے مقام پر منعقد ہوئی ۔ اس کونسل میں پہلی بار تثلیث کے عقیدے کو مذہب کا بنیادی عقیدہ تسلیم کیا گیا اور اس کے منکر (مثلاً آریوس Arus وغیرہ) کو مذہب سے خارج قرار دیا گیا ۔ اسی موقع پر پہلی مرتبہ مسیحی عقائد و خیالات کو مرتب کیا گیا، جو "عقیدۂ اتھانی شیش" (Athanasian Creed) کے نام سے مشہور ہے، تاہم یہ عقائد اتنے مبہم اور پیچیدہ تھے کہ اس سے مزید اختلافات اور نزاعات پیدا ہوئے، جن کے تصفیے کے لیے مزید کونسلیں منعقد ہوئیں (دیکھیے Ency. Britannica؛ نیز From Christ to constantine، وغیرہ)۔ اس طرح مذہب نَصْرانیت پر حضرت عیسیٰؑ اور الہامی کلام کی برتری ختم ہوئی اور اس پر پولسی ذہن یا غالب فرقے کا تسلط ہمیشہ کے لیے قائم ہو گیا، اسی بنا پر قرآن مجید میں ان کو اپنے "احبار و رہبان" کی خدائی کے قائل ہونے کا بجا طور پر الزام دیا گیا ہے (۹ [التّوبة] : ۳۱)، کیونکہ اس طریق کار سے الہامی کتابوں کی الہامی حیثیت کا خاتمہ ہو گیا اور مذہب پر پادریوں کی اجارہ داری قائم ہو گئی ۔

دور رہبانیت : اسی زمانے میں رہبانیت (ترک دنیا) کا دور شروع ہوا، جو مشرقی ممالک سے مغربی ممالک میں منتقل ہوا ۔ رہبانیت کا بنیادی تصور یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی دنیا سے منہ موڑے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، اور نفس کو جس قدر تکلیف پہنچائی جائے اتنا ہی خدا اس سے

خوش ہوتا ہے، خود حضرت عیسیٰؑ کی اپنی مجردانہ زندگی سے اس خیال کو تقویت ملی۔ اس کے ابتدائی آثار چوتھی صدی عیسوی سے شروع ہوئے۔ پانچویں اور چھٹی صدی میں برطانیہ اور فرانس میں راہبوں کی بہت سی خانقاہیں قائم ہو گئی تھیں، پاکم باسیلیوس اور جیروم (Jerome) اس نظام کے مشہور لیڈر تھے، مگر جیسا کہ قرآن مجید (۵۷ [الحدید]: ۲۷) میں بیان کیا گیا ہے، جلد ہی رہبانیت بد ترین دنیا داری اور طمع و آز پرستی کا ذریعہ بن گئی۔

حکومت (رومن امپائر) اور کلیسا کی ابتدائی کشمکش کا آغاز بھی اس دور سے ہوا، تاہم مجموعی طور پر اس زمانے میں حکومت وقت کا اثر و اقتدار کلیسا اور اس کی زندگی پر پوری طرح حاوی رہا۔ اگلے دور میں یہ کشمکش اور زیادہ خطرناک صورت اختیار کر گئی۔

دور چہارم: گریگوری (Gregory) اوّل سے شارلیمان (Charlemagne) تک: ۵۹۰ تا ۱۸۴ھ/ ۸۰۰): گریگوری سے لے کر شارلیمان تک کے زمانے کو عیسائی مؤرخین دور تاریک (Dark age) سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ یہ دور عیسائیت کی تاریخ میں علمی، سیاسی اور مذہبی اعتبار سے تنزّل و انحطاط اور عیسائیوں کے باہمی نزاعات و اختلافات کا دور تھا۔ اس زمانے میں مشرق مسلمانوں کے زیر اثر علم و فن کا گہوارہ بنا ہوا تھا، مگر مغرب میں عیسائیت اور جہالت کا دور دورہ تھا۔

اس زمانے میں عیسائیت کو مشرق میں اپنے ایک طاقتور حریف "اسلام" کا سامنا کرنا پڑا: عیسائی رعایا عیسائی حاکموں اور مذہبی پیشواؤں کی ستائی ہوئی تھی۔ اسی بنا پر اس علاقے میں اسلام بڑی حیرت انگیز سرعت کے ساتھ پھیلنے لگا اور جلد ہی اسلام جزیرہ نمائے عرب سے نکل کر مصر، شام، فلسطین، ہسپانیہ اور اس کے مغربی اطراف، سسلی، ایران اور اس کے مشرق اطراف میں پھیل گیا اور اس نے ان ممالک سے عیسائیت کی بساط لپیٹ دی (*Ene. ofRelg. and Ethics*، ۳: ۵۸۹).

مشرق ممالک میں عیسائیوں کی زبوں حالی سے متاثر ہو کر مغرب میں اس کی اشاعت اور تبلیغ کا وسیع پروگرام شروع کیا گیا۔ اسی تحریک کے زیر اثر پہلی بار جرمنی اور برطانیہ وغیرہ ممالک میں رومی عیسائیوں کو کامیابی نصیب ہوئی اور مسلسل چار صدیوں کی کوششوں سے پورا یورپ عیسائی بن گیا۔

قرون وسطیٰ: (۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء تا ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء): عیسائیت کی تاریخ میں یہ زمانہ قرون وسطیٰ کہلاتا ہے۔ اس زمانے کی نمایاں ترین خصوصیت پوپ اور حکومت وقت کے درمیان شروع ہونے والی حصول اقتدار کی وہ کشمکش ہے جو عرصہ دراز تک جاری رہی۔ *Encyclopaedia of Religion and Ethics* کا مقالہ نگار اس عہد کو مزید تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے: (۱) شارلیمان (Charlemagne) سے گریگوری (Gregory) ہفتم تک کا زمانہ (۴۶۶ھ/ ۱۰۷۳ء تا ۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء): اس زمانے میں پاپائیت کو عروج حاصل رہا اور اس کے مقابلے میں حکومت وقت کمزور رہی؛ (۲) گریگوری ہفتم سے بونی فیس **Boniface** ہشتم تک (۴۶۶ھ/ ۱۰۷۳ء تا ۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء): اس دور میں پوپ کو مغربی یورپ میں پورا اقتدار حاصل رہا؛ (۳) بونی فیس ہشتم سے عہد اصلاح تک کا زمانہ (۶۹۳ھ/ ۱۲۹۴ء تا ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء): اس دور میں پاپائیت کو زوال ہوا اور اس کے خلاف اصلاح کی تحریکوں کا آغاز ہوا۔

دور نفاق عظیم (Great Schims): اسی زمانے میں (۴۴۶ھ/ ۱۰۵۴ء) مرکزی کلیسا دو

[illegible] مغربی) حلقوں میں تقسیم ہو گئی اور دونوں کے درمیان اختلاف کی خلیج دن بدن وسیع ہوتی چلی گئی، مشرقی کلیسا نے رومن کیتھولک چرچ سے جدا ہو کر اپنا نام "راسخ العقیدہ کلیسا" (The Orthodox Church) رکھ لیا۔ اس کا مرکز قسطنطنیہ میں تھا اور اس کا سربراہ بطریق (Patriarch) کہلاتا تھا: جبکہ مغربی کلیسا کا صدر مقام روم (اٹلی) تھا اور اس کا پیشوا پوپ (Pope) کہلاتا تھا۔ یہ اختلاف نہ صرف نسلی (مشرق و مغرب کی) تفریق پر مبنی تھا، بلکہ اس سے بہت سے مذہبی عقائد و خیالات میں بھی اختلاف پیدا ہوا (دیکھیے ذیل)۔ اول الذکر کلیسا مسلمانوں کے فتح قسطنطنیہ کے بعد زوال پذیر ہو گیا.

اس چوتھے دور کی نمایاں خصوصیت اس دور کی صلیبی جنگیں (Crusades) ہیں جو مذہبی اہتمام سے مسلمانوں کے خلاف مشرق وسطی میں لڑی گئیں (دیکھیے Clark : *Short History of Church*، ص ۲۰۳)۔ اس زمانے میں مسلمانوں کے خلاف سات بڑی بڑی جنگیں ہوئیں [رک بہ صلیبی جنگیں]، جن میں مسلمانوں کو کامیابی نصیب ہوئی۔ لطف یہ کہ اکثر اوقات ان اتحادی فوجوں کے مقابلے میں مسلمانوں کا صرف ایک ہی حکمران حصہ لیتا تھا۔ سلطان صلاح الدّین ایوبی کا نام اس سلسلے میں شہرت دوام رکھتا ہے۔ صلیبی جنگوں نے یورپ میں پوپ کے گرتے ہوئے اقتدار کو وقتی سا سہارا دیا، جس نے اگلی صدیوں میں اہم کردار ادا کیا۔ اسی زمانے میں قسطنطنیہ عیسائیوں سے سلطان محمد فاتح نے چھین لیا (۱۴۵۳ء) اور عیسائیت کو مزید سمٹنا پڑا۔ اب مشرق کلیسا کی حدود دریائے الب (Elbe) سے لے کر کارپاتھیا (Carpathia) کے پہاڑوں تک محدود ہو کر رہ گئیں (*Ency. Britannica*، ۴ : ۳۶۱ تا ۳۶۵ ببعد)۔ اسی دور سے ترکوں کی یورپ میں ترکتازیاں شروع ہوئیں؛ جو اگلی کئی صدیوں تک مسلسل جاری رہیں.

صلیبی جنگوں کے نتیجے میں پوپ کو جو اعلٰی اختیارات حاصل ہوئے، جلد ہی اس سے غلط فائدہ اٹھایا جانے لگا۔ اس زمانے میں "مغفرت ناموں" کی تجارت کھلے بندوں ہوتی تھی اور مخالفین کو زندہ جلا کر اذیت رسانی کی انتہا کر دی جاتی تھی۔ بعد میں یہ بد عنوانیاں اور بھی زیادہ بڑھیں (دیکھیے *Ency. of Religion and Ethics*، ۳ : ۵۹۰ تا ۵۹۱)، مگر یہ ننگی جارجیت اور اور ہراساں کرنے والے مظالم بھی لوگوں کو پاپائیت کے خلاف آواز اٹھانے سے نہ روک سکے۔ گھبرا کر پوپ نے بیسل Basel کے مقام پر کونسل کے متعدد اجلاس (۸۳۵-۸۵۳ھ/۱۴۳۱ تا ۱۴۴۹ء) بلائے، جن میں اس تحریک کو دلائل سے دبانے کا فیصلہ ہوا، مگر یہ اصلاحی تحریک ختم نہ کی جا سکی.

دور اصلاح یا دور جدید (۱۵۱۸ تا بیسویں صدی، اصلاح (Reformation) کی تحریک کی قسمت میں اب کامیابی لکھی تھی کہ مارٹن لوتھر (Luther، ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ تا ۹۵۰/۱۵۵۳ء) نے جرمنی میں اس کی باگ ڈور سنبھالی۔ اس نے پاپاؤں کے تسلط، مغفرت ناموں، نذر و نیاز اور پاپاؤں کی اخلاق بے اعتدالیوں اور ان کے مذہبی مظالم کے خلاف آواز بلند کی۔ اس تحریک نے کیتھولک چرچ کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔ اصلاح کی یہ تحریک عقائد سے لیکر مذہبی کتابوں اور رسوم و رواج تک سب کے خلاف تھی آہستہ آہستہ اس کی تحریک اصلاح کامیابی سے ہمکنار ہوتی گئی۔ اس کے ماننے والے پروٹسٹنٹ (Protestants) کہلائے۔

اس کے ایک ہم عصر الرچ زونگلی Ulrich zwingli (۱۴۸۴-۱۵۳۱ء) نے بھی جرمن سوزرلینڈ میں اس کی ہم نوائی اختیار کر لی ۔ جبکہ فرانسیسی سوزرلینڈ میں یہ تحریک ۱۵۲۶ء میں شروع ہوئی ، جس میں شدت جان کالون (John Calvin، ۱۵۰۹-۱۵۶۴ء) کے جنیوا پہنچنے (۱۵۳۶ء) پر پیدا ہوئی ۔ جلد ہی ان کی حمایت میں فرانس ، اٹلی اور یورپ کے دیگر خطوں سے آوازیں اٹھنا شروع ہوگئیں ۔ برطانیہ کا حکمران ہنری ہشتم اور ایڈورڈ چہارم بھی اس سے متاثر ہوگئے ۔ یوں پروٹسٹنٹ فرقہ کیتھولک چرچ کے خلاف مضبوط محاذ بنانے میں کامیاب ہوگیا ۔

پوپ نے اس تحریک کو قوت اور دلیل دونوں سے دبانے کے لیے بہت ہاتھ پاؤں مارے ، چنانچہ ٹریڈنٹائین (Tridentine) کونسلیں ، جو ۱۵۴۵-۱۵۴۷ء، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳ء میں بلائی گئیں ، اسی مقصد کے تحت منعقد ہوئی تھیں، مگر یہ تحریک نہ دب سکی ۔

دور عقلیت (Rationalism) : ابتدا میں نصرانیت کے مصلحین نے صرف پاپائیت کے تسلط اور ان کی درآمد کردہ ناجائز رسوم کو ہی ہدف تنقید بنایا تھا ، مگر جوں جوں یہ تحریک آگے بڑھتی رہی اس کے رخ اور زاویے بدلتے گئے ۔ اب یورپ پوری طرح سیاسی اور علمی بیداری کی منزل پر پہنچ چکا تھا، لہٰذا لوگوں کو عیسائیت کے بنیادی عقائد ، اس کی مذہبی و الہامی کتب اور ان کی عبادات غرضیکہ ہر چیز میں شک و شبہ پیدا ہوا ۔ اب لوگوں کا نعرہ یہ تھا کہ جو بات ہماری سمجھ میں نہ آئے گی اور جدید عقل و سائنس کے اصولوں پر پورا نہ اترے گی ہم اسے نہیں مانیں گے ۔ اس تحریک کو عقلیت (Rationalism) کی تحریک اور محرکین کو عقلیت پرست (Rationalist) کہا جاتا ہے ۔ عقلیت کی اس تحریک کو برطانیہ اور امریکہ میں بڑا فروغ حاصل ہوا ۔ فی الوقت محدود مذہبی طبقے کے سوا یورپ کے اکثر عیسائی برائے نام عیسائی اور فی الحقیقت "عقلیت پسند" ہیں ۔ "نصرانیت" کا مذہب چونکہ تاریک دور کے فرسودہ ذہن لوگوں کی پیداوار ہے جس میں مختلف زمانوں کے غیر سائنسی خیالات و افکار کی آمیزش ہوتی رہی ، اسی بنا پر وہ عقلیت پسندی کے اس سیلاب کا مقابلہ نہ کر سکی ۔ اس کے برعکس اسلام اس معیار پر پورا اترا ہے (دیکھیے فرانسس بوکائیے: The Bible : *Quran and Saince* ، اردو ترجمہ، کراچی وغیرہ) [رک بہ تورات ، انجیل] .

تحریک تجدُّد : عقلیت کی مذکورہ بالا تحریک کا رد عمل دو طرح سے سامنے آیا : کچھ لوگوں (جدید اعلٰی تعلیم یافتہ طبقے) نے تو عقلیت کی اس تحریک کے زیر اثر مذہب میں تبدیلیوں کو اصولی طور پر تسلیم کر لیا اور بائبل کے قدیم نظریات کو جدید بنانے کی کوشش کی ۔ اس کا بانی مشہور فلسفی روسو تھا ۔ قریبی زمانے میں ہارنیک اور رینان اسی گروہ کے ممتاز اور فعال نمائندے ہوئے ہیں ۔

عقلیت پسندی کی تحریک پر دوسرا رد عمل مذہبی طبقے کے ذریعے سامنے آیا ۔ انھوں نے اس تحریک کے جواب میں پرانے کیتھولک مذہب کی بحالی اور احیا کی تحریک (Catholic Revival Movement) شروع کی ۔ اس میں شک نہیں کہ احیا کی اس تحریک نے کچھ لوگوں کو دوبارہ مذہب کی طرف لوٹایا ، مگر مجموعی طور پر یہ تحریک کوئی بڑا تاثر قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی ۔

فی الوقت یورپ میں مذکورہ بالا تینوں طبقے ایک دوسرے سے دست و گریبان رہتے ہیں ۔ صدیوں سے یورپ ان کے مباحثوں اور مناظروں کی زد میں ہے،

مگر [illegible] بیان ہاب ہے ۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ خود کو عیسائی کہنے والے بھی عیسائی نہیں ہیں، بلکہ ان کی اکثریت برائے نام عیسائی ہے ۔

اٹھارھویں، انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے یورپ کی استعماری طاقتوں کے ساتھ مل کر دنیا میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت میں بڑا سرگرم حصہ لیا ہے۔ اسی بنا پر *Encyclopaedia Britannica* کا مقالہ نگار ان صدیوں کو عیسائیت کی اشاعت کی صدیاں قرار دیتا ہے ۔ فی الوقت عیسائیوں نے اپنے وسائل سے فائدہ اٹھا کر ترقی پذیر تیسری دنیا کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا ہوا ہے اور ان میں مشنری سکولوں اور مشنری اداروں کا جال پھیلا رکھا ہے جن کو ان کے مرکزوں سے مالی امداد سمیت ہر قسم کے فوائد حاصل ہوتے ہیں ۔ اس طرح علمی اور تکنیکی تربیت کے بہانے ان ممالک میں عیسائیت کی ترویج و اشاعت کی جا رہی ہے ۔ خود پاکستان میں بھی سیکڑوں مشنری ادارے تبلیغی سرگرمیوں میں قابل اعتراض حد تک مصروف کار ہیں ۔

(۳) عرب میں ترویج نصرانیت : عرب میں اسلام سے پہلے یہ مذہب، یہودیت کے مقابلے میں زیادہ کامیاب اور مقبول تھا ۔ ابن تیمیہ (الجواب الصحیح، ۱ : ۲۰۷، مطبوعہ قاہرہ) ان کی تعداد کو "لایحصی عددہ الا اللہ تعالٰی" کہہ کر خارج از شمار قرار دیتے ہیں ۔ ابتدائی عیسائیوں کے نزدیک جزیرۂ عرب کی بڑی اہمیت تھی ۔ پولس قبول مسیحیت کے بعد سب سے پہلے عرب میں آیا تھا (غلاطیون، ۱/۱۷) ۔ انجیل میں ہے کہ واقعہ صلیب کے بعد پہلی عید خمیش کے موقع پر جو لوگ نصرانی ہوئے، ان میں چند عرب بھی تھے (اعمال، ۲/۱۰) ۔ جزیرہ نمائے عرب میں یہ مذہب شام اور فلسطین کے راستے سے آیا ۔ بعض قبائل، مثلاً شام کا غسّانی حکمران خاندان ساحل فرات کا طاقتور قبیلہ بنو تغلب، ربیعہ اور اہل نجران کافی عرصہ پہلے نصرانیت قبول کر چکے تھے ۔ اسی طرح بنو لخم، جذام، عاملہ، مذحج، براء اور سلح وغیرہ قبائل میں بھی عیسائیت کے ماننے والے پائے جاتے تھے ۔ خود مکہ مکرمہ میں بھی بعض افراد (مثلاً ورقہ بن نوفل، عبداللہ بن جحش، عثمان (عبدالعزّٰی کے پوتے) وغیرہ نے عہد جاہلیت میں نصرانیت اختیار کر لی تھی ۔ بنو حاتم طائی کے قبیلے بنو طیء میں بھی نصرانیت پہنچ گئی تھی ۔ قیصر اور شامی حکمرانوں کے ساتھ اہل عرب کے میل جول نے نصرانیت کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا ۔ حیرہ کے حکمران المنذر سوم کی بیوی ہند بھی نصرانیہ تھی ۔ اس نے ایک دیر (گرجاگھر) بھی بنایا تھا جو دیر ہند کہلاتا تھا ۔ المنذر کے علاوہ بعض دوسرے بادشاہوں نے بھی عیسائی عورتوں سے نکاح کیے اور ان کے لیے گرجاگھر بنوائے ۔ حیرہ کے بعض دیگر امرا بھی نصرانیت قبول کر چکے تھے ۔ یمن میں نصرانیت کافی پھیل چکی تھی ۔ یہاں تک کہ ابرھہ حبشی نے جذبۂ نصرانیت کے تحت ہی مکہ مکرمہ پر حملہ کیا تھا [رکّ بہ فیل؛ ابرھہ] ۔ یہاں عیسائی حبشیوں نے ۴۰ - ۵۰ برس حکومت کی تھی ۔ بحرین [رکّ باں] کے علاقے میں ۵۵۵ تا ۵۷۶ء میں پادریوں کا ذکر ملتا ہے ۔ عمان میں بھی ۴۲۴ء کے قریب ان کی موجودگی ثابت ہے ۔ حبشہ [رکّ باں] میں یہ مذہب اس حد تک پھیل چکا کہ وہاں کے حکمران بھی عیسائی ہوتے تھے ۔ یہاں کے عیسائی نیک دل اور کسی قدر موحد تھے [رکّ بہ نجاشی] ؛ دیکھیے : ابن قتیبہ : المعارف ؛ *Encyclopaedia Britannica*، بذیل Arabia .

اهل قمران حجاز میں: قرن اول میں بحیرۂ مردار (Dead Sea) کا کنارہ یہودی صوفیا کا مرکز تھا ۔ یہ لوگ فرقہ ایسینیہ سے تعلق رکھتے تھے اور غاروں میں سکونت پذیر تھے ۔ شب و روز صحائف لکھنا ان کا محبوب مشغلہ تھا ۔ ان کے لکھے ہوئے مذہبی صحیفے ، عبرانی ارامی زبان میں ، "وادی قمران" سے دستیاب ہوئے ہیں۔ ان "صحائف قمران" میں ایک فرستادہ حق کا بتکرار ذکر موجود ہے ، جسے "استاد صادق" کہا گیا ہے ۔ ایسین فرقہ کے یہ لوگ ، جو عقائد میں مسلمانوں کے قریب تر تھے ، ۶۵ء میں رومیوں کے حملے کے نتیجے میں اپنا مرکز ایسین چھوڑ کر یہاں آ گئے تھے (*Qumran Studies* : Chaim Rabin ، آخری باب) ۔ بایں ہمہ عرب میں نصرانیت نے کوئی قابل قدر اصطلاحی کا کارنامہ انجام نہیں دیا ، نہ عقائد و خیالات میں اور نہ عملی زندگی میں (شبلی : سیرۃ ، ۱ : ۱۳۷) ۔

(۴) عقائد و نظریات : قرآن کریم کے مطابق حضرت عیسیٰؑ دیگر انبیاؑ کی طرح ایک نبی اور رسول تھے : مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ (۵ [المائدۃ] : ۷۵) ، یعنی مسیح ابن مریم تو فقط (خدا کے) ایک رسول ہی تھے ۔ وہ خود بھی اپنے آپ کو خدا کا بندہ اور رسول بتلایا کرتے تھے (۱۹ [مریم] : ۳۰) ۔ وہ "قائلین الوہیت" سے قیامت کے دن اپنی بیزاری اور براءت کا اظہار کرینگے (۵[المائدۃ] : ۱۱۶ تا ۱۱۷)۔ خود الاناجیل سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے ۔ ایک مقام پر ہے کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ نوکر اپنے مالک سے بڑا نہیں اور نہ بھیجا ہوا اپنے بھیجنے والے سے (یوحنا ، ۱۳/۱۶؛ نیز ۱۲/۴۴) ۔ اسی طرح وہ خود کو ابن آدم (آدم کا بیٹا) قرار دیتے تھے (متی ، ۶/۵ تا ۱۳ وغیرہ) ۔ انھوں نے کبھی نہ تو خدائی کا دعوی کیا اور نہ لوگوں کو اپنی عبادت و پرستش کی ہدایت کی (۵ [المائدۃ] : ۱۱۶) ۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ صرف اور صرف خدا کی عبادت کرو ۔ بایں ہمہ حضرت عیسیٰؑ کے رفع سماوی کے بعد جب پولس کے زیر اثر نصرانیت کے عقائد کی تدوین نو ہوئی تو اس میں بہت سی ایسی باتوں کو شامل کر لیا گیا ، جن کا تصور بھی حضرت عیسیٰؑ یا ان کے شاگردوں کے دل و دماغ میں نہ آیا تھا ۔

ان کے عقائد کی تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) عقیدۂ تثلیث : عیسائیت کا سب سے متنازع فیہ اور پیچیدہ ترین اور اہم ترین عقیدہ عقیدۂ تثلیث (Trinitarian Doctrine) ہے ۔ تثلیث کا لفظ ثالوث (Trinity) سے ماخوذ ہے ، اس کا ذکر اناجیل اور اس سے متعلقہ صحائف میں نہیں ملتا ۔ پہلی بار یہ لفظ " رسولوں کے عہد " میں پولس کے زیر اثر استعمال ہوا ۔ خود حضرت عیسیٰ یا ان کے کسی شاگرد سے اس بارے میں کوئی مستند حوالہ نہیں ملتا (دیکھیے البستانی: دائرۃ المعارف (عربی)، ۶ : ۳۰۶، مطبوعہ بیروت ؛ نیز مقدسہ بائبل سے قرآن تک ، ۱ : ۱۱۶ تا ۱۱۲) .

اس عقیدے کے مطابق خدا تین اقانیم (Person) سے مرکب ہے ، لیکن آگے اس عقیدے کی تشریح میں بیحد اختلاف اور تضاد بیانی پائی جاتی ہے بقول بعض باپ، بیٹا اور روح القدس خدا کے تین اقنوم ہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۲۲ : ۴۷۹، بذیل مادہ Trinity)، جبکہ ایک گروہ تیسرے اقنوم کا مصداق روح القدس کے بجائے " کنواری مریم " کو قرار دیتا ہے (یہ عرب کے ایک قدیم فرقے البر مدلیس کا عقیدہ تھا (دیکھیے لوید جاوید ، ص ۲۵۶) ۔ قرآن کریم میں بھی اس فرقے کا ذکر کیا گیا ہے (۵ [المائدۃ] : ۷۳ تا

[illegible] روہ کا عقیدہ تھا کہ ان میں سے ہر ایک الگ الگ بھی خدا ہے اور ان کا مجموعہ بھی (Encyclopaedia Britannica، ۲۲ : ۴۷۹، مطبوعہ ۱۹۵۰ء)؛ جبکہ ایک اور جماعت کے خیال میں یہ الگ الگ تو خدا سے کم تر ہیں مگر ان کا مجموعہ خدا ہے (حوالۂ مذکور) ۔ ایک قدیم فرقے مرقولیہ کا خیال تھا کہ یہ الگ الگ خدا نہیں ہیں، صرف ان کا مجموعہ خدا ہے (المقریزی : الخطط ، بیروت ۱۹۵۹ء، ۳ : ۳۰۸) ۔ اس عقیدے کی تشریح میں اگرچہ تمام قدیم و جدید عیسائی متکلّمین نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ عقیدہ آج بھی ایک چیستان کی حیثیت رکھتا ہے جس کو بڑے بڑے عیسائی علما دوسروں کو سمجھانا تو درکنار خود بھی کماحقہٗ سمجھنے سے قاصر رہے (دیکھیے تقی عثمانی : عیسائیت کیا ہے ، در مقدمہ ، ص ۲۳ تا ۲۶ ببعد) ۔ اس عقیدے کے مزید تین حصے ہیں : (۱) خدا (God)، جس سے مراد ان کے نزدیک وہ خدا ہے جو اپنے بیٹے کے لیے اصل (Principle) کا درجہ رکھتا ہے ؛ (۲) بیٹا (Son) سے مراد خدا کی صفت کلام، یعنی حضرت عیسیٰؑ ہیں ؛ (۳) جبکہ روح القدس (Holy Spirit) سے مراد باپ بیٹے کی صفت حیات اور صفت محبت ہے (دیکھیے Encyclopaedia Britannica، ۲۲ : ۴۷۹، (Trinity)) ، لیکن ان تین اقانیم کے باھمی تعلق اور ربط کی نوعیت کیا ہے اور کیسے ہے ؟ یہی وہ سوال ہے جس کا جواب دینے سے تمام عیسائی متکلّمین عاجز اور درماندہ ہیں اور جس کے جواب میں مختلف فرقوں نے مختلف مسالک اختیار کیے (دیکھیے Marce : Studies in Christian Doctrine) ۔ ابیونی فرقہ (Ebionites) نے اسی مشکل کی بنا پر حضرت عیسیٰؑ کی مکمل خدائی سے انکار کیا اور کہا کہ وہ پورے نہیں ، بلکہ وہ خدا کی شبیہ تھے اور خدا نے انھیں خود خدائی عطا کی تھی ، مگر پولسی فرقے کے عام عیسائیوں نے اس فرقے کو ملحد اور زندیق (Heretic) قرار دے دیا ۔ ایک اور فرقے پیٹری پیشین (Patripassian) نے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ تین ہستیاں الگ الگ نہیں ، بلکہ ایک ہی وجود کے تین روپ یا تین نام ہیں (دیکھیے کتاب مذکور ، ص ۶۱ ، ۴۷) الغرض جتنے منہ اتنی باتیں ۔ اسی بنا پر قرآن کریم میں نصرانیوں کے عقیدۂ تثلیث کو سخت ترین الفاظ میں ہدف تنقید بنایا گیا ہے اور اس عقیدے کی بنا پر ان کو خود عیسوی تعلیمات کے مطابق کافر اور مشرک قرار دیا گیا ہے (۵ [المائدة] : ۷۲ تا ۷۳ ببعد) .

عقیدۂ تثلیث نصرانیت کے بنیادی اور اہم ترین عقائد میں سے ہے اور تمام مسیحی نظریات و عقائد اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہیں ، اس عقیدے کے مزید چار پہلو لائق توجہ ہیں : (۱) عقیدہ حلول و تجسم (Incarnation) : اس عقیدے کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کی صفت کلام (روح عیسیٰؑ) مجسم ہوکر حضرت عیسیٰؑ (جسد عیسیٰ) کے روپ میں آ گئی۔ بنا بریں حضرت عیسیٰؑ (معاذ اللہ) بیک وقت خدا بھی تھے اور انسان بھی (Encyclepaedia of Religion and Ethics، ۳ : ۵۸۶) ، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص خدا بھی ہو اور بندہ بھی ، خالق بھی ہو اور مخلوق بھی، اعلیٰ بھی ہو اور ادنیٰ بھی۔ غرضیکہ یہ عقیدہ بجائے خود ایک چیستان اور معمہ ہے ، جس کا مختلف لوگوں نے مختلف حل پیش کیا ہے (دیکھیے Encyclopaedia Britannica، ۲۲ : ۴۷۹)، مگر ان میں سے کوئی توجیہ یا کوئی حل بھی عقل و فکر کو متاثر نہیں کرتا، اسی بنا پر قرآن مجید میں

اس عقیدے کو صریح کفر و شرک قرار دیا گیا ہے (۳[آل عمران]: ۵۹؛ ۴[النسآء]: ۱۷۱؛ ۵[المآئدة]: ۱۴ تا ۱۷، ۷۲، ۷۳) - علاوه ازیں حضرت عیسیٰؑ کے ابتدائی شاگردوں اور ان سے بعد میں بھی بہت سے نصرانی بھی ایسے گزرے ہیں، جو حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت کے قائل نہ تھے (دیکھیے *From Christ to Constantine*)، لیکن چونکہ مرکزی کلیسا پر پولسی فرقے کی اجارہ داری تھی اسی بنا پر ان کی توجیہات کو قبول نہ کیا گیا - خود دور نبوی میں عرب اور حبشہ میں ایسے موحد نصرانی موجود تھے، جو حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت کے یکسر خلاف تھے (دیکھیے احمد بن حنبل: مسند، دربار حبشہ میں حضرت جعفر طیار کی تقریر اور نجاشی کا جواب؛ نیز [رکّ بہ نجاشی])؛ (۲) عقیده مصلوبیت: (Crucifixion) - حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا دوسرا عقیده یہ ہے کہ انہیں یہودیوں نے پیلاطس کے حکم سے سولی (صلیب) پر چڑھا دیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی، پھر حضرت عیسیٰؑ تین دن تک مرده رہے اور بعد ازاں وہ زندہ ہو کر چند عورتوں کو دکھائی دیئے اور پھر شاگردوں کے سامنے ظاہر ہوئے اور پھر آسمان پر چڑھ گئے (اناجیل) - اس عقیدے میں بھی حسب معمول اختلاف ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے انسانی اقنوم کو سولی دی گئی تھی، یا خدائی اقنوم کو - فرقہ پیڑی پیشین کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰؑ کے خدائی اقنوم کو پھانسی پر لٹکایا گیا اور حضرت عیسیٰؑ کی خدائی حیثیت تین دن تک موت کا شکار رہی، جبکہ دیگر عیسائی فرقوں کا کہنا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کے ناسوتی روپ کو سولی دی گئی تھی - الغرض یہ مسئلہ بھی ہمیشہ بحث و تمحیص اور مناظروں کا موضوع رہا۔

قرآن مجید کی تعلیمات کے مطابق پھانسی حضرت عیسیٰؑ کو نہیں، بلکہ ان کے کسی شبیہ (ہم شکل) کو دی گئی تھی (۵ [المآئدة]: ۱۵۷ - ۱۵۸)- حضرت عیسیٰؑ کے حواری برناباس کی انجیل میں بیان کیا گیا ہے کہ سولی یہوداه اسکر یوتی کو دی گئی تھی [رکّ بہ عیسیٰؑ]؛ اسی طرح اسی زمانے میں حواری پطرس کی انجیل دریافت ہوئی ہے، اس میں بھی لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو سولی دینے سے پہلے ہی آسمان پر اٹھا لیا گیا تھا (دیکھیے تقی عثمانی: کتاب مذکور، ص ۶۹ - ۷۰؛ *The Four Gospels*، نیویارک ۱۹۶۱ء، ص ۵) - حیرت ہے کہ ایک طرف تو عیسائی حضرت عیسیٰؑ کی لامحدود خدائی قوتوں کے قائل ہیں اور دوسری طرف ان کا بیچارگی سے پھانسی پر چڑھنا گوارا کر لیتے ہیں۔

عقیده مصلوبیت کے ہی زیر اثر عیسائیوں کا قومی نشان صلیب قرار دیا گیا ہے - صلیب مقدس، جس کے متعلق عیسائیوں کا زعم ہے کہ اس پر حضرت عیسیٰؑ مصلوب ہوئے، قسطنطین کی والده سینٹ ہیلینا کو ۳۲۶ء میں کہیں سے اتفاقاً ملی تھی - اسی دریافت کی خوشی میں ۳ مئی کو عیسائی "دریافت صلیب" کے نام سے ایک جشن مناتے ہیں (*Encyclopaedia Britannica*، مقالہ Cross؛ ۶ : ۷۵۳)- صلیب کے ساتھ چونکہ عیسائیوں کے عقیده کفّاره کا تعلق ہے، اسی بنا پر اسے قومی اور ملی سطح پر مذہبی نشان کی اہمیت دی جاتی ہے؛ (۳) عقیده حیات ثانیہ (Resurrection): حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں نصارٰی کا تیسرا عقیده یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ تین دن مرده رہنے کے بعد دوباره جی اٹھے (تفصیلات کے لیے *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، بذیل ماده) - جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہوا، اسلامی تصورات کے مطابق عیسائیوں کا یہ عقیده غلط فہمیوں اور خلط مبحث

[illegible] ہے۔ اصل صورت حال یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ پھانسی دیئے جانے سے پہلے ہی زندہ آسمان پر اٹھا لیے گئے تھے، مگر پولس کے زیر اثر الہامی کتابوں اور نصرانی عقائد میں جو تبدیلیاں ہوئیں، اسی کے زیر اثر یہ عقیدہ تراشا گیا (اس پر عقلی و نقلی بحث کے لیے دیکھیے رحمت اللہ کیرانوی : اظہار الحق، اردو ترجمہ از اکبر علی، مطبوعہ کراچی وغیرہ)؛ (۴) عقیدۂ کفّارہ (The Atonement) : حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا چوتھا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی ذات لوگوں کے لیے "کفّارہ" کا موجب بنی ہے۔ اس عقیدے کے پیچھے دو مفروضے کار فرما ہیں : اول یہ کہ حضرت آدمؑ کے کفّارہ کی وجہ سے انسان خدا تعالٰی کی رحمت سے دور ہو گیا تھا؛ دوسرا یہ کہ خدا کی صفت کلام (حضرت عیسیٰؑ) اس لیے انسانی جسم میں آئی تھی کہ اس کی قربانی کے ذریعے انسان کو دوبارہ خدا کا قرب حاصل ہو جائے (*Ency. Britannica*، ۲ : ۶۵۱ بذیل مادہ Atonement؛ نیز Augustine : *The Enchiridion*، ۱/۲۷/۶۲۳ : ۳۰/۶۷۵)، حالانکہ یہ دونوں مفروضے بداھۃً غلط ہیں۔ اللہ تعالٰی باپ کی غلطی کا بوجھ اس کی اولاد پر ہرگز نہیں ڈال سکتے، پھر نسل انسانی کے ملعون ہونے کے کیا معنی؟؛ اور پھر خدا تعالٰی اپنے بیٹے (بقول نصارٰی) کو مصلوب کرائے بغیر بھی معاف کرنے کے پوری طرح مجاز ہیں۔ مزید براں ایک انسان کی قربانی سے دوسرے انسانوں کا گناہوں سے سبکدوش ہو جانا ساری تاریخ مذاہب اور نظام کائنات کے یکسر منافی ہے (دیکھیے اظہار الحق، باب سوم وغیرہ)؛ اسی بنا پر عیسائی متکلّمین کے تمام زور بیان کے باوجود یہ عقیدہ روز اول کی طرح مبہم اور غیر واضح چلا آتا ہے؛ اس لیے بہت سے عیسائیوں نے اس عقیدے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا، مگر کلیسا نے ان کو بدعتی قرار دے کر مذہب سے خارج کر دیا (Augustine : *On Original Sin*، ۲ : ۶۲۱)۔ واقعہ یہ ہے کہ اسی عقیدے کی وجہ سے عیسائیوں میں مذہب سے تنفّر اور بے عملی پائی جاتی ہے۔

(۵) الہامی کتب : عیسائی اپنے صحف مقدسہ کو "عہد نامہ جدید" کا نام دیتے ہیں۔ فی الوقت عہد نامہ جدید میں کل ۲۷ چھوٹے بڑے صحیفے شامل ہیں۔ اس فہرست میں چار اناجیل، رسولوں کے اعمال، تیرہ پولس کے، تین یوحنا کے، دو پطرس کے اور ایک ایک یعقوب اور یہوداہ کا خط اور یوحنا عارف کا مکاشفہ شامل ہے [تفصیل کے لیے رک بہ انجیل، بذیل مادہ]۔ قرآن مجید میں عیسائیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اپنی آسمانی کتاب (انجیل) میں ترمیم و اضافہ (تحریف) کرتے رہتے ہیں۔ جدید تحقیقات سے بھی قرآن مجید کے اس دعوے کی صداقت ثابت ہوتی ہے [رک بہ انجیل، تورات؛ نیز رحمت اللہ کیرانوی : اظہار الحق، باب اول، فصل سوم)۔

(۶) شریعت : قرآن کریم میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کسی نئی شریعت کے بانی ہرگز نہ تھے، بلکہ وہ سابقہ شریعت تورات ہی کے پابند تھے، ارشاد ہے : وَ اِذْ قَالَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ (۶۱ [الصف] : ۶)، یعنی اور وہ وقت بھی یاد کرو جب حضرت مریمؑ کے بیٹے عیسیٰؑ نے کہا کہ اے بنی اسرائیل میں تمہارے پاس خدا کا بھیجا ہوا ہوں اور جو کتاب مجھ سے پہلے آ چکی ہے، یعنی تورات، اس کی تصدیق کرتا ہوں (نیز ۳ [آل عمران] : ۴۸)؛ اس طرح انجیل میں ہے : یہ

bestudubooks.wordpress.com

نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں؛ کیونکہ میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں جب تک آسمان اور زمین ٹل نہ جائیں ایک قطعہ یا شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا (متی، ۵/۱۷) مگر بعد میں تحریف کے نتیجے میں یہ پابندی بھی اٹھا دی گئی ۔ سب سے پہلے پولس کی تحریک پر "یروشلم کونسل" نے فیصلہ کیا کہ غیر قوموں کے عیسائیوں کو توریت کے احکام (Law) کی پابندی لازمی نہیں، بعد ازاں نصاریٰ نے نہ صرف یہ کہ یہودیوں سے اپنی الگ شریعت بنا ڈالی، بلکہ مذہب یہود کی مذمت شروع کر دی اور کہا کہ یہودی کوئی مذہب نہیں رکھتے، قرآن حکیم میں ارشاد ہے: وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ لَيْسَتِ النَّصٰرٰى عَلٰى شَيْءٍ وَّقَالَتِ النَّصٰرٰى لَيْسَتِ الْيَهُوْدُ عَلٰى شَيْءٍ وَّهُمْ يَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ (۲ [البقرة]: ۱۱۳)، یعنی اور یہودی کہتے ہیں کہ عیسائی راستے پر نہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ یہودی راستے پر نہیں، حالانکہ وہ (دونوں) کتاب الٰہی پڑھتے ہیں (خدا ہی ان کے درمیان فیصلہ کرے گا)۔ ان کا یہ باہمی اختلاف یہاں تک بڑھا کہ باہمی قبلے تک مختلف ہو گئے (۲ [البقرة]: ۱۴۵)۔

قرآن کریم (۱۹ [مریم]: ۲۱) سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسوی شریعت میں خصوصی طور پر نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا حکم نازل ہوا تھا ۔ یہ تو معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰؑ کی یہ نماز کس قسم کی تھی، تاہم اتنا یقینی ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی نماز نصاریٰ کے مروجہ طریقے سے مختلف تھی ۔ روزمرہ احکام و معاملات میں حضرت عیسیٰؑ سابق انبیاء کی شریعت کا حوالہ دیتے اور اسی کی پابندی ملحوظ رکھتے تھے ۔

(۶) عبادات اور رسمیں: قرآن مجید میں مشرکین عرب کی عبادتوں پر بڑا جامع تبصرہ کیا گیا ہے، ارشاد ہے: وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ اِلَّا مُكَآءً وَّتَصْدِيَةً (۹ [الانفال]: ۳۵)، یعنی اور ان لوگوں کی نماز خانہ کعبہ کے پاس سیٹیاں اور تالیاں بجانے کے سوا کچھ نہ تھی ۔ عیسائیوں کی عبادات پر قرآن مجید کا یہی تبصرہ راست آتا ہے ۔

نصرانیوں کی عبادات کے اصول اربعہ ہیں: (ا) عبادات حضرت عیسیٰؑ کی قربانی کا شکرانہ ہیں؛ (ب) صحیح عبادت روح القدس ہی کے عمل سے ہو سکتی ہے؛ (ج) عبادت ایک اجتماعی عمل ہے، جو صرف کلیسا انجام دے سکتا ہے، انفرادی طور پر وہی شخص عبادت ادا کر سکتا ہے جو باقاعدہ کلیسا کا رکن ہو؛ (۴) عبادت کلیسا کا بنیادی کام ہے اور وہ (کلیسا) اسی حیثیت سے مسیح کے بدن کے طور پر دلہا کے سامنے پیش ہوتا ہے (تقی عثمانی: عیسائیت کیا ہے؟ در مقدمہ، ص ۸۲ تا ۸۴؛ *Principles of Christian Worship* : Raymond، آوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۳)۔ بہر حال عیسائیوں کی مروجہ عبادات و رسوم حسب ذیل ہیں: (۱) بپتسمہ یا اصطباغ (Baptism): عیسائی مذہب کی اولین رسم بپتسمہ یا اصطباغ کی ہے ۔ یہ ایک قسم کا غسل ہوتا ہے، جو "نصرانیت" میں داخل ہونے والے شخص کو دیا جاتا ہے (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ Bapitsm، ۳: ۸۳؛ *The Christian Religion*، ۳: ۱۰۰، ۱۵۲)؛ (۲) حمد خوانی: عیسائیوں کی دوسری رسم حمد خوانی ہے، جو اجتماعی شکل میں کلیسا میں ادا ہوتی ہے ۔ عام طور پر صبح کے وقت لوگ گرجا گھر میں جمع ہو کر بائبل، خصوصاً زبور، پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ مدھم موسیقی بجتی رہتی ہے ۔ *Encyclopaedia Britannica* (۵: ۵۴۱) کے مقالہ نگار کے مطابق

[illegible] حمد خوانی میں موسیقی کا عمل دخل چوتھی صدی عیسوی میں شروع ہوا ، اس بنا پر کچھ لوگوں کی طرف سے اس کی بھرپور مخالفت ہوئی - حمد خوانی کے بعد کھڑے ہو کر گھٹنے جھکا کر دعا کی جاتی ہے(*The Christian* : F. C. Burkitt، *Religion* ، کیمبرج، ۳ : ۵۲ ، ۱۵۳)؛ (۳) عشاے ربانی (Eucharist) : یہ عیسائی مذہب کی خصوصی رسم ہے ، جو حضرت عیسیٰؑ کی مبینہ قربانی کی یادگار کے طور پر منائی جاتی ہے - اس کا طریقہ یہ ہے کہ اتوار کو کلیسا میں، دعائیں اور نغمے پڑھنے کے بعد، کھانا اور شراب لائی جاتی ہے اور صدر مجلس اس کو لے کر باپ بیٹے اور روح القدس سے برکت کی دعا کرتا ہے جس پر حاضرین آمین کہتے ہیں - بعد ازاں یہ کھانا اور شراب حاضرین میں تقسیم کردی جاتی ہے- عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ اس عمل سے وہ کھانا اور شراب (علی الترتیب) حضرت عیسیٰؑ کے بدن اور خون میں تبدیل ہو جاتے ہیں (کتاب مذکور ، ۳ : ۱۴۹) - یہ بات البتہ ہمیشہ موضوع بحث رہی کہ کھانا اور شراب دیکھتے ہی دیکھتے کیسے حضرت عیسیٰؑ کے جسم اور خون میں تبدیل ہوجاتے ہیں - اسی بنا پر پروٹسٹنٹ فرقے نے اس عقیدے کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، ۸ : ۹۵ے، بذیل مادہ) - اسلامی تعلیمات کے مطابق یہ رسمیں اور اعمال پادریوں کے وضع کردہ ہیں ، حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات سے ان کا اثبات ممکن نہیں - حضرت عیسیٰؑ کا اپنا تصور عبادت اور طریقۂ عبادت قدیم پیغمبروں کے طریقے کے عین مطابق تھا .

(ے) فرقے (Sects) : قرآن مجید میں عیسائیوں کی گروہ بندیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا : فَاخْتَلَفَ الْاَحْزَابُ مِنْۢ بَیْنِہِمْ (۴۳ [الزخرف] : ۶۵) ، یعنی ان میں سے کتنے فرقے بٹ گئے : ایک اور مقام پر ارشاد ہے کہ : وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰٓی اَخَذْنَا مِیْثَاقَہُمْ فَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُکِّرُوْا بِہٖ ۠ فَاَغْرَیْنَا بَیْنَہُمُ الْعَدَاوَۃَ وَالْبَغْضَآءَ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ (۵ [المائدة] : ۱۴)، یعنی اور جو لوگ (اپنے تئیں) کہتے ہیں کہ ہم نصاری ہیں ہم نے ان سے بھی عہد لیا تھا ، مگر انھوں نے بھی اس نصیحت کا، جو ان کو کی گئی تھی ، ایک حصہ فراموش کر دیا تو ہم نے ان کے درمیان قیامت تک کے لیے دشمنی اور کینہ ڈال دیا - کلیسا کی دو ہزار سالہ تاریخ قرآن مجید کے اس دعوٰی کی تصدیق کرتی ہے - نصاری ابتدا سے ہی فرقہ بندی میں پڑ گئے - یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور شاید قیامت تک جاری رہے گا - نصاری کے چند بڑے بڑے فرقے حسب ذیل ہیں :

(الف) قدیم رومن کیتھولک فرقہ (The Holy Roman Catholic Church = راسخ العقیدہ) : اس فرقے کا سربراہ پوپ کہلاتا ہے جو روم (اٹلی) میں رہائش رکھتا ہے - بیشتر یورپین ممالک اسی چرچ (فرقے) سے تعلق رکھتے ہیں - اس کے علاوہ مشرقی ممالک کے بعض گرجے بھی اسی تنظیم سے وابستہ ہیں - دنیاے عیسائیت کا یہ قدیم ترین فرقہ ہے - اسی فرقے کے بعض عقائد و تصورات کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا اور اسی کی بدعنوانیوں کے خلاف اصلاحی تحریک برپا ہوئی (دیکھیے *Encyclopaedia Britannica* : *Encyclopaedia of Relig. and Ethics*، بذیل مادہ) .

رومن کیتھولک چرچ کی نمایاں ترین خصوصیت اس کی پاپائیت ہے - قرآن کریم میں نصاری کی جن باتوں پر ان کی مذمت کی گئی ہے ، ان میں پاپائیت سر فہرست ہے ، ارشاد ہے : اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَہُمْ وَرُہْبَانَہُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ

وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ (۹ [التوبہ] : ۳۱)، یعنی اور انھوں نے اپنے علما اور مشائخ کو اور عیسیٰ ابن مریم کو اللہ کے سوا معبود بنا رکھا ہے۔ اس آیت کے نزول کے موقع پر حضرت عدی بن حاتم نے پوچھا تھا کہ یا رسول اللہ نصاریٰ اپنے مذہبی رہنماؤں کو خدا تو نہیں مانتے، اس پر آپ نے فرمایا: کیا انھیں حلال و حرام کا مختار نہیں سمجھتے۔ کہا ہاں سمجھتے ہیں، فرمایا یہی ان کو خدا ٹھیرانا ہے (الترمذی، کتاب التفسیر)۔ رومن کیتھولک چرچ میں پوپ کو بے شمار اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ مارٹن لوتھر کی تحریک بنیادی طور پر پاپائیت کے خلاف تھی، مگر بایں ہمہ رومن کیتھولک والوں کے کان پر اس سے جوں تک نہ رینگی، چنانچہ ۱۸۷۰ء کی ویٹکن کونسل نے پوپ کے معصوم عن الخطا ہونے کے عقیدے کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کیا (*Ency. of Relig. and Ethics*، ۳ : ۵۹۱)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اپنے خطوط میں سے ایک خط اسقف روم (دیکھیے الطبری، ۱ : ۱۵۶۷؛ محمد حمید اللہ : الوثائق السیاسیه، عدد ۲۹) کے نام بھی لکھا تھا، جس سے اغلباً پاپائے روم ہی مراد ہے، اسے اس خط میں "ضغاطر الاسقف" کے نام سے مخاطب کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ چھوٹے بڑے کئی اسقفوں کو آپ نے مکتوبات لکھے (کتاب مذکور)۔ فی الوقت بھی پاپائیت کیتھولک چرچ کی روح رواں ہے۔

مشرق کلیسا (The Holy Orthodox Church = تقلید پسند راسخ الاعتقاد) : نصرانیت کی تاریخ کے چوتھے دور، یعنی وسطی دور (دیکھیے بالا) میں کلیسا میں یہ افتراق پیدا ہوا (۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء) اور تاحال باقی ہے۔ اس فرقے کا مرکز صدیوں تک قسطنطنیہ میں رہا۔ فتح قسطنطنیہ (۱۴۵۳ھ) سے اس فرقے کو شدید دھچکا پہنچا اور اس کی عملداری میں کمی واقع ہوئی۔ بیشتر مشرقی ممالک، مثلاً روس اور رومانیہ وغیرہ کے گرجا گھر اسی چرچ سے وابستہ ہیں۔ یورپ میں بھی اِکّادکا گرجے اس مسلک کے دکھائی دیتے ہیں۔ کیتھولک اور آرتھوڈکس فرقوں کا متعدد باتوں میں اختلاف ہے، مثلاً (۱) مشرق کلیسا کے خیال میں روح القدس کا اقنوم باپ کے اقنوم سے نکلا ہے اور بیٹے کا اقنوم اس کے لیے محض ایک واسطے کی حیثیت رکھتا ہے، نیز ان کے خیال میں بیٹے کا رتبہ باپ سے کم ہے جبکہ مغربی کلیسا کے خیال میں وہ دونوں برابر ہیں؛ (۲) مشرق کلیسا کے سربراہ کو بطریرک (Patriarch) اور مغربی کلیسا کے پیشوا کو پوپ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دونوں میں اختلافات موجود ہیں (دیکھیے *Ency. of Religion and Ethics*، بذیل مادہ؛ نیز *The Greek and Eastern Churches*، ص ۲۴۱ و بعد).

(۳) پروٹسٹنٹ (Protestant) : یہ فرقہ جرمنی کے مارٹن لوتھر کی تحریک (۱۵۱۷ء) کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ اس تحریک نے پوپ اور کیتھولک چرچ کی بدعنوانیوں کی اصلاح سے لے کر ولایت، عقائد و عبادات اور الہامی کتابوں تک میں متبادل تصورات پیش کیے، اس طرح دونوں (قدیم و جدید) فرقوں میں وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ فی الوقت اس فرقے کے نصرانی دنیا کے مختلف خطوں میں عموماً اور یورپ میں خصوصاً پائے جاتے ہیں۔ ان کے اور کیتھولک چرچ کے مابین صدیوں سے مناظروں اور مباحثوں کا سلسلہ جاری ہے (دیکھیے *Ency. of Religion and Ethics*)۔ یہ تینوں نصرانیت کے تین بڑے اور کثیرالاشاعت فرقے ہیں۔ ان کے علاوہ حسب ذیل فرقے تاریخ کے مختلف ادوار میں پیدا ہوئے: (۴) یہودی

یہودی عیسائی (Jewish Christians) : حضرت عیسیؑ خود بھی ایک یہودی ہی تھے ، اس لیے ان پر اوّلین ایمان لانے والے (بشمول حواریین) ، یہودی ہی تھے: یہ لوگ یہودیوں کے زیادہ قریب تھے اور اسی بنا پر حضرت عیسیؑ اور ان کے حواریوں کی طرح، ہیکل میں اپنی عبادات یہودیوں کے ساتھ مل کر ادا کیا کرتے تھے۔ اس طرح یہ گویا یہودیوں کا ہی ایک فرقہ محسوس ہوتے تھے، اس لیے یہودی شریعت (Law) کے متعلق پال کی پالیسی ان کو پسند نہ تھی ۔ ان کا جستہ جستہ ذکر اعمال میں بھی ملتا ہے (مثلاً ۱۱/۱ تا ۲۶ ؛ ۱۴/۱ تا ۳، ۱۵/۱ تا ۳۹) ۔ یہ لوگ غیر قوموں میں تبلیغ اور عیسائیوں کو ختنہ اور احکام سے مستثنیٰ قرار دینے کے بھی مخالف تھے (حوالہ مذکور) ، مگر پولس کے زیر اثر یروشلم کونسل میں ان کی آواز دب کر رہ گئی پھر چند ابتدائی صدیوں میں ہی یہ لوگ ختم ہو گئے یا ختم کر دیئے گئے ، ایسے عیسائیوں ہی کو ابتداءً نصاری کہا جاتا تھا (دیکھیے *Ency. of Relig. and Ethics* ، مقالہ عیسائیوں کے فرقے Sects ، ۱۰ : ۳۱۵ و بعد) ؛ (۵) ایبونی : (Ebionites) : ابتداءً یہ لوگ حضرت عیسیؑ کے فقط (انسان) مسیح ہونے کے قائل تھے اور ان کی خدائی صفات کے منکر تھے اور یہودی شریعت کو عیسائیوں کے لیے ضروری سمجھتے تھے، اس طرح یہ بھی گویا یہودیوں کا ہی ایک فرقہ معلوم ہوتا تھا ، مگر ابی طارفون (Tarphone ، ایک یہودی عالم) نے حکم دیا کہ نہ ان کے گھروں میں جایا جائے نہ ان کی کتب پڑھی جائیں ۔ ۳۵۰ء میں انھوں نے یہودی قانون کو ترک کر دیا تھا اور توریت کے فقط احکام عشرہ، جو حضرت عیسیؑ کو کوہ طور پر ملے تھے، لے لیے تھے ۔ بعد میں انھوں نے حضرت عیسیؑ میں مختلف حیثیتیں تسلیم کر لیں ۔ یہ لوگ ایران اور مصر میں ۵۸۸ء تک موجود رہے (کتاب مذکور ص ۳۱۵، بعد)؛ (۶) مارکوسی (Marcosian) : اس فرقے کا بانی مارکوس (Marcus) تھا (دوسری صدی عیسوی)، جو اسکندریہ کا رہنے والا تھا ، مگر اس کی تمام تربیت ایشیاے کوچک میں ہوئی تھی۔ اس نے بہت سے فیثا غوری خیالات اخذ کیے اور اپنے مذہب کو یونانی فلسفہ کے خیالات کے قریب کردیا تھا ۔ اس فرقے کے لوگ چوتھی صدی عیسوی تک موجود رہے ۔ یہ فرقہ رومی علاقے بالخصوص وادی رون (Rhoon) میں زیادہ پھیلا (کتاب مذکور، ص ۳۱۶)؛ (۷) پولسی فرقہ (Paulicians) اس فرقے کا بانی Paul of Samosata ہے، جسے ابن حزم نے "بولس الشمشاطی" لکھا ہے (الملل والنحل ، ۱ : ۴۸) ۔ یہ انطاکیہ میں ۲۶۰ سے ۲۷۲ء تک بطریرک رہا (*Ency. Britannica* ، ۱۷ : ۳۹۸) ۔ اس کے نزدیک حضرت عیسیؑ محض ایک انسان تھے ، جن میں خدا کی غیر شخصی عقل نے اپنا مظاہرہ کیا تھا (*From Christ to Constantine* ، لنڈن ۱۹۳۶ء) ۔ ایشیاے کوچک اور آرمینیا کے علاقوں میں اس فرقہ کی زیادہ اشاعت ہوئی ؛ (۸) مارونی (Maronite) : اس فرقے کو ، یونانی اثرات کے تحت، چند باتوں میں دوسرے عیسائیوں سے اختلاف ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ حضرت عیسیؑ میں دو نہیں ، بلکہ ایک ہی حقیقت کار فرما تھی ۔ اس فرقے کا لبنان اور شام وغیرہ میں زیادہ چرچا رہا ۔ فی الوقت بھی لبنان ، شام، قبرص اور مصر میں اس فرقے کے لوگ موجود ہیں (*Ency. of Relig and Ethics* ، ۱۱ : ۳۰۹)، عملی طور پر یہ لوگ رومی کلیسا سے متعلق ہیں ؛ (۹) آریوسی : یہ فرقہ آریوس (Arius) کی طرف منسوب ہے ، جس نے چوتھی صدی عیسوی میں اپنے وقت

کے کلیسا کے خلاف زبردست جنگ لڑی تھی۔ آریوس کا خیال تھا کہ صرف خدا ہی قدیم اور جاودانی ہے۔ "بیٹے" کو اس نے پیدا کیا، لہٰذا بیٹا نہ قدیم ہے اور نہ جاودانی بلکہ باپ بیٹے سے الگ شخصیت رکھتا ہے۔ یہ فرقہ دوسری صدی عیسوی کی پیداوار ہے۔ اسے ۳۲۵ء کی نیقا کونسل نے بدعتی اور ملحد قرار دیکر آریوس کو جلاوطن کردیا (*From Christ to Constantine*)؛ (۱۰) لوسینی: یہ فرقہ لوسین (Lucian) (م ۳۱۲ء) نے منظم کیا۔ لوسین ایک تارکِ دنیا راہب تھا، اس کے خیالات پولس الشمشاطی اور آریوس کے بین بین تھے۔ اس کے خیال میں حضرت عیسیٰؑ ایک آسمانی وجود تھے، جن میں خدائی عقل اپنی شخصی کیفیت میں آ گئی تھی، لہٰذا وہ حلول کے وقت ایک انسانی جسم کا مظاہرہ کرتے تھے۔ اس کے خیال میں مسیح اپنے باپ کے پیغام رساں (پیغمبر) تھے اور وہ خود نہ قدیم تھے نہ جاودانی (حوالۂ مذکور)۔ اس فرقے کو بھی جبراً ختم کر دیا گیا؛ (۱۱) نسطوری فرقہ: اس فرقے کا بانی نسطوریوس (م ۴۵۱ء) نامی شخص تھا۔ اس نے حضرت عیسیٰؑ کے انسانی قالب میں ان کے لاہوتی وجود (بقول ان کے) کو انسانی جسم کے ساتھ حلول و تجسم کی مشکلات کو یوں حل کیا کہ حضرت عیسیٰؑ میں خدا اور بیٹے کی دو الگ الگ شخصیتیں فرض کر لیں اور کہا کہ حضرت عیسیٰؑ ایک نہیں، بلکہ دو الگ الگ شخصیتوں کے حامل تھے۔ یہ عقیدہ چونکہ رومن کیتھولک کے نظریے (ایک شخصیت دو حقیقتیں) کے خلاف تھا۔ اسی بنا پر ۴۳۱ء کی افسس کونسل نے اس کے نظریات کو پر زور طریقے سے رد کر دیا اور اسے قید و جلاوطنی کی سزائیں دی گئیں، مگر بایں ہمہ یہ فرقہ اس وقت تک بھی باقی ہے (Baker : *Studies in Christian Doctrine*، ص ۱۰۲، وغیرہ)؛ (۱۲) یعقوبی فرقہ (Jacobite): اس کا پیشوا یعقوب بروز عانی (Jacobitus Baradaeus) تھا جو چھٹی صدی عیسوی میں ہوا اور عدیسہ کا رہنے والا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ حضرت عیسیٰؑ میں خدائی اور انسانی حقیقتیں کچھ اس طرح متحد ہو گئی تھیں کہ وہ صرف ایک حقیقت بن گئی تھیں۔ اس فرقے کے اثرات اب تک شام اور عراق میں موجود ہیں۔ اس کے خیالات کو بعض دیگر فرقوں، مثلاً مونوفیسی فرقے (Monophysite) وغیرہ نے بھی اختیار کیا تھا؛ (۱۳) موحّد نصارٰی: اس کے علاوہ موحّد نصارٰی کا بھی پتہ چلتا ہے جو قدیم زمانے میں عرب اور حبشہ کے علاقے میں پائے جاتے تھے۔ روایات کے مطابق حبشہ کا حکمران نجاشی اسی فرقے سے تعلق رکھتا تھا [رکّ بہ نجاشی]۔ قرآن مجید میں جہاں بھی نصرانیوں کے حق میں نسبۃً نرم الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، مثلاً (۵ [المآئدہ]: ۸۰-۸۲)، وہاں اسی فرقے کے لوگ مراد ہوتے ہیں (دیگر فرقوں اور ان کے عقائد و نظریات کے لیے دیکھیے *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، مقالہ Sects، ۱۱: ۳۰۵ تا ۳۲۹ وغیرہ)۔

(۸) مسلمانوں کی رعایا کی حیثیت سے، مسلمانوں کا عیسائیوں سے سلوک: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے، یوں تو تمام بنی نوع انسانی کے حقوق بیان فرمائے ہیں، مگر دیگر مذاہب میں سے اہل کتاب [رکّ بآں؛ نیز رکّ بہ اہل الذّمۃ]، جن میں یہود و نصارٰی دونوں شامل ہیں (الجصّاص رازی: احکام القرآن، ۲: ۲۲۰ ببعد) کو سب سے زیادہ ترجیح دی، ان کے ذبیحے کو حلال ٹھہرایا، ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا (۵ [المآئدہ]: ۵)، انھیں دیگر مذاہب کی نسبت سے اسلام کے زیادہ قریب بتلایا، (۵ [المآئدہ]: ۸۲)۔ جب وفد

نجران مدینہ منورہ آیا تو مسجد نبوی میں انھیں اپنے طریقے کے مطابق عبادات بجا لانے کی اجازت دی (ابن سعد: الطبقات، ۲: ۳۵۷، مطبوعۂ بیروت)۔ ان کے تحفے تحائف قبول کیے اور انھیں جواب میں ہدایا بھیجے۔ لڑائی میں ان کے دینی رہنماؤں اور عبادت گاہوں کو نقصان پہنچانے کی ممانعت فرمائی۔ معاہدات میں جزیہ کے ایک قلیل زر عوضانہ کے بدلے ان کو مکمل تحفظ فراہم کیا (ابو عبید القاسم: کتاب الاموال، ۱: ۲۸۸، بعد)۔ ان کو حقوق و مراعات میں یکساں قرار دیا۔ جزیہ لینے میں ان سے سختی سے پیش آنے کی ممانعت فرمائی (کتاب مذکور، ۱: ۱۶۴ تا ۱۶۹، ۲۹۱ تا ۱۹۵)۔

گو نصاریٰ عرب نے آپؐ کی دشمنی میں کوتاہی نہ کی تھی اور شام کے غسانی حکمران خاندان، ساحل فرات کے بنو تغلب اور دیگر نصرانی قبائل نے ہمیشہ رومیوں کا ساتھ دیا تھا (دیکھیے الواقدی: المغازی وغیرہ)، مگر پھر بھی آپؐ نے ہمیشہ ان کے ساتھ نرمی اور مہربانی کا سلوک جاری رکھا۔

بعد کے ادوار (بالخصوص خلافت راشدہ کے دوران) میں بھی نصاریٰ سے سابقہ طریقے کے مطابق نرمی اور محبت کا برتاؤ جاری رکھا گیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک بوڑھے ذمی کو گداگری کرتے دیکھا تو ان کا دل پسیج گیا اور بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا (ابو عبید: کتاب الاموال، ۱: ۱۶۸)۔ اس فیصلے کو نظیر بناتے ہوئے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنی رعایا میں تمام معذور ذمیوں کا بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا (حوالۂ مذکور)؛ تاہم ان کی اسلام اور مسلم دشمنی کی وجہ سے ان سے دوستی رکھنے (۵ [المائدہ]: ۵۱)، مسلمانوں کو چھوڑ کر ان سے معاملہ کرنے (۳ [آل عمران]: ۲۸) کی مخالفت فرمائی گئی ہے۔

مسلمانوں نے تو حاکموں کی حیثیت سے ہمیشہ "ذمی نصرانیوں" سے اچھا سلوک کیا، مگر دوسری طرف عیسائی حاکموں اور عیسائی ذمیوں نے مسلمانوں کو ستانے اور بلا وجہ محاذ آرائی کرنے سے کبھی اجتناب نہیں کیا، خواہ اسپین کی عیسائی رعایا ہو، یا ترکوں کے زیر تسلط ملکوں کے عیسائی باشندے، ان سب نے مسلمانوں کے خلاف جس طرح محاذ آرائی کرکے ان عظیم حکومتوں کو ختم کرنے کے لیے گٹھ جوڑ کیا، اس سے مسلمانوں کی فراخ دلی اور عیسائیوں کی تنگ دلی کا منظر اچھی طرح سامنے آ جاتا ہے [نیز رکّ بہ عیسیٰ؛ اہل کتاب، اہل الذمہ وغیرہ]۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید بمواقع ذیل: ۲ [البقرۃ] ۱۱۱ تا ۱۱۳، ۲۱۳؛ ۳ [آل عمران]: ۳۳ تا ۶۴، ۷۷ تا ۸۴؛ ۴ [النساء]: ۱۵۵ تا ۱۶۵، ۱۷۱ تا ۱۷۲؛ ۵ [المائدۃ]: ۵، ۱۴، ۱۷، ۴۶ تا ۴۷، ۵۱، ۵۹ تا ۶۱، ۷۲ تا ۷۵، ۷۷ تا ۸۶، ۱۱۰ تا ۱۱۹؛ ۶ [الانعام]: ۸۶؛ ۱۹ [مریم]: ۱۶ تا ۳۷؛ نیز بمدد اشاریہ؛ (۲) کتب تفسیر بسلسلہ آیات مذکورہ بالا؛ (۳) کتب حدیث، بمدد A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، مطبوعۂ بیروت، بذیل مادہ نصرانی، اہل کتاب، اہل ذمہ؛ (۴) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ۶: ۹ تا ۱۲، ۶۵ تا ۷۵، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۴) الجصّاص: احکام القرآن، ۲: ۳۲۱ تا ۳۲۸ بعد؛ (۵) ابن حزم: الفصل فی الملل و الاہواء...، ۱: ۳۸ تا ۶۳ و بعد، قاہرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۶) ابن تیمیہ: الجواب الصحیح، لمن بدل دین المسیح (۴ جلدیں)، قاہرہ ۱۳۲۳ / ۱۹۰۵ء؛ (۷) ابو یوسف: کتاب الخراج، باب سیزدہم؛ (۸) البستانی: دائرۃ المعارف، ۶: ۳۰۵ تا ۳۰۶، بیروت

۱۸۸۲ء؛ (۹) ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال، اردو ترجمه، مطبوعه اسلام آباد، ۱۹۶۸ء، ۱: ۱۶۰ تا ۲۷۳؛ (۱۰) معجم الفقه الحنبلی، ۱: ۱۰۱ تا ۱۰۶ ببعد، کویت؛ (۱۱) الماوردی: الاحکام السلطانیه، ص ۱۳۲ تا ۱۵۲ مطبوعه قاهره؛ (۱۲) حفظ الرحمٰن سیوهاری: قصص القرآن، ۳: ۱۱ تا ۲۱۰، مطبوعهٔ کراچی؛ (۱۳) شبلی نعمانی: سیرة النبی، ۱: ۱۳۳ ببعد؛ (۱۴) عبدالوهاب النجار: قصص الانبیاء، بار دوم، ص ۳۷۲ تا ۳۶۸؛ (۱۵) تقی عثمانی: مقاله عیسائیت کیا ہے اور عیسائیت کا بانی کون ؟، در مقدمه، رحمت الله کیرانوی: (اظهار الحق) بائبل سے قرآن تک، مطبوعه کراچی، اردو ترجمه از اکبر علی بمواقع عدیده؛ (۱۶) ثناء الله امرتسری: اسلام اور مسیحیت، مطبوعه لاهور ۱۹۶۰ء؛ (۱۷) قاضی محمد سلیمان منصور پوری: رحمة للعالمین، ۲: ۳۲ تا ۳۳، ۲۵۴، ۲۹۶ تا ۲۹۸ (آنحضرت ؐ اور حضرت عیسیٰؑ کا تقابلی تذکره)، ۳: ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۱۸) وهی مصنف: غایة المرام؛ (۱۹) وهی مصنف: تائید الاسلام؛ (۲۰) محمد ابراهیم میرسیالکوٹی: تائید القرآن؛ یورپین نقطه نظر کے لیے دیکھیے (۲۱) Maurice: *The Bible Quran and Science*، اردو ترجمه: قرآن بائبل اور سائنس، مطبوعه کراچی (اس میں ثابت کیا گیا ہے که یهودیت اور نصرانیت دونوں غیر سائنسی مذهب هیں، صرف اسلام سائنس کے معیار پر پورا اترتا ہے)؛ (۲۲) *Encyclopaedia Britannica* لنڈن وغیره، مطبوعه ۱۹۴۳ - ۱۹۷۳ء، بذیل ماده Christianity (۴: ۴۵۹، ۵۶۴)، Cross، Church، Trinity، Paul وغیره؛ (۲۳) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، مطبوعه نیویارک ۱۹۲۰ء، بالخصوص، مقاله Christian، Christianity، ۳: ۵۷۹ تا ۶۰۰؛ Sect، ۱۱: ۳۱۵ تا ۳۲۹ وغیره؛ (۲۴) Duchesne: *Early History of the Christian Church*، ۳ جلدیں، ۱۹۰۹ تا ۱۹۲۴ء؛ (۲۵) R. W. Southern: *Western Society and the Church in the Middle Ages*؛ (۲۶) Mackinon: *From Christ to Constantine*، لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۲۷) *Encyclopedia of Islam*، لائڈن، بذیل ماده؛ (۲۸) Lowenich: *Paul و his Life and work*، ترجمه G. E. Hurries، لنڈن؛ (۲۹) Augustine: *The Enchiridion*، باب ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ وغیره؛ (۳۰) Bethune Baker: *Studies in Christian Doctrine*، لنڈن؛ (۳۰) H. Maurice Relton: *Studies in Christian Doctrine* لنڈن ۱۹۶۰ء وغیره۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **نُصُب**: رک به انصاب۔

⊗ **نصر** (سوره): یه قرآن مجید کی ایک سو دسویں (۱۱۰) سورت ہے۔ چونکه اس سورت میں آنحضرت صلّی الله علیه وآله وسلّم کے سفر آخرت کے قریب ہونے کی طرف اشاره ہے، لہٰذا اس کو سورۃ التّودیع بھی کہا گیا ہے۔ یه بالاتفاق مدنی ہے اس میں تین آیات، سوله کلمات اور الاسی حروف هیں (عبدالحق حقانی: تفسیر حقانی، ۸: ۲۶۸، مطبوعه دهلی)۔

اس سورت کا ماقبل سورة الکٰفرون سے یه ربط ہے که سورة الکافرون میں اعلان ہو چکا تھا که میں تمهاری بت پرستی سے بیزار ہوں۔ اس سے پہلے سورة الکوثر میں یه مژده سنایا جا چکا تھا که آپؐ کے ماننے والوں کی کثرت ہو گی۔ اب اس اعلان کے بعد آپؐ کو تسلی دی جاتی ہے که آپؐ کے لیے الله کی مدد اور فتح آنے والی ہے، آپؐ کا دین سب دینوں پر غالب آ کر رہے گا، کفار مغلوب ہوں گے اور لوگوں کے گروه کے گروه اسلام میں داخل ہوں گے۔ اب رسالت کی تکمیل کے بعد سفر آخرت کی تیاری کیجئے، اپنے رب کی تسبیح و تحمید کیجئے اور اس سے مغفرت کی

[illegible] کیجیے کہ وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے۔ ائمہ مفسرین نے لکھا ہے کہ نصراللہ سے مراد اللہ کی نصرت، فتح سے فتح مکہ، دین اللہ سے دین اسلام اور افواجاً سے قبائل عرب کا جوق در جوق اسلام قبول کرنا ہے (روح المعانی، ۲/۱۵ : ۲۹۳ تا ۲۹۹)۔

ایک دنیوی رہنما اور قائد انقلاب جب کامیابیوں اور کامرانیوں کی انتہائی منازل طے کر لیتا ہے تو دھوم دھام کے جشن منائے جاتے ہیں، ملک میں چراغاں کیا جاتا ہے اور اس کی تعریف و توصیف میں قصیدے لکھے جاتے ہیں، مگر یہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حمد و تسبیح کرنے اور استغفار میں مشغول ہو جانے کا حکم دیا جاتا ہے اور وہ عاجزی و انکساری سے یہ حکم بجا لاتے ہیں (سید قطب : فی ظلال القرآن، ۸/۲ : ۲۷۹؛ تفسیر ماجدی، ص ۱۲۱۳)۔

حضرت عائشہ صدیقہ رض فرماتی ہیں کہ آنحضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اپنی وفات سے پہلے سُبْحٰنَکَ اللّٰھُمَّ وَ بِحَمْدِکَ اَسْتَغْفِرُکَ وَ اَتُوْبُ اِلَیْکَ کثرت سے پڑھا کرتے تھے (الطبری : جامع البیان ۳۰ : ۱۸، ۱۹۹، مطبوعہ قاہرہ)۔ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ اس سورت کے نازل ہونے سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پہلے سے زیادہ کثرت کے ساتھ محنت اور ریاضت کرنے لگے اور دو سال بعد وفات پا گئے (مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۸ : ۸۳۷، مطبوعہ کراچی)۔

مآخذ : (۱) الطبری : جامع البیان، ۳ : ۱۸۷ تا ۱۸۹ : مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) روح المعانی، ۲/۱۵ : ۲۹۳ تا ۲۹۹، مطبوعہ ملتان؛ (۳) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت، ج ۸/۲؛ (۴) عبدالحق : تفسیر حقانی، مطبوعہ دہلی، ۸ : ۲۶۸؛ (۵) عبدالماجد : تفسیر ماجدی، مطبوعہ لاہور، ص ۱۲۱۳؛ (۶) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، مطبوعہ کراچی، ۸ : ۸۳۷۔

(شیخ نذیر حسین)

(بنو) نصر : جسے بعض اوقات بنو الاحمر* بھی کہتے ہیں، ایک مسلم خاندان کا نام ہے جو ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء سے ۸۹۷ھ/۱۴۹۱ء تک مملکت غرناطہ کا حکمران رہا تھا۔

اس خاندان کے ہمعصر ابن خلدون [رک باں] اور ابن الخطیب [رک باں] کے ہم مرہون منت ہیں کہ ان کی بدولت ہمیں بنو نصر کی مملکت کی تاریخ چودھویں صدی کے آخر تک بخوبی معلوم ہو چکی ہے، لیکن اس کے بعد کے زمانے کی تاریخ کے مآخذ عربی زبان میں ہمیں بہت کم ملتے ہیں، یعنی المقری کی نفح الطیب کے فقط چند صفحات اور ایک چھوٹی سی کتاب وقائع، جس کو Müller نے ۱۸۶۳ء میں شائع کیا۔ اس خلا کو مسیحی مآخذ سے پر کرنا عام طور سے کوئی آسان کام نہیں۔ ہم ذیل میں شاہان بنو نصر کی ایک تاریخ وار فہرست دیتے ہیں۔ اس فہرست میں جہاں کوئی سن عیسوی کے متوازی سن ہجری درج نہیں ہوا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب مورخین نے کوئی تاریخ نہیں دی اور نہ عربی کتبات میں کسی تاریخ کا اندراج نظر آیا۔

(۱) ابو عبداللہ محمد الاول الغالب باللہ (۶۲۹ھ/۱۲۳۲ء تا ۶۷۱ھ/۱۲۷۳ء)؛ (۲) ابو عبداللہ محمد الثانی، الفقیہ (۶۷۱ھ/۱۲۷۳ء تا ۷۰۱ھ/۱۳۰۲ء)؛ (۳) ابو عبداللہ محمد الثالث المخلوع (۷۰۱ھ/۱۳۰۲ء تا ۷۰۸ھ/۱۳۰۹ھ)؛ (۴) ابوالجیوش نصر (۷۰۸ھ/۱۳۰۹ء تا ۷۱۳ھ/۱۳۱۴ء)؛ (۵) ابوالولید اسماعیل الاول (۷۱۳ھ/۱۳۱۴ء تا ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء)؛ (۶) ابو عبداللہ محمد الرابع (۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء تا ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء)؛

(۷) ابوالحجاج یوسف الاوّل المؤید باللہ (۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء تا ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء)؛ (۸) ابو عبداللہ محمد الخامس، الغنی باللہ (بار اول ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء تا ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء و بار دوم ۷۶۳ھ/۱۳۶۲ء تا ۷۹۳ھ تا ۱۳۹۱ء)؛ (۹) ابوالولید اسماعیل الثانی (۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء تا ۷۶۱ھ/ ۱۳۶۰ء)؛ (۱۰) ابو عبداللہ [ابو سعید ؟] محمد السادس (۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء تا ۷۶۳ھ / ۱۳۶۲ء)؛ (۱۱) ابوالحجاج یوسف الثانی المستغنی باللہ (۷۹۳ھ/ ۱۳۹۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۹۲ء)؛ (۱۲) ابوعبداللہ محمد السابع، المستعین باللہ (۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء تا ۸۱۰ھ/۱۴۰۷-۱۴۰۸ء)؛ (۱۳) ابوالحجاج یوسف الثالث، الناصرلدین اللہ (۸۱۰ھ/۱۴۰۷-۱۴۰۸ء تا ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء)؛ (۱۴) ابو عبداللہ محمد الثامن التمسّک باللہ، الایسر: (بار اول ۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء تا ۸۳۱ھ/۱۴۲۷ء و بار دوم ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹ء و بار سوم ۸۳۵ھ/۱۴۳۲ء تا ۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء)؛ (۱۵) ابو عبداللہ التاسع، الصغیر: (۸۳۱ھ/۱۴۲۷ء تا ۸۳۳ھ / ۱۴۲۹ء)؛ (۱۶) ابوالحجاج یوسف الرابع (۸۳۵ھ/۱۴۳۲ء)؛ (۱۷) ابو عبداللہ محمد العاشر، الاحنف (بار اول ۸۴۸ھ/۱۴۴۴ء تا ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء و بار دوم ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء تا ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء)؛ (۱۸) ابوالنّصر سعد المستعین باللہ (بار اول ۸۴۹ھ/ ۱۴۴۵ء تا ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء و بار دوم ۸۵۷ھ/ ۱۴۵۳ء تا ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء)؛ (۱۹) ابوالحسن علی (بار اول ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء تا ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء و بار دوم ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء تا ۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء)؛ (۲۰) ابو عبداللہ محمد الحادی عشر، بُو عَبدِل (بار اول ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ھ تا ۸۸۸ھ/۱۴۸۳ء و بار دوم ۸۹۲ھ/۱۴۸۵-۱۴۸۶ء تا ۸۹۷ھ/ ۱۴۹۲ء)؛ (۲۱) ابو عبداللہ محمد الثانی عشر، الزغل (۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء تا ۸۹۲ھ/۱۴۸۶-۱۴۸۷ء)۔

(۱) سلطنت بنو نصر کا قیام: جس زمانے میں الموحّدون کا اقتدار ھسپانیہ میں رو بہ انحطاط تھا، دو بارسوخ خاندانوں بلنسیہ کے بنو مردنیش [رکَ بآں] اور مرسیہ کے بنو ھود [رکَ بآں] نے اس ملکی نزاع سے فائدہ اٹھاتے ھوے اس جزیرہ نما کے مشرق جانب اپنی اپنی دو ریاستیں قائم کر لیں۔ اسی زمانے میں بنو الاحمر کے عرب خاندان کا ایک فرد ارغون میں آ کر آباد ھو گیا جو جیّان کے تقریباً ۲۰ میل شمال میں ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ وہ اپنے آپ کو بنو خزرج کے سردار سعد بن عبادہ کی اولاد سے بتاتا تھا۔ اس نے اس پر آشوب زمانے سے فائدہ اٹھانے کے لیے قسمت آزمائی کی۔ اس شخص کا نام محمد یوسف بن احمد بن نصر تھا اور الشیخ کے لقب سے مشہور تھا۔ ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں اس کو چند ایسے طرفدار مل گئے جنھوں نے اس کے نام کو اجاگر کیا۔ یہ لوگ زیادہ تر اس کے اپنے ھی خاندان کے رکن تھے۔ ان کے ساتھ ایک اور خاندان اشقیلولہ کے افراد بھی شامل ھوگئے جو انھیں کے رشتے دار تھے۔ اس کے اگلے سال جیان، قادس اور بسطہ کے لوگ جوق در جوق اس کے جھنڈے تلے جمع ھو گئے۔ کئی معرکوں کے بعد، جن کی تفاصیل کچھ مبہم سی ھیں، محمد اول نے، جو النصر کے خاندان کا بانی اور مورث اعلیٰ تھا، غرناطہ پر ۶۳۵ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں قبضہ کر لیا اور اسی شہر کو اپنا دارالخلافہ بنا لیا۔ اس کے تھوڑے ھی دن بعد اس نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ الحمراء [رکَ بآں] یا حمرا غرناطہ کی مشہور پہاڑی پر اپنے لیے ایک شاھی قلعہ تعمیر کرائے۔ اس سے اگلے سال وہ علی الترتیب مالقہ اور المریہ کا امیر بھی بن گیا، لیکن لورقہ کا چھوٹا سا قصبہ ۶۶۳ھ/۱۲۶۴-

[illegible] لیکن نہ ہو سکا ۔ [illegible] کو اپنی تمام فوجی طاقت اپنے مسلم حریفوں کے خلاف استعمال کرنا پڑتی تھی ۔ اس الجھن سے اپنا پیچھا چھڑانے کے لیے وہ شاہ قشتالیہ فرڈیننڈ اوّل (۱۲۱۷ء تا ۱۲۵۲ء) کا باجگزار بن گیا اور ہر سال ایک خطیر رقم بطور خراج اسے دینا منظور کیا اور اس کا باقاعدہ اعلان کر دیا ۔ ۱۲۴۸ء میں اسے اپنے عیسائی فرمانروا کا ساتھ دینا پڑا ، جب اس نے اشبیلیہ کا شہر مسلمانوں سے لڑ کر چھینا اور جب شاہ قشتالیہ کی افواج ہسپانیہ میں دھڑا دھڑ فتوحات حاصل کر رہی تھیں تو وہ مجبوراً ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھا خاموشی کے ساتھ دیکھتا رہا ۔ جب فرینڈ اول مر گیا اور الفانسو دہم اس کا جانشین ہوا تو محمد اول کو اس کے ساتھ معاہدہ باجگزاری از سر نو کرنا پڑا ۔ اس وقت فقط اس کی مملکت ، یعنی ریاست غرناطہ ، ہی جزیرہ نمائے ہسپانیہ میں ایک ایسا خطہ تھا جس پر ایک مسلمان شہزادہ حکومت کرتا تھا ۔ اس خطّے کے ایک طرف تو بحیرۂ روم تھا جو آبنائے جبل الطارق سے المریہ تک پھیلا ہوا تھا، لیکن خشکی کی طرف اندرون ملک میں اس کی وسعت جبل رندہ اور جبل البیرہ کے پہاڑوں سے متجاوز نہ تھی ۔

(۲) چودھویں صدی عیسوی میں بنو نصر کی سلطنت : محمد اوّل کا انتقال ۱۲۷۳/۶۷۱ھ ء میں ہوا اور اس کا بیٹا محمد ثانی ، جس کا لقب الفقیہ تھا، اس کی جگہ تخت نشین ہوا ۔ تخت نشین ہوتے ہی اس نے مرینیوں سے اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی، جو مراکو میں الموحدون کی طاقت کا بالکل خاتمہ کرنے کا تہیہ کر چکے تھے ۔ مرینیوں نے اس کی درخواست کو منظور کر لیا ۔ تخت نشینی کے بعد محمد ثانی کو خوفناک بغاوتوں کو فرو کرنے کی ضرورت پیش آئی ۔ ان میں سب سے زیادہ خطرناک بغاوت اشقیلولہ کی تھی، جو مالقہ اور قادس کا والی تھا ۔ التقیرہ کے نزدیک وہ باغیوں کو ڈان فلپ الاصغر Infante Don Phillip اور ڈان نونیو د لارا Don Nuno de Lara کی بھیجی ہوئی فوج کی اعانت سے منتشر کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ دوسری طرف اس پر یہ حقیقت جلد ہی واضح ہو گئی کہ شاہ قشتالیہ اپنے ہر قسم کے فائدے اسی میں دیکھتا ہے کہ ریاست غرناطہ اندرونی باہمی جنگ و جدال میں پھنس کر ختم ہو جائے ۔ بنو نصر مرینیوں کی طرف متوجہ ہوئے تو اس کی یہی وجہ تھی ۔

الجزیرۃ الخضراء [رکّ باں] اور جزیرۂ طریف [رکّ باں] کے واپس مل جانے کے وعدے پر ابو یوسف یعقوب بن عبدالحق سلطان فاس اس بات پر راضی ہو گیا کہ وہ سمندر پار کرکے ہسپانیہ کی سر زمین پر حملہ آور ہو ؛ چنانچہ اس نے وہاں پہنچ کر قشتالیہ کی افواج کو دو زبردست شکستیں دیں ۔ مرینی خاندان کے مؤرخین ہسپانیہ پر شاہ فاس کے چار حملوں کا ذکر کرتے ہیں، اور جزیرہ طریف کے ہاتھ سے نکل جانے کی تفصیل دیتے ہیں ۔ یہ وہی جزیرہ طریف ہے جسے بچانے کے لیے کچھ عرصے بعد ۱۲۹۳ء میں ہسپانوی سردار Alonso Perez de Guzman نے ، جو داستانوں میں Guzmanel Bueno کے نام سے مشہور ہوا، داد شجاعت دی، لیکن اسی زمانے سے سلاطین فاس کی جانب سے بنو نصر غرناطہ کے معاملات میں مستقل طور پر دخل اندازی ہونے کا آغاز بھی ہو گیا ۔ جہاد کے بہانے سے وہ ہر موقع پر آ جاتے اور سیاسی حالات میں، جو پہلے ہی سے بہت تشویشناک ہو چکے تھے، اور زیادہ پیچیدگیاں پیدا کر دیتے اور معاہدوں کا کھیل رچا کر بنو نصر کے تخت و تاج

کر داؤ پر لگاتے رہتے ۔ یہ معاہدے جتنی جلد طے پاتے اتنی ہی جلد ٹوٹ جاتے ۔ سلاطین غرناطہ کو اب اپنے پاس مستقل طور پر مراکو کے سپاہیوں کی ایک مستقل فوج غزاۃ (واحد : غازی) ایک مرینی شیخ کی قیادت میں رکھنا پڑتی تھی، جس میں اکثر مہم جو قسم کے لوگ شامل ہوتے تھے ۔

۷۰۱ھ/۱۳۰۲ء میں محمد ثانی کی وفات پر اس کی جگہ محمد ثالث تخت نشین ہوا، جو بعد میں المخلوع (المعزول) کے لقب سے مشہور ہوا ۔ یہ وہی شخص تھا جس نے الحمراء میں عظیم‌الشان جامع مسجد تعمیر کرائی ۔ اس نے وادی آش اور المریہ کے والیوں کی بڑی بغاوتوں کو تو فرو کر دیا، لیکن اس کے اپنے ہی خاندان کے ایک شہزادے ابوالجیوش نصر بن محمد نے جب سر اٹھایا تو اسے جھکنا پڑا ۔ نصر ۷۰۸ھ/۱۳۰۹ء میں برسر اقتدار آیا اور محمد ثالث تخت سے دست بردار ہو کر المنکب [رک بآں] کی طرف چلا گیا ۔

نصر کا زمانۂ حکومت بھی اپنے پیش رو سے نہ تو زیادہ طویل تھا اور نہ زیادہ خوشگوار ۔ ابتدا میں کچھ سرگرمی دکھانے کے بعد، جس سے شاہ ارغون کو المریہ کا اور شاہ قشتالیہ کو الجزیرۃ الخضراء کا محاصرہ اٹھا دینے پر مجبور ہونا پڑا، وہ اس بغاوت کو فرو کرنے میں ناکام ثابت ہوا جو ایک نصری شہزادے اسمٰعیل کی سازشوں سے پیدا ہوئی تھی اور جس کی بدولت آخر کار اسمٰعیل نے حکومت غرناطہ پر قبضہ کر لیا اور نصر کے پاس فقط قادس رہ گیا؛ چنانچہ نصر نے ۷۱۳ھ/۱۳۱۴ء میں یہیں اڈہ جما لیا اور ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء میں اپنی وفات تک یہیں مقیم رہا ۔

پانچواں نصری حکمران ابوالولید اسماعیل اول بن فرج بن اسماعیل بن یوسف بن نصر اس خاندان کا نہایت نمایاں رکن تھا ۔ جونہیں وہ برسر اقتدار آیا اس نے اچھی اخلاقی قوت کا اظہار کیا اور سرحدوں کے دفاعی انتظام کو مستحکم کرنے کی بڑی کوشش کی ۔ اس نے، گو تھوڑے زمانے کے لیے ہی سہی، نصریوں کے وہ علاقے بھی واپس لے لیے جو مرینیوں کے پاس منتقل ہو چکے تھے، یعنی الجزیرۃ الخضراء، جزیرہ طریف اور رندہ (نفح الطیب، اشاریہ) ۔ ۷۱۹ھ/۱۳۱۹ء میں اسے قشتالیہ کے ایک حملے کا مقابلہ کرنا پڑ گیا اور شیخ الغزاۃ ابو سعید عثمان ابی العلاء المرینی کی مدد سے اس نے علیم اور شارات البیرہ Sierra d' Elvira کے علاقے میں دشمنوں کو زبردست شکستیں دیں ۔ آخری لڑائی میں ڈان وان الاصغر The Infantes Don Juan اور ڈان پیڈرو Don Pedro، جو شاہ الفانسو یازدھم کے سرپرست تھے، دونوں مارے گئے ۔ اس کے فوراً بعد ہی اسماعیل اوّل نے Huescar، Orce، Galera اور اس کے بعد بسطہ کے قلعوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ اس سے اگلے سال مرتش لے لیا ۔ ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء میں وہ اپنے ہی محل میں اپنے ایک رشتہ دار محمد بن اسماعیل امیر الجزیرۃ الخضراء کی شہ پر، جس کے ساتھ اس کا جھگڑا ہو گیا تھا، قتل کر دیا گیا ۔ اس نے چار بیٹے چھوڑے، جن میں سب سے بڑا محمد سریر آرائے تخت غرناطہ ہوا ۔

تخت نشینی کے وقت محمد رابع ابھی نا بالغ ہی تھا اور کئی سال تک وہ اپنے وزرا، بالخصوص محمد ابن المحروق، کی کڑی نگرانی میں رہا ۔ محمد ابن المحروق شیخ الغزاۃ بن ابی العلاء سے طویل جنگ کرنے کے بعد بالآخر اپنے ہی بادشاہ کے حکم سے قتل ہوا ۔ اس کے بعد بادشاہ نے

عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی ۔ اس کا باقی عہد حکومت برابر پر آشوب رہا ۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن علی سے عیسائیوں کے خلاف امداد طلب کرکے خاندان بنو ابی العلاء کی دشمنی مول لے لی، چنانچہ یکے بعد دیگرے رندہ، الجزیرة الخضراء، مربلة اور جبل الطارق اس کے ہاتھ سے نکل گئے اور آخرکار خود بھی ۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء میں قتل کر دیا گیا ۔

اس کے بعد اس کا بھائی ابو الحجّاج یوسف اوّل بن اسماعیل تخت نشین ہوا اور اس نے خاصی دراز مدت تک حکومت کی ۔ اس کا پہلا کام یہ تھا کہ اپنے بھائی کا انتقام لے، چنانچہ اس نے بنو ابو العلاء کو اپنی مملکت سے نکال دیا اور انھوں نے تونس میں جا کر پناہ لی اور ان کے بجائے شیخ الغُزاة کا عہدہ ایک مرینی امیر یحیٰی ابن عمر بن رحّو کو ملا ۔ اس کے عہد حکومت میں نصرانیوں سے جنگ پھر شروع ہو گئی ۔ اس نے مرینی سلطان ابوالحسن سے امداد طلب کی اور یہ امداد اسے مل بھی گئی، چنانچہ ابوالحسن نے ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء میں آبنائے جبل الطارق کو لشکرِ عظیم ساتھ لے کر عبور کیا اور طریفہ کا محاصرہ کر لیا ۔ اس حملے کا انجام تباہ کن ہوا ۔ شاہ قشتالیہ الفانسو یازدہم نے اپنی اور شاہ پرتگال کی فوج کے ساتھ مسلمانوں کو وادی سلادو Rio Salado کے دہانے کے قریب، جمادی الاولیٰ ۷۴۱ھ ۲۹ - اکتوبر ۱۳۴۰ء کو بری طرح شکست دی اور ابوالحسن الجزیرة الخضراء میں پناہ لینے پر مجبور ہوا ۔ وہاں سے اسے مراکش پہنچنا نصیب ہوا ۔ یوسف پوری سرعت کے ساتھ غرناطہ لوٹا ۔ الفانسو یازدہم نے مسلمانوں کی گھبراہٹ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے القلعہ لاریل Alcala La Real، باغہ اور بنمج پر قبضہ کر لیا ۔ الجزیرہ الخضراء پر قابض ہو جانے کے بعد اس نے بنو نصر سے دس سال کے لیے عارضی صلح کر لی ۔ جب یہ مدت ختم ہو گئی تو اس نے جبل الطارق کا محاصرہ کر لیا، لیکن محاصرے کے دوران میں الفانسو یازدہم بعارضۂ طاعون فوت ہوگیا ۔ خود یوسف اوّل کو بھی غرناطہ کی جامع مسجد میں عیدالفطر کے روز یکم شوّال ۷۵۵ھ/ ۱۹ اکتوبر ۱۳۵۴ء کو ایک پاگل آدمی نے قتل کر دیا ۔ الحمراء کی بعض یادگار عمارتوں کی وجہ سے اس سلطان کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا؛ مثال کے طور پر یہی شخص تھا جس نے قلعے کے اندرونی احاطہ کا دروازہ، جسے باب الشریعة کہتے ہیں، تعمیر کرایا ۔ (میدان قلعہ کا دروازہ، جسے عام طور پر غلطی سے باب العدل کہتے ہیں، ہسپانوی زبان میں "Puerta Judicaria" یا "de la Justicia" کے معنوں میں آتا ہے) ۔ اس کے کتبے میں لکھا ہے کہ یہ دروازہ ربیع الاوّل ۷۴۹ھ/جون ۱۳۴۸ء (دیکھیے *Inscriptions arabes d' Espagne*، عدد ۱۷۱) میں مکمل ہوا ۔ یوسف اوّل ہی نے ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء میں مدرسہ غرناطہ بھی تعمیر کرایا (کتاب مذکور، عدد ۱۷۲) .

اس کا جانشین اس کا سب سے بڑا بیٹا محمد خامس ہوا، جس کا تعظیمی لقب الغنی باللہ تھا ۔ اس سلطان نے حکومت و اقتدار کی باگ ڈور اپنے والد کے پرانے وزیر حاجب [رِکّ بانؔ] رضوان کے ہاتھ میں دے دی جس نے دربار قشتالیہ سے دوستانہ تعلقات بنائے رکھے ۔ چند سال کے بعد آزردہ نصری شہزادوں کی ایک سازش کی وجہ سے محمد خامس کو تخت سے دست بردار ہونا پڑا اور اس نے قادس میں جا کر پناہ لی، پھر اس کے بعد مراکو چلا گیا، جہاں مرینی سلطان ابو سالم (۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء) نے اس کی خوب آؤ بھگت کی .

اسمٰعیل ثانی بن یوسف اوّل، برادر خامس، ایک نصری شہزادہ تھا، جو با اثر شخصیت سے اور رعب داب کی قابلیت سے بالکل کورا تھا، اسے تخت پر بٹھایا گیا، لیکن وہ صرف چند مہینوں تک ہی بادشاہ رہ سکا۔ ٧٦١ھ/ ١٣٦٠ء وہ رئیس محمد سادس بن اسمٰعیل بن نصر کے اشارے سے قتل کر دیا گیا اور خود محمد سادس تاج و تخت پر قبضہ کر بیٹھا۔ تھوڑے ہی دنوں کے بعد اس کی افواج کو قادس کے قریب نصرانی افواج نے شکست دی۔ اس کے بعد اس کی طاقت کو محمد خامس نے، جو ہسپانیہ واپس آ کر پیٹر سفّاک شاہ قشتالیہ سے تخت واپس لینے کے لیے مدد کا طالب ہوا تھا، بہت جلد درہم برہم کر کے رکھ دیا۔ محمد سادس نے بھی عیسائی فرماں روا سے مدد کی درخواست کی، لیکن ٧٦٣ھ/١٣٦٢ء میں اسے عیسائی فرماں روا نے قتل کرا دیا۔

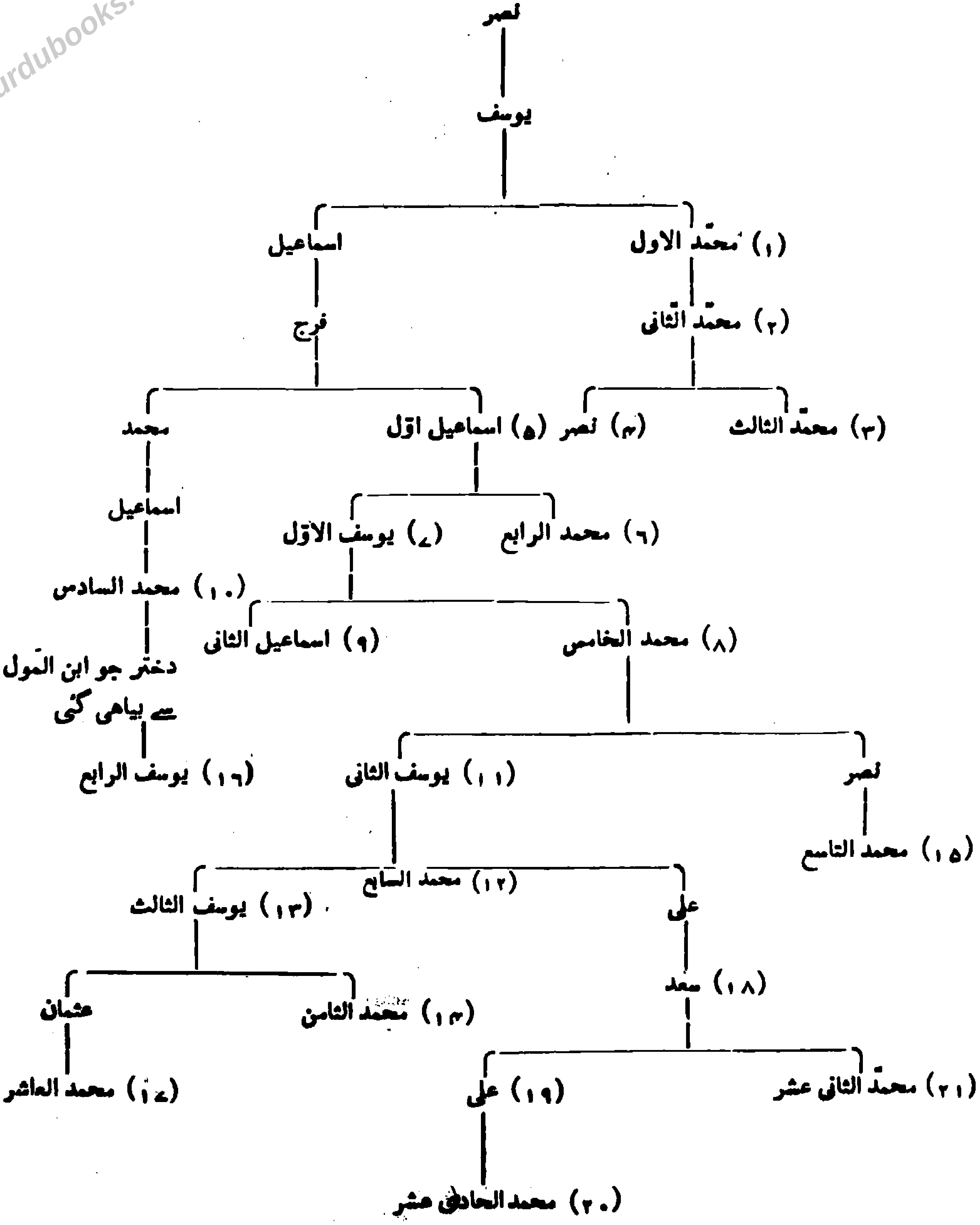
محمد خامس کا دوسرا دور حکومت برا یا بھلا کوئی تیس برس تک جاری رہا۔ اس کے عہد میں زیادہ تر خاندانی جھگڑے اور اندرونی فساد کا زور شور رہا۔ یہ اسی زمانے کا ذکر ہے کہ مشہور و معروف وزیر لسان الدّین ابن الخطیب کو مراکش میں پناہ لینا پڑی، لیکن اس پر بھی وہ قتل سے نہ بچ سکا اور یہی وہ زمانہ ہے جہاں نصر خاندان کی تاریخ نہ صرف ابن الخطیب کی بلکہ ابن خلدون کی بھی آ کر ٹھہر جاتی ہے۔ اس خاندان کے بعد کے بادشاہوں کی بابت ہماری معلومات نہ صرف کم ہیں بلکہ غیر صحیح بھی ہیں۔ شاہان غرناطہ اور شاہان قشتالیہ کے باہمی تعلقات تقریباً ایسے ہی رہے جیسے پہلے تھے۔ عارضی صلحیں یا معرکے محدود مقاصد کے ماتحت ہوتے رہے، لیکن رفتہ رفتہ حکومت قشتالیہ کے طرز عمل کا مقصد نمایاں ہونے لگا اور انھیں اپنے مقصد کا حاصل کرنا بھی روز بروز سہل ہوتا گیا اور وہ مقصد غرناطہ پر قبضہ کرنا تھا جس کے بعد بنو نصر کے خاندان کا اور اس کے ساتھ ہی اندلس میں مسلمانوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ذیل میں ہم نصری سلطنت کے آخری دور کی تاریخ کا مختصر سا خاکہ پیش کرتے ہیں:

(٣) بنو نصر کی حکومت کا خاتمہ: ٧٩٣ھ/ ١٣٩١ء میں محمد خامس فوت ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا ابوالحجّاج یوسف ثانی تخت نشین ہوا جس نے بہت ہی قلیل مدت تک حکومت کی۔ وہ ٧٩٤ھ/١٣٩٢ء میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا محمد ہفتم تخت و تاج کا وارث ہوا۔ اس نے اپنے بڑے بھائی کو شلوبینیہ (Salobrena) کے قلعے میں قید کر دیا اور نصرانیوں کے خلاف جارحانہ کارروائی پھر شروع کر دی۔ نصرانیوں نے زہرا (Zahara) کا قلعہ ٨٠٩ھ/١٤٠٧ء میں اس سے چھین لیا۔ جب اس سے اگلے سال وہ فوت ہو گیا تو اس کا بڑا بھائی یوسف ثالث، جو شلوبینہ میں قید تھا، برسر اقتدار آیا اور اپنی وفات، یعنی ٨٢٠ھ/١٤١٧ء تک حکومت کرتا رہا۔ اس کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا محمد ہشتم غرناطہ کا بادشاہ بنا۔ مؤرخین اسے عام طور پر "الاَیْسر" (بائیں ہاتھ والا) کہتے ہیں۔ اس کے عہد حکومت میں، جو حسب سابق بہت پر آشوب زمانہ تھا، خاندان بنو السراج [رک بآں] اور بنو ثغر (سرحدی لوگ) غرناطہ کی تاریخ میں نمایاں اور اہم حصہ لینے لگے۔ یہی لوگ آپس کی اور اندرونی لڑائیوں میں بھی پیش پیش تھے، جو اس عہد کی خصوصیات میں سے ہیں۔ چند لڑائیوں کے بعد محمد ہفتم کو کچھ مدت کے لیے اپنا پایۂ تخت چھوڑنا پڑا اور وہ جائے پناہ کی تلاش میں شاہ تونس کے پاس جا پہنچا۔ اس مدت میں محمد

[illegible] نام سے مشہور قلعہ [illegible] کی جگہ برسر اقتدار رہا ۔ محمد ہشتم تھوڑے دنوں میں واپس آ گیا ۔ اس کا دوسرا دور حکومت غرناطہ کے قریب ہیگو روئلہ کی تباہ کن جنگ کی وجہ مشہور ہے جس میں جان (John) ثانی کی افواج نے یکم جولائی ۱۴۳۱ء کو زبردست شکست دی ۔ الایسر کو مالقہ میں پناہ لینا پڑی اور تخت یوسف چہارم بن المول کے قبضے میں آ گیا جو محمد سادس کا پوتا تھا ۔ الایسر نے تیسری دفعہ پھر تخت حاصل کیا، لیکن اس کے ملک کی سرحدات روز بروز سکڑتی جا رہی تھیں ۔ جمینہ، وشقہ (۱۴۳۴ء) اور ویمیہ (۱۴۳۸ء) کے شہر نصرانی حکومت کے قبضے میں آ گئے اور ۱۴۴۵ء میں محمد ہشتم کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے بھتیجے محمد دہم کے واسطے تخت و تاج سے دست بردار ہو جائے اور ادھر بنو السراج نے منت فرید میں جمع ہو کر ابوالنصر سعد سلطان کی بادشاہی کا اعلان کر دیا ۔ اسی سعد کے عہد میں لیون کے فرمانروا اور شذونہ کے ڈیوک روڈرگ نے ۱۴۶۲ء میں جبل الطارق پر قبضہ کیا اور ارشذونہ (Archidona) کا شہر بھی عیسائیوں نے فتح کر لیا ۔ اس کے جانشین ابوالحسن علی کے عہد حکومت میں ریز کیتھولکوس (Reyes Catolicos) فرڈیننڈ شاہ ارغون اور ازابیلا ملکہ قشتالیہ نے ایسا زور شور دکھایا جو اس سے پہلے کبھی ظاہر نہیں ہوا تھا ۔ انھوں نے اپنی مملکت بھی خوب پھیلا لی ۔ آخری بنو نصر بادشاہوں میں سے پہلا بادشاہ، محمد یازدہم جسے عام طور پر بو عبدل (Boabdil) (جو اس کی کنیت "ابو عبداللہ" کی بگڑی ہوئی صورت ہے) کہتے ہیں؛ مجبور کر دیا گیا کہ Reyes Catolicos کا باجگزار بن جائے ۔ آخری بادشاہ محمد دوازدہم کو جو الزغل (شجاع، بہادر) کے نام سے مشہور ہے، لوشہ (Loja) کے محاصرے (۱۴۸۲ء) میں اور جنگ الشرقیہ (۱۴۸۳ء) میں اوّل اوّل کچھ کامیابی ہوئی، لیکن بعد میں اس کو بھی اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نظر نہ آیا کہ وہ قشتالیہ کی افواج کی فتوحات کے سامنے سر تسلیم خم کر دے اور جب صورت حالات بالکل ہی خراب ہو گئی تو وہ اپنی جاگیر البشارات کی طرف پسپا ہو گیا ۔ لوشہ (۱۴۸۶ء) مربہ بلش، ملقون، المریہ (۱۴۸۸ء) اور بسطہ (۱۴۸۹ء) یکے بعد دیگرے ہاتھ سے نکل گئے ۔ اب غرناطہ کے لیے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ رہا کہ اپنے دروازے فاتحین کے لیے کھول دیے، جو اس میں ۲ ربیع الاوّل ۸۹۷ھ/۲ جنوری ۱۴۹۲ء کو داخل ہو گئے ۔ محمد یازدہم اندلس چھوڑ کر مراکش چلا گیا اور وہیں اس نے اپنی زندگی کے باقی ایّام افلاس اور مصیبت میں گزارے ۔

مآخذ: عربی متون: (۱) ابن الخطیب لسان الدین: الاحاطہ فی تاریخ غرناطہ (جزوی اشاعت)، قاہرہ (مرکز الاحاطہ)، ج ۱ و ۲: مخطوطات پیرس، میڈرڈ اور اسکوریال میں ہیں؛ (۲) وہی مصنف: اللّمحات البدّریہ فی الدّولة النّصریّة، طبع محب الدین الخطیب، قاہرہ ۱۳۴۷ء؛ (۳) وہی مصنف: علل الاعلام فی من بُویع قبل الاحتلام، ہسپانیہ سے متعلق حصہ طبع E Levi Proveçal، رباط؛ (۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۷: ۱۶۷ ببعد: فرانسیسی ترجمہ از M. Gaudefroy - Demombynes: '*Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade*' در *J.A.*، سلسلۂ نہم، پیرس ۱۸۹۸ھ، ۱۲: ۳۰۹ ببعد، ۴۰۷ ببعد: (۵) *Histoire des Berberes*، طبع و ترجمہ *de Slane*، ج ۴، بمواضع کثیرہ؛ (۷) ابن ابی زرع: روض القرطاس، مطبوعہ Tornberg و فاس، بمواضع کثیرہ؛ (۸) المقری: نفح الطّیب، بمواضع کثیرہ،

سلاطین بنو نصر کا شجرۂ نسب


نصر
یوسف
(۱) محمّد الاول
اسماعیل
(۲) محمّد الثّانی
فرج
(۳) محمّد الثالث
(۴) نصر
(۵) اسماعیل اوّل
محمد
(۶) محمد الرابع
(۷) یوسف الاوّل
اسماعیل
(۸) محمد الخامس
(۹) اسماعیل الثانی
(۱۰) محمد السادس
دختر جو ابن المّول
سے بیاہی گئی
(۱۱) یوسف الثانی
نصر
(۱۶) یوسف الرابع
(۱۵) محمد التاسع
(۱۲) محمد السابع
(۱۳) یوسف الثالث
علی
(۱۸) سعد
(۱۴) محمد الثامن
عثمان
(۱۷) محمد العاشر
(۱۹) علی
(۲۱) محمّد الثانی عشر
(۲۰) محمد الحادی عشر

ترجمہ P. de Gayangos: *The Muhammedan Dynasties in Spain*؛ (۹) لا اعلم: تحفة العصر فی انقضاء دولة بنی نصر، جرمن ایڈیشن و ترجمہ از Müller: *Die Letzten zeiten von granade*، میونخ ۱۸۶۳ء (جو Chateaubriand: *Le dernier des Abencérages*، کے عربی ترجمے از شیخ ارسلان، قاہرہ ۱۳۳۳ھ/۱۹۳۰ء، کے بعد منقول ہے)؛ (۱۰) Müller: *Beitrage zur Geschichte der Westlichen Araber*، میونخ ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au maghreb*، الجزائر ۱۹۲۵ء، بمواضع کثیرہ، دیکھیے نیز Simonet: *Description del reino de granada*، میڈرڈ ۱۸۶۰ء؛ (۱۲) Lafuente y Alcántra: *Inscriptiones árabes de Granada*، میڈرڈ ۱۸۵۹ء؛ (۱۳) Codera: *Numismatica arabigo-española*، میڈرڈ ۱۸۷۹ء؛ (۱۴) Gaspar: *Ultimos Pactos y correspondencia entre los Reyes catoticos y Boabil sobre la entrega de granada*، غرناطہ ۱۹۱۰ء، *Revista del centro de Estudios Historicos de Granada Y Su reino*، ۱۹۱۱ء تا ۱۹۲۳ء؛ (۱۶) G. Levi della vida: *Il regno di granada nel 1465/66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano*، در *al-Andalus, Revista de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada*، ج ۱: ۱۹۳۳ء، ص ۳۰۷ تا ۳۳۴؛ (۱۷) E. Levi Provençal: *Inscriptions arabes d' Espagne*، لائڈن ۱۹۳۰ء؛ (۱۸) A. Gonzalez Palencia: *Historia de la España Musumana*، بار دوم، بارسلونہ ۱۹۲۹ء، [نیز رک بہ الحمراء: غرناطہ].

(E. Lévi Provençal)

* **نصر بن احمد بن اسمٰعیل**: المعروف بہ السعید، ایک سامانی بادشاہ تھا جو جمادی الآخرہ ۳۰۱ھ/جنوری ۹۱۴ء میں اپنے باپ کے قتل کے بعد آٹھ سال کی عمر میں تخت پر بٹھا دیا گیا اور نائب السلطنة کا کام ابو عبداللہ محمد بن احمد الجیہانی کے سپرد ہوا جو ایک ہوشیار وزیر تھا۔ تھوڑی مدت کے بعد ہی اہالیان سیستان سامانیوں سے باغی ہوگئے اور گورنر بدر الکبیر کی اطاعت قبول کر لی، جسے خلیفہ المقتدر نے مقرر کیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی خلیفہ کے جرنیلوں الفضل بن حُمید اور خالد بن محمد المروزی نے غزنی اور بست پر قبضہ کر لیا، جو پہلے سامانیوں کے قبضے میں تھے۔ جب الفضل بیمار پڑ گیا تو خالد المقتدر سے باغی ہوگیا اور ان فوجوں کو جو اس کے خلاف بھیجی گئی تھیں، شکست فاش دی اور پھر کرمان چلا گیا۔ یہاں اس کا مقابلہ اس لشکر سے ہوا جو بدر نے اس کے خلاف بھیجا تھا۔ اس لڑائی کا انجام خالد کی شکست پر ہوا اور وہ زخمی ہوکر گرفتار ہو گیا اور انھیں زخموں سے اس کا انتقال ہو گیا۔ اسی سال نصر کے (چھوٹے دادا) اسحٰق بن احمد بن اسد نے سمرقند میں عَلَم بغاوت بلند کیا اور بخارا پر حملہ کر دیا۔ اس کے ساتھ اس کا بیٹا بھی تھا (رمضان ۳۰۱ھ/اپریل ۹۱۴ء)، لیکن حمُویہ (حمّویہ) بن علی نے اسے پسپا کر دیا۔ دوسری دفعہ کی کوشش بھی ناکام رہی؛ اسحٰق نے راہ فرار اختیار کی اور سمر قند شاہی افواج کے قبضے میں آگیا۔ اسحٰق نے اپنے آپ کو چھپانے کی کوشش کی، لیکن آخر کار اپنی جائے پناہ سے نکل کر اپنے آپ کو حمویہ کے رحم و کرم کے حوالے کرنا پڑا۔ حمویہ اسے بخارا لے گیا جہاں وہ اپنی موت کے وقت تک سکونت پذیر رہا۔ اس کا بیٹا الیاس فرغانہ چلا گیا۔ ۳۰۲ھ/۹۱۴-۹۱۵ء میں اسحٰق کے ایک اور بیٹے ابو صالح منصور نے نیشاپور میں شورش برپا کر دی اور اس کے ساتھ الحسین بن علی المروزی (المروروذی)، جس نے سامانیوں کی

بڑی خدمت کی تھی ، لیکن اسے احساس تھا کہ اس کی طرف سے تغافل برتا جا رہا ہے، مل گیا ۔ منصور کی اچانک موت کی وجہ سے حسین ، جس پر یہ شبہ تھا کہ اس نے منصور کو زہر دیا ہے ، نیشا پور چلا گیا اور اس شہر پر قبضہ کر لیا ۔ ربیع الاول ۳۰۶ھ/اگست ۔ ستمبر ۹۱۸ء میں احمد بن سہل نے ، جو ایک کار آزمودہ جرنیل اور سامانیوں کے قدیم نمکخواروں میں سے تھا، اسے گرفتار کر لیا اور بخارا پہنچا دیا اور خود نیشا پور میں سکونت اختیار کی ۔ حسین کو کچھ مدت کے بعد رہا کر دیا گیا اور نصر کے دربار میں ایک منصب اسے عطا کر دیا گیا ۔ اس کے بعد کسی نامعلوم وجہ سے اسے پھر قید خانے میں ڈال دیا گیا جہاں اس نے اپنی زندگی کے باقی دن گزارے ۔ اس سے اگلے سال احمد بن سہل نے سامانیوں کا ساتھ چھوڑ دیا، کیونکہ نصر نے جو وعدہ اس کے ساتھ کیا تھا ، اسے وفا نہ کیا ۔ اب احمد خلیفہ کے سوا کسی اور کا اقتدار تسلیم نہ کرتا تھا ۔ نیشاپور سے وہ جرجان پہنچا اور وہاں کے گورنر قرہ تکین کو باہر نکال دیا ۔ اس کے بعد وہ خراسان واپس آیا اور مرو کے مقام پر مورچہ بند ہو کر بیٹھ رہا ۔ آخر رجب ۳۰۷ھ/دسمبر ۹۱۹ء میں اس کا حشر بھی وہی ہوا جو حسین کا ہوا تھا ۔ حمویہ چالاکی سے اسے فریب دے کر شہر کے باہر نکال لانے میں کامیاب ہو گیا ۔ کھلی لڑائی میں احمد کو شکست ہوئی اور وہ گرفتار ہو گیا اور اس کے چند ماہ بعد بخارا کے قید خانے میں مر گیا ۔ طبرستان میں جنگ و جدال کا بازار گرم ہوا ۔ زیدی امام الا طروش [رک باں] کی وفات کے بعد الحسن بن القاسم ، جو الدّاعی الصغیر کہلاتا تھا ، اس کا جانشین تسلیم ہوا ۔ ۳۰۸ھ/۹۲۰-۹۲۱ء میں اس نے اپنے سپہسالار لیلیٰ بن النّعمان الدیلمی کو جرجان روانہ کیا ۔ جرجان سے پہلے وہ دامغان گیا اور پھر نیشاپور ۔ یہاں اس نے قرہ تکین کو بھگا دینے کے بعد ذوالحجہ ۳۰۸ھ/اپریل ۔ مئی ۹۲۱ء میں الحسن بن القاسم کے نام کا خطبہ پڑھوا دیا ۔ طوس کے قرب و جوار میں اس کا مقابلہ حمویہ بن علی سے ہوا ، جسے حکومت بخارا نے اس کے خلاف بھیجا تھا ۔ پہلے تو سامانی لشکر کے ایک بہت بڑے حصے نے راہ فرار اختیار کی ، لیکن حمویہ خود پاؤں جمائے کھڑا رہا ؛ چنانچہ لیلیٰ کو آگے کچھ کامیابی نہ ہونے پائی اور آخر بھاگنا پڑا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گرفتار کر لیا گیا اور حمویہ کے حکم سے اس کا سر قلم کر دیا گیا (ربیع الاول ۳۰۹ھ/جولائی۔اگست ۹۲۱ء)۔ [قرہ تکین لیلیٰ سے شکست کھا کر بھاگ گیا تھا اور اس کا غلام باریس لیلیٰ کے پاس پہنچ کر اس سے مل گیا تھا ۔ جب لیلیٰ نے حمویہ کو قتل کرا دیا تو قرہ تکین پھر جرجان واپس آ گیا اور باریس کو، جو اب وہاں کا والی تھا ، قتل کرا دیا اور پھر خود بھی جرجان سے چلا گیا (ابن الاثیر : الکامل، ص ۳۸ ، وقائع ۳۱۰ھ)] ۔ اس کے جانے کے بعد ابوالحسین بن الحسن بن علی الا طروش نے شہر پر قبضہ کر لیا ۔ یہ دیکھ کر نصر نے سیمجور الدواتی کی قیادت میں چار ہزار سوار وہاں بھیجے اور انھوں نے ابوالحسین کو گھیر لیا ۔ جب ابوالحسین نے اپنی گھری ہوئی فوج کے ساتھ ان سے دگنی فوج کا مقابلہ کیا تو ابوالحسین کو غنیم کے ایک دستے نے ، جو گھات میں لگا ہوا تھا ، محاصرے میں لے لیا ۔ لیکن وہ بچ بچا کر استر آباد کی طرف بھاگ گیا اور وہاں سے ساریہ چلا گیا ۔ سیمجور اس کے تعاقب میں استر آباد پہنچا ، لیکن جب اس کی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں تو اس نے ابوالحسین کے نائب ماکان بن کاکی کو رشوت دے

کر اس بات کی ترغیب دی کہ وہ ایک معینہ مدت کے لیے شہر کو خالی کر دے اور مدت گذرنے پر دوبارہ قبضہ کر لے، چنانچہ اس تجویز پر عمل کیا گیا۔ سیمجور نے استر آباد پر قبضہ کیا، لیکن تھوڑے ہی دن بعد نیشاپور واپس آ گیا۔ اس کے بعد اس کے عامل کو، جو وہاں صرف دکھاوے کے طور پر رکھا گیا تھا، ماکان نے استر آباد سے نکال دیا اور تھوڑے ہی دن بعد جرجان سے بھی چلتا کیا۔ ۳۱۰ھ/۹۲۲-۹۲۳ء میں الیاس بن اسحٰق نے فرغانہ میں بغاوت کر دی اور وہاں سے سمرقند چلا گیا؛ اس اقدام کا نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ ابو عمرو محمد بن اسد کی ہوشیاری نے اس کا کام بگاڑ دیا کیونکہ وہ صرف اڑھائی ہزار سپاہی لے کر گھات میں بیٹھ گیا اور انھیں سے الیاس کے لشکر کو، جس میں تیس ہزار جوان بتاتے ہیں، تتر بتر کر دیا۔ اس کے تھوڑے دن بعد الیاس الشاش کے گورنر ابوالفضل بن ابی یوسف سے جا ملا، لیکن اسے پھر بھاگنا پڑا۔ اب وہ کاشغر پہنچا اور وہاں کے دھقان توغان تگین کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا، پھر فرغانہ پر حملے کرنے کی کوشش کی، جو کامیاب نہ ہوئی۔ اس کے بعد وہ کاشغر واپس آ گیا۔ انجام کار نصر نے اسے معاف دے دی اور وہ بخارا میں آ کر آباد ہو گیا۔ اسی زمانے کے قریب ابوالفضل محمد بن عبیداللہ البلعمی [رک بآں] ابوعبداللہ بن احمد الجیہانی کی جگہ وزیر مقرر ہوا۔ ۳۱۴ھ/۹۲۶ء میں نصر نے خلیفہ المقتدر کی تحریک سے الرّے پر حملہ کر دیا، جہاں باغی گورنر یوسف بن ابی الساج کا آزاد کردہ غلام فاتک حکومت کرتا تھا اور جمادی الاخری ۳۱۴ھ/اگست ستمبر ۹۲۶ء میں شہر پر قبضہ کر لیا۔ وہاں دو ماہ تک قیام

پر شعبان ۳۱۶ھ کے شروع یعنی ستمبر ۹۲۸ء تک سامانیوں کا قبضہ رہا۔ اس ماہ میں نصر کا مقرر کردہ گورنر بیمار پڑ گیا اور اس نے شہر کو علوی الحسن الداعی اور اس کے سپہ سالار ماکان بن کاکی کے حوالہ کر دیا۔ ۳۱۷ھ/۹۲۹ - ۹۳۰ء یا ۳۱۸ھ/۹۳۰ - ۹۳۱ء میں نصر کے بھائی یحیٰی، منصور اور ابراھیم، جنھیں اس نے بخارا کے قلعے میں قید کر رکھا تھا، اپنے حامیوں کی مدد سے، جو ناصر سے آزردہ لوگوں میں سے تھے، آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے اور انھوں نے شہر پر قبضہ کر لیا اور یحیٰی نے تاج و تخت کا دعوٰی کر دیا۔ نصر، جو ایک بہت بڑے لشکر کے ساتھ باغی اسفار بن شیرویہ کے خلاف خلیفہ کی طرف سے لڑنے گیا ہوا تھا، یہ سن کر بسرعت واپس آیا اور یحیٰی کے ساتھ کئی معرکوں کے بعد کہیں جا کر امن و امان قائم کر سکا۔ یحیٰی کو معاف کر دیا گیا۔ خراسان کی گورنری امیرصنعانیان ابوبکرمحمد بن ظفر کے حوالے کی گئی (کرمان اور جرجان میں جو لڑائیاں ہوئیں ان کی بابت [رک بہ] ماکان بن کاکی).

نصر کے عہد حکومت کا آخری سال اس لیے مشہور ہے کہ اس میں شیعہ مذہب کی اشاعت نے بڑا زور پکڑا۔ یوں تو اس مذہب کی اشاعت کا کام خراسان میں کبھی بند نہ ہوا تھا، لیکن اس زمانے میں، فاطمیوں کی خلافت کے قیام کی وجہ سے، اس میں خاص طور پر ترقی ہوئی، جب نیشاپور کے باشندوں نے ابوالحسین محمد بن یحیٰی علوی کو خلیفہ مان کر بیعت خلافت کرلی تو نصر نے اسے بخارا میں آنے کی دعوت دی اور جب وہ وہاں سے رخصت ہونے لگا تو اسے نہ صرف خلعت فاخرہ عطا کی بلکہ خزانۂ سلطنت سے سالانہ وظیفہ بھی مقرر کر دیا۔ خراسان میں فاطمی

دیا تھا ۔ اس کے بعد محمد بن احمد النخشبی (النسفی) نے بخارا کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنا لیا اور اعلیٰ حکام میں سے کئی ایک کو شیعہ بنا لیا ۔ آخر میں وہ نصر کو اپنے فرقے کے اندر شامل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اسے اس بات پر بھی راضی کر لیا کہ وہ فاطمی خلیفہ القائم [رک باں] کو حسین بن علی کی موت کے تاوان خون میں ، جو بخارا کے قید خانہ میں گھل گھل کو مر گیا تھا، زر خطیر ادا کرے ۔ اس سے قدرتی طور پر علمائے اہل سنت والجماعت میں بے چینی پھیل گئی ۔ ترکی پولیس کے دستۂ محافظین نے ان کا ساتھ دیا اور ایک زبردست شورش برپا ہو گئی ۔ نصر نے اپنی اس ملاطفت اور مداہنت پر اظہار افسوس کیا اور کہتے ہیں کہ وہ اپنے بیٹے نوح کے حق میں تخت سے دست بردار ہو گیا، جس سے کوئی ملحدانہ جرم سرزد نہ ہوا تھا ۔ شاید نصر کی طویل بیماری بھی اس فیصلے کا باعث ہوئی ہو، جس سے متعلق جزئی حوادث مختلف طور پر مذکور ہیں ۔ بہر حال بخارا اور خراسان میں شیعہ سنی کش مکش بڑھ گئی ۔

عام بیان یہ ہے کہ نصر ۱۳ مہینے تک سل کے عارضے میں مبتلا رہ کر ۲۷ رجب ۳۳۱ھ/ ۶ اپریل ۹۴۳ء کو اس جہان سے رخصت ہوا ۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کی طرح قتل ہوا ۔ بعض اطلاعات کے بموجب اس کا انتقال اس سے کہیں پہلے، یعنی ۱۲ رمضان ۳۳۰ھ/ ۳۱ مئی ۹۴۲ء کو ہوا ۔ یہ تاریخ غالباً اس کی تخت سے دست برداری کی تاریخ ہے، موت کی نہیں۔ بہرحال نوح کی باضابطہ تخت نشینی اس کے باپ کی موت کے بعد ہوئی .

اگر ہم ابن الاثیر کے قول کو معتبر سمجھیں

کے لیے ممتاز تھا، لیکن دوسرے مآخذ میں اس رائے سے اختلاف کیا گیا ہے ۔ وہ شعرا و فضلا کے باشعور مربی اور سرپرست کی حیثیت سے بھی مشہور تھا اور رودکی [رک باں] کی حوصلہ افزائی اور قدردانی کی وجہ سے تو خاص طور پر اس کا احترام کیا جاتا ہے .

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل ، طبع Torn-berg ، ۸ : ۵۸ تا ۶۰، ۶۳ تا ۶۶، ۸۶ تا ۸۹، ۹۱ ، ۹۵ تا ۹۷ ، ۱۲۱ ، ۱۳۸ بیعد ، ۱۳۱ ، ۱۳۵ ؛ ۱۵۳ تا ۱۵۷ ، ۱۶۳ ، ۱۹۵ بیعد ، ۲۰۷ ، ۲۲۷ بیعد ، ۲۳۲ ، ۲۶۷ ، ۲۶۹ ، ۲۸۳ ، ۲۹۱ تا ۲۹۳ ، ۳۰۰ بیعد؛ (۲) المسعودی : مروج ، پیرس ، ۹ : ۵ بیعد ؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست ، طبع Flügel ، ۱ : ۱۳۸ ، ۱۳۸ ، ۱۸۸ ؛ (۴) *Description topographique et historique de Boukhara par Mohammad Nerchaky suivie de textes relatifs á la Transoxiane*، طبع Charles Schefer، ص ۹۲ تا ۹۴ ، ۹۸، ۱۰۱ تا ۱۰۳، ۱۱۱ بیعد؛ (۵) گردیزی : زین الاخبار ، طبع محمد ناظم، ص ۲۵ بیعد ، ۲۹ تا ۳۲؛ (۶) نظام الملک : سیاست نامہ، طبع Sehefer ، ۱ : ۱۸۷ بیعد ، ۲ : ۲۷۴ بیعد؛ (۷) حمداللہ مستوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع Browne ، ۱ : ۳۴۳ بیعد، ۳۴۶ بیعد، ۳۸۱ تا ۳۸۳؛ (۸) Barthold : *Turkestan down to the Mongol Invasion*، بار دوم، ص ۱۰ تا ۱۲، ۲۵، ۱۰۹ بیعد، ۱۱۲، ۱۷۶، ۲۴۰ تا ۲۴۶ [نیز رک بہ سامانی] .

(K.V. ZETTERSTEEN)

نصر بن حمید لودی : سلطان سبکتگین* کے عہد ۳۶۶ - ۳۸۷ھ / ۹۷۲ - ۹۹۷ء میں شیخ حمید لودی ننگرہار (سمت مشرق افغانستان) کے بعض حصوں اور پشاور کے ماتحت علاقوں پر ملتان کی حدود تک حکمران تھا ۔ اس نے پنجاب

کر رکھے تھے اور ہر اس حملے میں، جو مغرب کی جانب سے راجہ جے پال پر ہوا، وہ اس کی مدد کرتا رہا۔ ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء اور ۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء میں، جب سلطان محمود نے ملتان پر حملہ کیا، تو ملتان کا بادشاہ شیخ حمید کا نواسہ ابوالفتوح داؤد بن نصر تھا۔ اس نے سلطان محمود کو خراج دینا قبول کر لیا۔ گردیزی اور العتبی کے بیان کے مطابق جب سلطان محمود نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء میں داؤد بن نصر کو قرامطی ہونے کے جرم میں گرفتار کر لیا تو اسے غزنی لایا گیا اور غدرک کے قلعے میں، جو قندھار کے شمالی طرف چالیس میل دور واقع ہے، قید کر دیا گیا۔ وہیں اس نے وفات پائی۔

شیخ حمید لودی افغانوں کے اس قبیلے سے تھا، جو شیخ بیٹنی قوم کی ایک شاخ ہے۔ ملتان کے بادشاہوں کا ایک سلسلہ اسی شیخ حمید سے چلا اور پھر اس قوم سے دھلی کے لودی بادشاہ ہوئے [رک بہ لودی]۔ محمد قاسم فرشتہ نے شیخ حمید کو لودی افغان لکھا ہے، لیکن کوئی سند پیش نہیں کی، لیکن شعرائے پشتو کے تذکرہ نگار محمد ہوتک نے ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں اپنی تصنیف پٹہ خزانہ میں کتاب اعلام اللوزعی ف اخبار اللودی (تالیف ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) کے حوالے سے لکھا ہے کہ جب شیخ حمید ملتان کا بادشاہ بن گیا تو اس نے اپنے بھتیجے شیخ رضی کو کوہ سلیمان (کسی غَر) کی طرف بھیجا تاکہ وہاں لوگوں کو دین اسلام کی دعوت دے۔ شیخ حمید کی وفات کے بعد ملتان میں اس کا بیٹا نصر بادشاہ بنا۔ چونکہ اس کے اردگرد ملاحدہ (قرامطہ) کے ایلچی جمع ہونے لگے تھے اور اس نے قرامطہ کو ملتان آنے کی اجازت دے دی تھی اس لیے شیخ رضی نے اپنے عمزاد نصر بن شیخ حمید کو پشتو زبان کا ایک شعر لکھ

اس پر نکتہ چینی کرکے پوچھا گیا تھا کہ وہ کیوں الحاد کا گرویدہ ہو رہا ہے؟ شیخ رضی کے جواب میں نصر نے بھی پشتو کا ایک شعر کہا اور شیخ رضی کو بھیج دیا۔ اس شعر کا مضمون یہ تھا کہ میرے الحاد اور اہل سنت کے مسلک سے میرے برگشتہ ہونے کی داستان ہمارے تورانی نژاد دشمنوں کا بہتان ہے، میں مومن اور سُنّی ہوں، حمید لودی کے خاندان کا فرد ہوں، میں اپنے اسلاف کے عقیدے پر قائم ہوں۔

نصر کی زندگی اور اس کی بادشاہی کے متعلق تواریخ میں کچھ مذکور نہیں۔ چونکہ فرشتہ نے شیخ حمید کے افغان ہونے کے متعلق سند نہیں لکھی تھی، اس لیے عصر حاضر کے بعض مؤرخین نے ان کے افغان ہونے کی بارے میں شک کا اظہار کیا ہے (مثلاً سید سلیمان ندوی: تعلقات ہندو عرب، ص ۳۱۵ ببعد)، لیکن کتاب پٹہ خزانہ کی تحریر نے، جو بعد میں منکشف ہوئی، لودیوں کی تاریخ کی قدیم تر کتاب کے حوالے سے نصر بن شیخ حمید لودی اور شیخ رضی برادر زادہ شیخ حمید کے اشعار نقل کرکے ثابت کر دیا کہ یہ خاندان لودی افغانوں کا تھا [نیز رک بہ افغانستان]۔

مآخذ: (۱) العتبی محمد بن عبدالجبار: تاریخ یمینی، بولاق ۱۲۹۰ھ؛ (۲) گردیزی: زین الاخبار، تہران ۱۳۱۵ شمسی هجری؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۴) ابن خلدون: تاریخ، بولاق ۱۲۸۴ھ؛ (۵) محمد قاسم فرشتہ: تاریخ، مطبوعہ ۱۳۲۱ھ؛ (۶) نعمت اللہ ہروی: مخزن افغانی، مخطوطہ مملوکہ مقالہ نگار؛ (۷) زردار خان ناغر: صولت افغانی، مطبوعہ نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۸) حسینی: خاتمہ تواریخ خان جہان، مخطوطہ، مملوکہ مقالہ نگار؛ (۹) عبدالحی حبیبی: تاریخ ادبیات پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۰)

(۱۱) سلطان محمّد قندھاری : تاریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ؛ (۱۲) محمد عبدالحکیم لودی : شوکت افغانی یا حیات لودی، آگرہ ۱۳۲۰ھ؛ (۱۳) شیر محمد گنڈا پوری : خورشید جہان ، لاہور ۱۸۹۳ء؛ (۱۴) C. B. Melleson : *History of Afghanistan*، بار دوم ، لنڈن ۱۸۷۸ء؛ (۱۵) ابو ظفر ندوی : تاریخ ہند، اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء؛ (۲٦) سید سلیمان ندوی : تعلقات ہند و عرب، مطبوعہ الہ آباد؛ (۱۷) عبدالحی حبیبی: ملتان کا لودی خاندان، در اورینٹل کالج میگزین ، لاہور ، شمارہ مئی ۱۹۴۸ء و فروری ۱۹۴۹ء.

(عبدالحی حبیبی)

* **نصر بن سَیّار اللّیْثی** : گورنر خراسان ، ۸٦ھ/۷۰۵ء ھی میں نصر بن سیار نے اپنے آپ کو قُتَیبہ بن مسلم [رکّ باں] کے معرکہ ہائے وسط ایشیا میں نام آور کر لیا تھا، اس وقت سے اس کا نام تاریخ میں اکثر آتا ہے۔ ۱۰٦ھ/۷۲۴ء میں اس نے مسلم بن سعید کلابی والی خراسان کی زیرقیادت جنگ فرغانہ میں حصہ لیا ۔ جب قبائل ربیعہ اور الازد نے فوجی خدمت سے انکار کر دیا تو بنو مضر کو نصر کی سرکردگی میں ان باغیوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا، جس نے باغیوں کو بلخ کے نزدیک البروقان میں شکست دی اور کچھ مدت تک عامل بلخ رہا ۔ اس کے بعد اس عہدے سے اس کو سبکدوش کر دیا گیا ، لیکن اس کے بعد پھر وہاں کا عامل مقرر ہوگیا ۔ جب خراسان کا والی اسد بن عبداللہ القسری [رکّ باں] فوت گیا اور خلیفہ ہشام بن عبدالملک نے اپنے ایک معتمد مشیر سے ، جو خراسان کے مخصوص حالات سے بخوبی واقف تھا ، اس خالی عہدے کو پر کرنے کے لیے مشورہ کیا تو اس نے منجملہ اور ناموں کے اس ۷۴ سالہ معمر شخص نصر کا نام بھی پیش

والا شخص" تھا چنانچہ رجب ۱۲۰ھ/جون - جولائی ۷۳۸ء میں اس کو پروانۂ تقرر عطا ہو گیا۔ اس نے بڑی دیانت و امانت سے مذکورہ بالا صفات کو اپنی کارگزاریوں میں برقرار رکھنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا ۔ خراسان کے قدیم شہر تعداد میں چار تھے، یعنی مَرْو، نیشا پور، مرو الرُّوذ اور ھرات ۔ اسی طرح بلخ، سمر قند اور خوارزم میں فوجی چھاؤنیاں بھی تھیں ۔ والی کا عہدہ سنبھالتے ھی اس نے دُور افتادہ بلخ سے اپنا صدر مقام ہٹا کر زیادہ مرکزی مقام، یعنی مَرْو، میں تبدیل کر لیا ۔ ۱۲۱ھ/۷۳۸-۷۳۹ء میں اس نے اپنے پڑوسی ترکوں پر حملہ کر دیا اور پھر سمر قند تک بڑھ گیا ۔ وہاں سے وہ آشروسنہ میں گھس گیا اور آگے بڑھ کر الشّاش جا پہنچا ۔ ترکی سردار کرصل نے اس کی پیش قدمی کو روکنا چاھا، یہ وھی شخص تھا جس نے کچھ عرصہ پہلے خاقان کو مار دیا تھا اور ترکوں میں ایک بڑا صاحب حیثیت مانا جاتا تھا، اس کے ساتھ الحارث بن سریج بھی شریک تھا، جو مرجئہ مسلک رکھتا تھا اور جس نے عربوں کے خلاف بغاوت کرکے ترکوں میں جا کر پناہ لی تھی جو ابھی مسلمان نہ ہوے تھے، لیکن جب مسلم افواج سے کرصل کا آمنا سامنا ہوا تو کرصل گرفتار ہو کر مارا گیا ۔ اس کے بعد نصر نے الشّاش کے حکمران سے صلح کرلی اور شرط یہ قرار پائی کہ حاکم الشّاش الحارث کو جلا وطن کر دے ۔ الحارث اس کے بعد فاراب چلا گیا اور نصر نے فرغانہ کے اندر اپنی پیش قدمی جاری رکھی، لیکن اسے کوئی خاص کامیابی حاصل نہ ہوئی، نتیجہ یہ ہوا کہ اسے صرف معاہدۂ صلح پر قناعت کرنا پڑی ۔ علاقہ سُغد کے لوگ، جو کسی زمانے میں اپنے ترک پڑوسیوں کے ساتھ شامل ہونے کی

چلے آئے تھے، اس وقت یہ چاہتے تھے کہ اپنے ایرانی وطن میں پھر جا بسیں، کیونکہ خاقان کے قتل کے بعد موجودہ علاقوں میں اذیت رساں حالات ناقابل برداشت ہو گئے تھے۔ نصر مصلحت اندیشی کی بنا پر ان کے ساتھ نرمی سے پیش آیا اور ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رو سے ماوراءالنّہر کے ان لوگوں کو، جو اسلام قبول کر لینے کے بعد پھر اپنے آباو اجداد کے طریقہ پر واپس چلے گئے تھے، یقین دلایا گیا کہ ان پر آئندہ کسی قسم کی کوئی زیادتی نہ ہو گی۔ ایسے ہجرت کرنے والوں کے نجی قرضے اور محصولات معاف کر دیے گئے اور جو مسلمان قیدی انھوں نے پکڑ لیے تھے ان کی قید سے آزادی اسی صورت میں قرار دی گئی جب گواہوں کی شہادت قلمبند کرنے کے بعد عدالتی فیصلہ ان کے حق میں ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ان کاروائیوں نے نہ صرف خراسان کے عرب امرا کے غضب کو بھڑکایا، بلکہ ہشام بھی ان سے خوش نہ ہوا۔ بایں ہمہ نصر اپنے منصوبے کے مطابق عملدرآمد کرنے میں کامیاب ہوا۔ داخلی سیاست کے سلسلے میں اس نے مسلمانوں اور ذمیوں کے تعلقات کو اس طرح استوار کیا کہ خراج عائد کرنے کے طریقوں میں ایک اہم اصلاح کردی، چنانچہ اس نے حکم دے دیا کہ تمام مالکان زمین، جن میں مسلمان بھی شامل تھے، زمین کا خراج ادا کریں اور جزیہ فقط غیر مسلموں پر عاید کیا جائے، لیکن عربوں کی محکم اور فطری قبائلیت نصر کے راستے میں متواتر مشکلات پیدا کرتی رہی۔ حکومت کا عہدہ سنبھالنے کے بعد پہلے چار سال تک تو اس نے اپنے عملے کا انتخاب فقط قبیلہ مضر ہی سے کیا۔ اس کے بعد اس بارے میں وہ زیادہ کشادہ دلی سے کام لینے لگا اور یمنیوں کی طرف بھی کچھ توجہ شروع کی

کی باہمی نزاع کو آہستہ آہستہ صلح و آشتی سے بدل دینے کا راستہ تیار کیا۔ ۱۲۳ھ/۷۴۰-۷۴۱ء میں عراق کے عامل یوسف بن عمر الثّقفی نے خلیفہ کے دل میں اس کے خلاف شبہات پیدا کرنے کی کوشش کی، لیکن نصر کی حکمت عملی کو خلیفہ اچھی طرح سمجھ چکا تھا، اس لیے اس نے اسے اس کے عہدے پر برقرار رکھا۔ جب ربیع الثّانی ۱۲۵ھ/ فروری ۷۴۳ء میں الولید الثانی مسند خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے بھی نصر کو اس کے عہدے پر بحال رکھا، لیکن اس کے تھوڑے ہی دن کے بعد وہ یوسف بن عمر کی باتوں میں آ گیا اور نصر کو حکم دیا کہ دمشق میں حاضر ہو اور لکھا کہ وہ اپنے ہمراہ ہر قسم کے شکاری پرندے اور آلات موسیقی لیتا آئے۔ نصر نے اس حکم کی تعمیل میں جلدی نہ کی اور پیشتر اس کے کہ وہ عراق کی سرحد پر پہنچے اسے خلیفہ کے قتل ہو جانے کی اطلاع پہنچی، چنانچہ وہ وہیں سے واپس چلا گیا۔ جب الولید کے جانشین یزید ثالث نے منصور بن جمہور کو عراق و خراسان کا عامل مقرو کیا تو نصر نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ۱۲۶ھ/ ۷۴۳-۷۴۴ء میں مرو کے علاقے میں قبیلہ ربیعہ اور آزد کے درمیان فساد ہو گیا۔ جب نصر نے اپنے سپاہیوں کو زر نقد کے بجائے وہ طلائی اور نقرئی آلاتِ موسیقی دینا چاہے، جو اس نے خلیفہ الولید کے لیے مہیا کیے تھے، تو انھوں نے غدر کر دیا۔ جدیع بن علی الکرمانی ان کا سرغنہ بن گیا اور اس نے ان کے جذبات کو بنو المہلب کا انتقام لینے پر ابھارا جن پر امویوں نے طرح طرح کے ظلم و ستم کیے تھے، کیونکہ وہ خوب جانتا تھا کہ یہ طریق عمل کارگر ہوگا۔ جب مضریوں نے نصر سے یہ درخواست کی کہ وہ الکرمانی کو

انکار کیا، لیکن بعد میں ان کی بات مان لی اور کرمانی کو گرفتار کر لیا (اواخر رمضان ١٢٦ھ/ وسط جولائی ٧٤٤ء)، لیکن ایک مہینے کے بعد وہ قیدخانے سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد نصر اور الکرمانی میں گفت و شنید شروع ہوئی، لیکن کوئی فیصلہ نہ ہوسکا۔ اس سے بھی زیادہ خطرناک مخالف الحارث بن سریج تھا، جو ترکوں کے پاس مدت دراز تک قیام کرنے کے بعد جمادی الآخرہ ١٢٧ھ/آغاز اپریل ٧٤٥ء میں پھر علاقہ مرو میں نمودار ہوگیا۔ اس حریف سے محفوظ رہنے کی خاطر نصر نے اپنی بد قسمتی سے خلیفہ یزید ثالث سے حارث اور اس کے پیرووں کے لیے عام معافی حاصل کی تھی۔ حارث جب مرو پہنچا تو نصر نے انتہائی نرمی اور دوستی کا اظہار کرکے حارث کو اپنانے کی کوشش کی اور وہ اس حد تک بڑھ گیا کہ اس نے حارث کو ماوراء النہر کی گورنری تک پیش کر دی، لیکن اس کی یہ سب کوششیں رائگاں ثابت ہوئیں۔ الحارث سختی کے ساتھ اپنے مرجئی عقائد کا پابند رہا اور بڑے متمردانہ انداز میں نصر کو گورنر تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ چونکہ اس کے پیرووں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جا رہا تھا، اس لیے اس نے آخر کار یہ مطالبہ کیا کہ نصر اپنے عہدے سے مستعفی ہوکر اپنے جانشین کے انتخاب کا معاملہ ایک پنچایتی عدالت کے سپرد کر دے۔ نصر نے کہا کہ وہ ان شرائط کو منظور کرنے کے لیے تیار ہے، لیکن جب پنچایت نے اس کے مستعفی ہو جانے کا فیصلہ کیا تو اس نے اس کا فیصلہ قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کھلم کھلا لڑائی شروع ہوگئی۔ الحارث نے یہ کوشش کی کہ وہ شہر پر اچانک قبضہ کر لے لیکن اسے پسپا کر دیا گیا (اواخر جمادی الآخرہ

سے جا ملا اور دونوں نے مل کر نصر پر حملہ کر دیا۔ کئی روز کی لڑائی کے بعد نصر کو مرو چھوڑ کر نیشاپور جانا پڑا۔ ابھی زیادہ مدت نہ گزرنے پائی تھی کہ ان دونوں باغیوں کے درمیان جھگڑا ہوگیا۔ دیگر باتوں کے علاوہ الکرمانی کے ظلم و ستم نے لوگوں کو اس سے متنفر کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مختلف عرب قبائل میں باھمی شقاق و جدال کا نامتناھی سلسلہ برابر جاری تھا۔ جب الحارث کے سب سے زیادہ با اثر حامی بشر بن جرموز الضّبی نے اپنے پانچ ہزار سپاھیوں سمیت الکرمانی کا ساتھ چھوڑ دیا تو الحارث نے بھی تھوڑے ھی دن کے بعد اس کی تقلید کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لڑائی ہوئی اور اس میں الحارث مارا گیا (اواخر رجب ١٢٨ھ/اپریل ٧٤٦ء)۔ الکرمانی اب مرو کا تنہا مالک و مختار ہو گیا۔ یمنی اس کے ساتھ ہوگئے اور مضریوں نے نصر کے پاس نیشاپور جا کر پناہ لی۔ نصر کی حالت کسی طور بھی قابل رشک نہ تھی۔ جب تک عراق خوارج اور علوی باغی عبداللہ بن معاویہ [رک بآں] کے قبضے میں رہا، نصر کے ذرائع رسل و رسائل خلافت کے ساتھ مسدود رہے۔ پھر جب یزید بن عمر ہبیرہ نے عراق کو بحق مروان ثانی ازسرنو فتح کر لیا، تب بھی اسے کسی زبردست اور قابل اعتماد امداد کا سہارا میسر نہ ہوا۔ الدریں حالات اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ مرو کے دوبارہ فتح کر لینے کی غرض سے اپنی تمام کوششوں کو ایک جگہ مرکوز کرے۔ الکرمانی کی فوجوں سے اس کی اپنی فوجوں کا کئی بار مقابلہ ہو جانے کے بعد وہ بذات خود وہاں گیا اور اپنے مخالف کی افواج کے بالمقابل جا کر خیمہ زن ہو گیا۔ دونوں لشکر ایک

گتهم گتها هوتے رہے، لیکن کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہ هوسکا۔ نصر نے متعدد مرتبہ مروان اور ابن هبیره سے کمک کے لیے درخواست کی، لیکن کچھ اثر نہ هوا۔ آخر ابو مسلم [رک باں] کے خطرے کی وجہ سے، جو عباسیوں کا داعی تھا، نصر اور الکرمانی کے مابین صلح کی گفت و شنید شروع هوئی۔ اس اثنا میں حارث بن سریج کے ایک بیٹے نے اپنے باپ کی موت کے انتقام میں الکرمانی کو قتل کر ڈالا اور شیبان بن سلمہ خارجی اس کا جانشین قرار پایا اور اس نے آزد کی جانب سے ایک سال کے لیے عارضی صلح کر لی، تاهم ابو مسلم اس بات میں کامیاب هو گیا کہ اس معاهدے کو کالعدم کرا دے، چنانچہ اس نے علی بن جدیع الکرمانی کو یہ پٹی پڑھائی کہ نصر هی اس کے باپ کے قتل کا محرک تھا۔ اس پرازد یوں نے، جو علی کے حامی تھے، اس معاهدے کو، جو ابھی ابھی طے پایا تھا، توڑ ڈالا اور نصر کے ساتھ جنگ و جدال کا سلسلہ پھر شروع کر دیا۔

ادھر دونوں متحارب فریقوں نے ابو مسلم کی امداد حاصل کرنے کی کوشش شروع کر دی اور ابو مسلم ثالث کی حیثیت سے بیچ میں آ کودا اور مضریوں کے خلاف آزد کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ اس کے بعد ابو مسلم سب سے زیادہ قرین قیاس بیان کے مطابق ربیع الثانی ۱۳۰ھ/دسمبر ۷۴۷ء میں مرو میں داخل هوا اور گول مول الفاظ میں کسی خاص خلیفہ کا نام لیے بغیر لوگوں سے ایسے خلیفہ کے لیے بیعت لی جو خاندان نبوی کا فرد هو۔ اب نصر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ رها کہ وہ بھاگ کر اپنی جان بچائے، چنانچہ وہ مرو سے بھاگ کر سَرخس اور طُوس هوتے هوئے نیشاپور پہنچا، جہاں اسے یہ خبر ملی کہ اس کے

کے سپہ سالار قَحْطَبہ بن شبیب الطائی [رک باں] سے مقابلہ کرنے کے لیے بھیجا تھا، طوس میں شکست هو گئی اور اسے وهیں قتل کر دیا گیا ہے۔ اس اطلاع کے بعد وہ نیشاپور سے قومس چلا گیا اور وهاں سے جرجان جا پہنچا۔ یہاں نباتہ بن حنظلہ الکلابی ایک بہت بڑے لشکر کے ساتھ موجود تھا، جسے ابن هبیرہ نے خلیفہ کے احکام کے تحت نصر کی مدد کے لیے روانہ کیا تھا۔ لیکن نصر اور نباتہ آپس میں تعاون نہ کر سکے مزید براں قیسی بھی نصر کا ساتھ چھوڑ کر نباتہ سے آ ملے۔ یکم ذوالحجہ ۱۳۰ھ/یکم اگست ۷۴۸ء کو نُباتہ نے قَحْطَبہ سے شکست کھائی اور لڑائی میں مارا گیا۔ اس کے بعد نصر کے لیے آئندہ قومس میں بھی ٹھیرنے کا موقع نہ رها۔ چنانچہ وہ وهاں سے بھاگ گیا اور قحطبہ کے بیٹے حسن نے الرّے تک، اموی حکام سے کسی قسم کی امداد حاصل کیے بغیر، اس کا تعاقب کیا۔ الرّے میں پہنچ کر نصر بیمار هوگیا۔ پھر بھی اس کی یہ خواهش تھی کہ وہ اپنا سفر همدان پر ختم کرے، لیکن اب وہ سہارے یا امداد کے بغیر هلنے جلنے کے قابل نہ رها تھا، اس لیے اسے اٹھا کر سفر طے کرایا جاتا تھا تاآنکہ ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۱ھ/۹ دسمبر ۷۴۸ء کو وہ بمقام ساوہ [رک باں] ۸۵ سال کی عمر میں وفات پا گیا۔ نصر اعلٰی درجہ کا مدبر هونے کے ساتھ ساتھ شعر و سخن کا بھی بہت اچھا مذاق رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) طبری تاریخ، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۴: ۳۱۶، ۵: ۸۲، ۹۵ تا ۹۷، ۱۰۵ ببعد، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۹ ببعد، ۱۶۱، ۱۶۸ تا ۱۷۰، ۱۷۷ تا ۱۸۰، ۱۸۷ تا ۱۹۰، ۲۰۱ تا ۲۰۳، ۲۲۴، ۲۲۹ تا ۲۳۳، ۲۴۹، ۲۵۹ تا ۲۶۴، ۲۷۱ تا ۲۹۲، ۲۹۵ ببعد،

Houstsma، ۲ : ۳۷۴، ۳۹۲، ۳۹۷ تا ۳۹۹، ۴۰۷ تا ۴۱۰؛ (۴) البلاذری : فتوح اَلْبُلْدان، طبع ڈخویه، ص ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۲۹؛ (۵) المسعودی : مروج، مطبوعه پیرس، ۶ : ۲، ۶۰ تا ۶۳، ۶۵، ۶۸ ببعد؛ (۶) المبرد : الکامل، طبع Wright، ۱۷۱، ۴۵۴؛ (۷) کتاب الاغانی، دیکھیے Guidi : *Tables Alphabetiques* ؛ (۸) Schefer : *Chrestomathie persane* ، ۱ : ۱۶، ۴۴ تا ۴۶، ۶۶ ؛ (۹) Wellhausen : *Das arabische Reich und sein Sturz* ص ۲۸۳ ببعد، ۲۹۵ تا ۳۰۶، ۳۶۳ تا ۳۳۶ ؛ (۱۰) Barthold : *Turkestan down to the Mongol Invasion* ، بار دوم، ص ۵، ۱۹۲ تا ۱۹۴، ۲۰۰ ببعد.

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **نَصْرُاللہ بن مَحمّد** : بن عبدالحمید ابو المعالی شیرازی ، ایک ایرانی مصنف اور سیاستدان اور خسرو ملک غزنوی (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء تا ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) کا وزیر ۔ نصر پہلا ایرانی تھا جس نے مشہور و معروف کتاب کلیله و دمنه کا مکمل طور پر فارسی زبان میں ترجمه کیا ۔ اس کا ترجمه، جو عبداللہ بن المقفع کے عربی ترجمے پر مبنی ہے، ۵۳۸-۵۳۹ھ/۱۱۴۴ء میں، یعنی عہد بہرام شاہ غزنوی (۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء تا ۵۴۷ھ/۱۱۵۲ء) میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ۔ ایک مدت تک اس کے ترجمے کو فارسی زبان کے فصیح و بلیغ اسلوب انشا کا نمونه مانا جاتا رہا ۔ جس پر سبقت لے جانا تقریباً نا ممکن سمجھا جاتا تھا ۔ قانعی (۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء) کے منظوم ترجمے کی بنیاد بھی یہی ترجمه ہے اور اسی کی بنا پر بہت سے ترجمے ترکی زبان میں بھی ہوے ۔ سولھویں صدی میں جا کر اس کا احساس ہوا که نصراللہ کی زبان روکھی پھیکی اور فرسوده ہو چکی ہے ۔ یہی وجه ہے که

(۹۳۹ھ/۱۵۳۲-۱۵۳۳ء) کی کتاب انوار سہیلی ، جو اسی کا مہذب نسخه ہے ، سبقت لے گئی .

مآخذ : (۱) H. Ethé : *G. I. Ph.*، ۲ : ۳۲۷ تا ۳۲۸ ؛ (۲) S. de Sacy : *N. E* ، ۱۰ : ۹۴ تا ۱۹۶ ؛ (۳) Rieu : *Catalogue* ، ص ۷۴۵ ۔ فارسی متن ، لیتھو چھاپ ، مطبوعه تبریز (تاریخ ندارد) .

(E. BERTHELS)

نصرانی : رکَ به نصارٰی . ⊗

نَصْرُالدَّوْله : ابو نصر احمد بن مروان، * دیارِ بکر کے مروانی خاندان [رکَ بآں] کا تیسرا اور اہم ترین فرمانروا ۔ وہ اپنے بڑے بھائی مُمَہّدالدولة ابو منصور سعید کی وفات کے بعد ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء) میں صوبے کی امارت پر فائز ہوا، جس کے لیے اسے اپنے باپ کے قاتل سے جنگ کرنا پڑی ۔ اسی سال عباسی خلیفه القادر نے اس کا مرتبه تسلیم کیا اور اسی زمانے میں خلیفه اور بویہی امیر نے اسے سلطان الدَّوْله کا لقب دیا ۔ وہ اگرچه اپنے پایۂ تخت میّافارقین میں بہمه وجوه متمکن ہو چکا تھا، لیکن آمد، شہر پر، جو اس صوبے کا دوسرا اہم مقام تھا، اس کا اقتدار قائم نه ہو سکا ۔ ۴۱۵ھ/۱۰۲۴-۱۰۲۵ء میں اس کا باجگزار عامل ابن دَمنه، جو حاکم بن بیٹھا تھا، مار ڈالا گیا تب کہیں جا کر آمد شہر اس کے قبضے میں آیا ۔ اس نے اپنے پچاس سال سے زائد دور حکومت میں اپنے علاقے پر دیار ربیعه کے بنو عقیل کے متعدد حملوں کا مقابله کیا، جو سب کے سب بے سود ثابت ہوے، تاہم اس اثنا میں ایک ایسا زمانه بھی آیا جس میں اس نے انھیں خراج ادا کیا (ابن الاثیر، ۹ : ۱۲۱) اور ایک قضیے کو روبراہ لانے کے لیے، جس میں اس نے ان کے خاندان کی خاتون کو طلاق دے دی تھی، اسے ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء میں نصیبین کا شہر بھی

دیار بکر پر غز ترکمانوں کے جتھوں نے آذربیجان کی جانب سے حملہ کیا ۔ یہ ترکمان جبال میں سلجوق سرداروں کی پیش قدمی کی وجہ سے شمال مغربی سمت کی طرف نکل پڑے تھے اور دو سال تک اس مملکت کے کئی حصے ان کی تاخت و تاراج کی آماجگاہ بنے رہے ۔ ان جھگڑوں کے سوا اس کے تمام عہد حکومت میں، اس پر آشوب زمانے کے اندر بھی، امن و امان قائم رہا ۔

دیار بکر کے حکمران کو اسلامی سرحد کا سب سے بڑا محافظ سمجھا جاتا تھا اور اس اعتبار سے اس سے یہ توقع بھی کی جاتی تھی کہ وہ (سرحدوں کی حفاظت کی خاطر اندرونی طور سے) عیسائیوں کو دبا کر رکھے (دیکھیے مکتوب بنام نصرالدّولہ منجانب طغرل بیگ سلجوق، در ابن الاثیر، ۹ : ۲۷۵) ۔ بایں ہمہ بوزنطی سلطنت سے ابن مروان کے تعلّقات زیادہ تر دوستانہ ھی تھے اور ان کے درمیان باھمی معاھدہ یہ تھا کہ وہ ایک دوسرے کے علاقے پر حملہ اور تجاوز نہ کرینگے اور جب کبھی اس کی خلاف ورزی ھوتی تو فریقین اسی معاھدے کی طرف مرافعہ کرتے تھے ۔ اس معاھدے کی ایک قابل توجہ خلاف ورزی تو ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں ھوئی جب نصرالدّولہ نے الرُّھا پر قبضہ کر لیا، لیکن چار سال بعد اسے یونانیوں نے واپس لے لیا اور دوسری بار ۴۲۶ھ/۱۰۳۴-۱۰۳۵ء) میں، جب اسی شہر کے نصرانی باشندوں نے قبیلہ نمیر کے عربوں کی امداد سے نصرالدّولہ کی مملکت پر حملہ کرنے کی کوشش کی ۔ زمانۂ مابعد میں ان کے باھمی دوستانہ تعلقات شہنشاہ قسطنطین دھم کے لیے مفید ثابت ھوے، جس نے ۴۴۱ھ/۱۰۴۹-۱۰۵۰ء میں ابن مروان کی امداد سے گرجستان کے سپہ سالار لِپْرِتی Liparit کو طغرل بیگ کی قید سے رہا کرایا، کیونکہ وہ سپہ سالار مذکور کے ساتھ مل کر شاہ گرجستان کے خلاف ساز باز کر رہا تھا اور جسے ایک سال پہلے طغرل کے علاتی بھائی ابراھیم اِنال نے گرفتار کیا تھا ۔ ۴۳۶ھ/۱۰۴۵ء تک ارمینیا، جو جزوی طور پر دیار بکر کے قدم بہ قدم چلتا تھا، بوزنطی سلطنت سے باھر اور خود مختار تھا اور ۴۲۳ھ/۱۰۳۲ء میں ایک مروانی سپہ سالار اس ملک میں کامیاب یلغار بھی کر چکا تھا ۔ دوسری طرف ۴۲۷ھ/۱۰۳۵-۱۰۳۶ء میں شمالی ایران سے آنے والے حاجیوں کے ایک قافلے کو آنی Ani کے نزدیک سُناسُنہ قبیلے کے ارمنوں نے لوٹ لیا، جس پر ابن مروان نے زیادتی کرنے والوں کو مجبور کر دیا کہ وہ قیدیوں کو رہا کر دیں اور لوٹ کا مال واپس کر دیں ۔

نصرالدّولہ کے عہد حکومت نے سلجوقیوں کا عروج دیکھا، جو اسی زمانے میں پردہ گمنامی سے نکل کر عراق اور ایران کے شہنشاہ ھو گئے تھے ۔ سب سے پہلے نصرالدّولہ کا سابقہ ان سے اس وقت پڑا جب ۴۳۵ھ/۱۰۴۳-۱۰۴۴ء میں غزوں نے دیار بکر پر حملہ کیا ۔ اس وقت اس نے ایک احتجاجی مکتوب طغرل کو لکھا ۔ طغرل گو اس قابل بالکل نہ تھا کہ کچھ کر سکے؛ تاھم اس نے ان غارتگروں کے سدباب کرنے کا بیڑا اٹھایا (یہ بتا دینا بھی ضروری ھے کہ بقول ابن الازرق غزوں کے اس حملے کی تحریک اصل میں طغرل ھی نے کی تھی کیونکہ اس نے اس صوبے کو پہلے ھی سے غز کے دو سرداروں کو بطور جاگیر دے دیا تھا دیکھیے Amedroz : *The Marwanid Dynasty of Maiyāfarikin*، در *J.R.A.S*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۳۷)، لیکن یہ مصنف ۴۴۳ھ کی تاریخ کے بارے میں یقیناً غلطی پر ھے کیونکہ یہ تاریخ ابن الاثیر کے بیانات کے عین مطابق ھے ۔ بہرحال

آٹھ سال بعد نصرالدوله نے طغرل کا یه مطالبه منظور کر لیا که وه اپنے آپ کو طغرل کا باجگزار تسلیم کر لے ۔ اس اقرار اطاعت کی وجه سے صوبه دیار بکر سلجوقیوں کے حملے کے تلخ تجربه سے بچ گیا ۔ اس اقرار کی تجدید ۴۴۶ھ/۱۰۵۴-۱۰۵۵ء میں هوئی جب طغرل نے فاتحانه انداز میں آذر بائیجان اور اسلامی ارمینیا کا دوره کیا ۔ پھر بھی اس سے اگلے سال طغرل کی توجه اس واقعه کی طرف مبذول کرائی گئی که نصرالدّوله کے بیٹے سیلمان نے ایک کُرد سردار کو ، جو جزیره میں اس کا نائب تھا ، قتل کر دیا ہے ؛ اور ۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶-۱۰۵۷ء میں جب سلطان کو الموصل میں شیعه سرداروں کے ایک جتھے کی سر کوبی کے لیے جانا پڑا جو البساسیری [رک بآں] کی سرکردگی میں اٹھ کھڑا هوا تھا ۔ اس نے جزیره ابن عمر کا محاصره کرکے ابن مروان کو مجبور کیا که وه کُرد سردار کا خون بہاں کرے .

نصرالدّوله کی یه هوشیاری تھی یا خوش قسمتی که اس نے لگاتار تین وزیروں کا بہت اچھا انتخاب کیا ، جنھوں نے یکے بعد دیگرے اس کی عمده خدمات انجام دیں ، یعنی ابوالقاسم الاصفہانی (از ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء تا ۴۱۵ھ/۱۰۲۵ء) ، جس کی بدولت اسے تخت و تاج ملا ؛ ابوالقاسم المغربی [رک بآں] (از ۴۱۵ھ/۱۰۲۵ء تا ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء)، اور ابو نصر ابن جہیر [رک بآں] (از ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۹ء تا ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء) ، (جو بعد میں فخرالدّوله کے لقب سے ممتاز هوا) ۔ اس میں شک نہیں که جزوی طور پر یه انھیں کی قابلیت و سیاست کا نتیجه تھا که نصرالدّوله کے عہد حکومت میں دیار بکر کے اندر امن و امان قائم رہا اور اس سے یه فائده بھی هوا که ملک کو نمایاں طور پر مرفه الحالی نصیب هوئی ۔ نصرالدّوله نے اس اس طرح مدد کی که اوّل تو لگان میں کمی کر دی اور دوسرے حکومت کی آمدنی میں اضافه کرنے کے لیے امیروں پر جرمانه کرنے کا دستور ترک دیا ۔ اس کے باوجود یه بیان کیا جاتا ہے که ٹھاٹھ باٹھ اور طمطراق کے لحاظ سے اس کا دربار اپنے سب معاصرین کے درباروں پر فوقیت لے گیا تھا اور اس کی غیر معمولی دادو دهش اور فیاضی کی بہت سی مثالیں بیان کی جاتی هیں ۔ اس کے عہد میں میّا فارقین علما ، فضلا ، شعرا اور زهاد کا مرکز اور سیاسی پناه گزینوں کا مامن بن گیا تھا ۔ مؤخر الذّکر لوگوں میں سے شہزاده الملک العزیز بویه [رک بآں] ، جسے اس کی امارت سے ۴۳۶ھ/۱۰۴۴-۱۰۴۵ء میں اس کے چچا ابو کالیجار [رک بآں] نے نکال دیا تھا اور القائم عباسی (جو بعد میں المقتدی [رک بآں] کے لقب سے خلیفه هوا) کے شیرخوار بچے اور اس کی والده شامل هیں ۔ یه اس زمانے کی بات ہے جب ۴۵۰ / ۱۰۵۸ء میں البساسیری نے بغداد پر قبضه کر لیا تھا .

نصرالدّوله کی بابت بیان کیا جاتا ہے که وه صاحب عزم ، با انصاف ، بلند خیال اور با اصول شخص تھا اور اس کے باوجود خوش باشی میں بھی کم نه تھا ، تاهم مذهبی احکام کی پابندی میں بھی سخت تھا ۔ اس نے تقریباً اسی سال کی عمر میں ۲۴ شوّال ۴۵۳ھ/ ۱۱ نومبر ۱۰۶۱ء کو وفات پائی ۔ فخرالدّوله ابھی عہده وزارت پر تھا اور اسی کی مدد سے نصرالدّوله کا دوسرا بیٹا ابوالقاسم نصر نظام الدین تخت نشین هوا .

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل ، ج ۹ و ۱۰؛ (۲) ابن خلّکان : وفیاتُ الْاَعْیانَ ، مترجمه de Slane ؛ (۳) ابن تغری بردی : النّجوم الزاهره ، طبع Popper، ج ۲؛ (۴) ابن خلدون : کتابُ العِبَر، ج ۴؛ (۵) H.F. *The Marwanid Dynasty of Mayya-* : Amedroz fariqin در *J.R.A.S.*، ۱۸۰۳ء.

(HAROLD BOWEN)

* **نَصْرُ الدّین** : خوجہ، بذلہ گوئی، مزاح اور مضحک ترکی کہانیوں کا مرکزی کردار، جو جرمن Till Eulenspiegel، انگریزی Joe Miller، اطالوی Bertoldo اور روسی Balakirew وغیرہ سے بہت مشابہ ہے ۔ اس کی بابت بہت سی کہانیاں مشہور ہیں، مثلاً ایک روایت اسے ہارون الرشید کے زمانے کا ایک صاحب فضیلت شخص بتاتی ہے، لیکن ایک روایت اسے خوارزم شاہ علاء الدین تکش (از نواح ۱۱۷۲ء تا ۱۲۰۰ء) کا ہمعصر بتاتی ہے ۔ دراصل ان دونوں روایتوں کو کچھ وقعت نہ دینی چاہیے ۔ زیادہ سے زیادہ ان سے نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خوجہ کے بہت سے مزاح زمانۂ خلافت سے چلے آتے ہیں یا یہ کہ ان میں سے بعض کسی ایرانی واسطے سے ہم تک پہنچے ہیں .

نصر کی زندگی کے بابت دیگر بیانات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ ان میں سے پہلی قسم کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ وہ چودھویں صدی کے اوائل میں زندہ تھا، جو بایزید اول، تیمور اور آٹھویں کرمانی فرمانروا علاء الدین کا عہد ہے، دوسری قسم کے بیانات سے تیرھویں صدی یعنی علاء الدین سلجوق کے زمانے کا سراغ ملتا ہے ۔ بیانات کا پہلا سلسلہ تو اولیاء چلبی کے سفر نامہ (۳ : ۱۶ تا ۱۷) سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے، مثلاً اس میں تیمور سے خوجہ کی ملاقات کا ذکر ہے جو حماموں میں ہوئی ۔ کہتے ہیں کہ اثنائے مکالمہ میں خوجہ نے کہا کہ وہ تیمور کی قمیض کے لیے چالیس آقچہ دینے کو تیار ہے، لیکن خود تیمور کے لیے کچھ دینے کو تیار نہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا کلام بالکل بعید از قیاس ہے اور پرانے تذکروں میں اس جواب کو احمدی [رک بآں] کا مقولہ بتایا گیا ہے (نیز دیکھیے E.J.W. Gibb : *Ottomnn Poems*، ۱۸۸۲ء، ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۔ با اینہمہ اولیاء کی کہانی کو Cantimir، Diez، Goethe، V. Hammer وغیرہ نے یورپ میں خوب شہرت دی ۔ جب محمد توفیق نے اولیاء کی بیان کردہ کہانی کو اپنی تالیف لطائف نصر الدین و بو آدم [کذا، بو ادہم؟] (از آغاز ۱۸۸۳ء) میں جگہ دی اور پھر اس کا ترجمہ جرمن زبان میں ۱۸۹۰ء کے لگ بھگ ہوا تو اسے ایک نئی زندگی ملی اور یورپ میں اسے قریب قریب مسلمہ حیثیت حاصل ہو گئی ۔ بیانات کا دوسرا سلسلہ تیرھویں صدی کو نصرالدین زمانہ قرار دیتا ہے اور اس کی بنا مفصلہ ذیل واقعات پر ہے : اول یہ کہ لامعی شاعر (م- ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء) نے اپنی کتاب لطائف میں یہ دعوٰے کیا ہے کہ نصرالدّین تیرھویں صدی کے ایک شخص شیّاد حمزہ کا ہمعصر ہے، دوم یہ کہ پرانے قلمی نسخوں میں خوجہ کو سلطان علاء الدین کا ساتھی بتایا گیا ہے ۔ اسی بناہ پر کوپریلی زادہ (دیکھیے مآخذ) نے یہ خیال کیا ہے کہ خوجہ علاء الدین سلجوق (تیرھویں صدی) کا ہمعصر تھا، سامی بے (قاموس الاعلام، ۶ : ۴۵۷۷) اور P. Horn (دیکھیے مآخذ) پہلے ہی اس کے عہد سلجوق میں ہونے کا فیصلہ کر چکے ہیں اور Horn نے تو صاف طور پر عہد علاء الدین کا نام لیا ہے، لیکن کوپریلی زادہ کا فیصلہ بعض شہادتوں پر مبنی ہے جن میں کچھ نئی بھی ہیں ۔ ان شہادتوں کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں : (۱) نصرالدین کے مقبرہ واقعہ اقشہر کے کتبے پر ۳۸۶ھ تاریخ درج ہے اور یہ فرض کرکے کہ اول آخر کے ہندسوں کی جگہ بدل گئی ہے اس کا سنہ

وفات ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ - ۱۲۸۵ء نکلتا ہے؛ (۲) دو معتبر اور مستند وقف ناموں پر علی الترتیب ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء اور ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ - ۱۲۶۷ء) کی تاریخیں درج ہیں۔ ان میں ایک شخص مسمی نصرالدین خوجہ قاضی کے سامنے بطور شاہد پیش ہوا تھا؛ (۳) سورہ حصار کے سابق مفتی حسن آفندی نے کوئی ۴۵ برس پہلے نصرالدین کی بابت جو بیان مجموعہ معارف میں دیا ہے اس مفروضے سے متفق ہے۔ حسن آفندی کے قول کے مطابق نصرالدین قریہ خورتو میں، جو سورہ حصار کے قریب ہے، ۶۰۵ھ/۱۲۰۸ - ۱۲۰۹ء میں پیدا ہوا، وہیں اپنے باپ کی جگہ امام کا عہدہ سنبھالا، ۶۳۵ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں آقچہ شہر میں چلا آیا اور اسی جگہ اس نے ۶۸۳ھ/۱۲۸۴-۱۲۸۵ء میں وفات پائی۔

اگرچہ ان شہادتوں کو سرسری طور پر رد نہیں کیا جا سکتا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے علماء نے انھیں بالکلیہ نظر انداز کر دیا ہے۔ (۱۹۲۷ء میں Krymski [دیکھیں مآخذ] کوپریلی کی تصنیف کا ذکر تک بھی نہیں کرتا)۔ ہاں راقم نے اپنے مقالے بعنوان *Je li Nasredin hodza Ziveo* ("کیا نصر الدین خوجہ واقعی کوئی زندہ شخص تھا"؟) میں جو بلغراد کے *Politika* (۶ جنوری ۱۹۳۲ء) میں شائع ہوا تھا، ان شہادتوں کو قابل تسلیم نہ سہی قابل توجہ ضرور بتایا تھا۔

ان سب روایات اور آراء کو دیکھتے ہوئے یہ بات تعجب خیز نہیں رہتی کہ بعض فضلا (M. Hartmann, R. Basset, H. Ethe, A. Wesselski) [دیکھیں مآخذ] خوجہ کی ہستی کو حقیقی ماننے میں تامل کرتے ہیں۔

ان شکوک کا قریبی تعلق اس مسئلے سے ہے کہ نصرالدین کے لطائف و ظرائف کی اصل کہانی ہے؟ مثال کے طور پر Basset نے *Recherches sur Si Djeha* .....، میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ ان مضحکہ خیز کہانیوں کا ترجمہ ہیں جو کثیر تعداد میں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آخر میں ایک شخص جُحا کی بابت مشہور تھیں، جو کوفہ کے قبیلہ فزارہ سے متعلق تھا۔ جحا کی ابلہی کے قصے عربوں میں زبان زد عوام تھے جیسا کہ المیدانی (م ۱۱۲۴ء، دیکھیے *Arabum Proverbia*، طبع G. Freytag، ۱ : ۳۰۳، عدد ۱۷۵) سے پتا چلتا ہے اور ایک کتاب نوادِ جُحا کا ذکر تو النديم (م ۹۹۵ھ) کی الفہرست طبع Flügel، ۱ : ۳۱۳) میں واضح طور پر موجود ہے۔ اس مجموعے کا، جو یورپ میں پہلے ہی زبانی طور پر منتقل ہو چکا تھا، ترکی ترجمہ پندرھویں یا سولھویں صدی میں ہوا اور اس کا ہیرو نصرالدین خوجہ کو قرار دیا گیا جس کی ہستی Basset کے نزدیک مشتبہ ہے۔

Basset کے اس مقالے کے نتائج کو تسلیم کرنے میں ہر جگہ کچھ تامل کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر Horn اور Christensen [دیکھیں مآخذ] اس بات کو نہیں مانتے کہ جُحا کی قدیم کتاب لطائف و ظرائف کا ترجمہ ہوا، اور Wesselski کی رائے یہ ہے کہ "اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ نصرالدین کی واقعی یا فرضی زندگی سے پہلے جُحا کی کوئی کہانی موجود تھی جو نصرالدین کی مزاحیہ کہانیوں میں سے ایک کہانی کی باوثوق اصل کہلائی جا سکے"۔ M. Hartmann نصرالدین کے لطائف کو عالمی ادبیات کی ملکیت قرار دیتا ہے، جو کسی حد تک خاص ترکی زبان میں جلوہ گر ہوئے اور اس لیے اس کے نزدیک اس مسئلے کی کوئی اہمیت نہیں کہ آیا نصرالدین نام کا کوئی شخص تھا بھی یا نہیں۔

Horn اور Krymski بھی خوجہ کی مزاحیہ کہانیوں کو لوگوں کی عام متداول کہانیاں قرار دیتے ہیں، جو تقریباً ہر جگہ ملتی ہیں ۔ Christensen کا بھی یہی خیال ہے، لیکن اتنی بات وہ مانتا ہے کہ نصرالدین کی مزاحیہ کہانیاں ایک مستقل مجموعہ ہیں، جن میں غالباً (جحا) کی قدیم کتاب کی کہانیاں بھی بہت کچھ شامل کر لی گئی ہیں ۔

حقیقت خواہ کچھ بھی ہو، ایک بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ نصرالدین کی بہت سی کہانیوں کے بلا واسطہ ماخذ کی تلاش، بقول Basset و Hartmann، عربی اور اسلامی تمدن میں کرنا چاہیے اور اس میں جحا یقینی طور پر اس نوع کی حکایات کا ہیرو مانا جاتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں جحا کو نصرالدین کے بہت سے کارناموں کا اصلی ابتدائی نمونہ تسلیم کر لینا چاہیے ۔ اس طرح گو Basset کے نظریے کی ساری جزئیات صحیح نہ ہوں لیکن وہ اپنی نمایاں خصوصیات کے لحاظ سے درست معلوم ہوتا ہے، خصوصاً اس اعتبار سے کہ وہ نصرالدین کے مطالعہ کرنے والے کی توجہ عربی ادب کی مزاحیہ حکایات کے وافر ذخیرے کی طرف منعطف کرتا ہے ۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بہت سی کہانیاں عربی الاصل نہ ہوں بلکہ فارسی، آرامی، ہندوستانی اور یونانی وغیرہ سے لی گئی ہوں، بالخصوص جب کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ دیگر ممالک کی ادبیات میں عام طور پر موجود ہیں، لیکن صورت زیر بحث میں ان کا زیادہ حصہ عربی روایات سے ماخوذ ہے جن سے یہ ترکی زبان میں منتقل ہوئیں ۔

نصرالدین کے حالات کی جستجو کے سلسلے میں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ جحا کی حکایات بہت پہلے سے ایرانی شعراء اور مصنفین کے ہاں موجود ہیں (مثلاً منوچہری، م

یا ان کو نقل کیا جا چکا ہے، مثلاً کلام انوری [م تقریباً ۱۱۹۰ء] میں ایک کہانی، جلال الدین رومی [۱۲۷۳ء] میں تین کہانیاں اور عُبید زاکانی [م ۱۳۷۰-۱۳۷۱ء] میں تقریباً ایک درجن کہانیاں ۔ جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ سلجوقیان روم پر فارسی تمدن کا کس قدر اثر رہا ہے اور ان کے عثمانی جانشین اس سے کس قدر متاثر ہوئے ہیں تو ہمیں یہ بات ناممکن معلوم نہیں ہوتی کہ جحا کی بعض کہانیاں ترکوں کو فارسی ادبیات کے ذریعے پہنچی ہوں ۔ یہ اس وجہ سے زیادہ قرین قیاس ہے کہ جلال الدین رومی نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ آنا طولی (بالخصوص قونیہ) میں گزارا ہے اور انہوں نے اپنے متصوفانہ خیالات کے اظہار کے جحی (جحا کا ایرانی تلفظ) کی کہانیوں کو استعمال کیا ہے (مثنوی، طبع نکلسن، ۲ : ۳۱۱۲ ببعد) ۔

اس خاص مقبولیت کے ہوتے ہوئے اور زبانی طور پر ان کہانیوں کے عام رواج پا جانے کی وجہ سے یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے کہ عوام الناس نے جحا کا نام، جو ان کو کچھ غیر مانوس معلوم ہوتا تھا بدل کر خوجہ کر لیا ہو ۔ اسی رائے پر Basset کو اصرار ہے (*Melanges Africains et Orientaux*، پیرس ۱۹۱۵ء، ص ۹۰) ۔ دوسری طرف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مسخرا خوجہ بھی ہوگا جس کا نام نصرالدین ہو اور وہ سلجوقیوں یا عثمانیوں کے عہد حکومت میں گزرا ہو اور اسی شخص سے اس کی اپنی مزاحیہ کہانیوں کے علاوہ اوروں کی تمام مزاحیہ کہانیوں اور لطائف و ظرائف کو منسوب کر دیا گیا ہو اور اس طرح نصرالین خود بذلہ سنجی ابلہی کا ایک معیّن نمونہ بن گیا ہو ۔ اسی سبب سے غالباً قراقوش

کہانیاں بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں جو اصل میں صلاح الدین کا میر سامان تھا اور جس کا انتقال ۱۲۰۱ء میں ہو چکا تھا ۔

کچھ اور لطیفے، جو نصرالدین سے منسوب کیے جاتے ہیں، وہ کئی صدی پہلے سے چلے آتے ہیں اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ان لطائف کا موجِد وہ نہیں ہے ۔ یہ حیقیت کہ بعض لطائف اس کے طبع زاد نہیں ظاہر و باہر ہے (دیکھیے مثلاً Wesselki کے ہاں اس سے ملتے جلتے لطائف) ۔ گو ترکوں کے ہاتھوں ان کی ہئیتوں اور شکلوں میں بہت کچھ تغیر و تبدل ہو چکا ہے ۔

بقول Basset ان لطائف کے ایک ترکی مجموعے کا عربی ترجمہ کچھ لطائف کے اضافے کے ساتھ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں ہوا اور اس طرح ترکوں نے کچھ حصہ اس چیز کا جو عربوں سے انہوں نے لی تھی واپس کر دیا ۔ نصرالدین اور جُحا دونوں چونکہ ایک ہی قسم کے نمونے تھے اس لیے بعد میں ایک دوسرے سے اس قدر مخلوط ہو گئے کہ عربی مطبوعات کے سرورق پر دونوں کا نام اکٹھا کر دیا گیا ہے : نوادر خوجہ نصرالدین آفندی جحا ۔ بعض اوقات عرب ان دونوں میں امتیاز کی خاطر نصرالدین کو جحاے رومیلیہ (جُحا الرّوسی) کہہ دیتے ہیں ۔

یہ نوادر کا جُحا عربوں کی وساطت سے بربر س (سی) جحا (یا جُحا) کے نام سے پہنچ گیا ۔ اسی طرح اس کا نام اہل نوبیہ کے ہاں جوحا اور مالٹا والوں کے ہاں جحن ہو گیا ۔ یہ مسئلہ ابھی در پیش ہے کہ آیا اہل صقلّیہ کی مشہور عام کہانی کے مسخرے ہیرو کا نام جیوفا Giufa یا جیوکا Giuca بھی جحا ہی سے بنا ہے ۔

دوسری طرف لطائف نصرالدین کے ترکی مجموعے نے (جو اس کے نام سے یا گمنام شائع ہوا) نہ صرف رومانیہ، بلغاریہ، یونان، البانیہ اور چیکوسلاویہ میں رواج پایا بلکہ ارمینیا، جارجیا، قفقاز، کریمیا، یوکرین، روسی ترکستان وغیرہ میں بھی مشہور ہو گیا ۔ ایسے دور دراز سفروں کے کے دوران میں قدرتی طور پر نصرالدین میں بہت سے تغیرات، تحریفات اور اضافے رونما ہوئے جو ترکی متن سے قطعاً مختلف ہیں تاآنکہ اس کی (یا جُحا کی) حکایات کی تعداد سینکڑوں تک پہنچ گئی (Wesselski کے مطابق ۵۱۵ سے ۵۵۵ تک) ۔ اس کے قدیم ترین مخطوطے (لائڈن، عدد ۲۷۱۵) میں جو ۱۶۲۵ء میں ایک یورپین کے قبضے میں تھا، صرف ۷۶ لطیفے درج ہیں ۔

نصرالدین کے ملفوظات کا سب سے پہلا عوامی مطبوعہ نسخہ، جس پر بعد کے کئی ایڈیشن مبنی ہیں، ۱۸۳۷ء میں شائع ہوا ۔ اس میں ۱۲۵ لطائف تھے ۔ محمد توفیق کے مطبوعہ نسخہ (۱۲۹۹ھ/۱۸۸۳ء) میں جس میں سے عوامی نسخے کی بھدی اور غیر مہذب کہانیاں حذف کر دی گئی ہیں، صرف ۱۷ لطائف درج ہیں ۔ اس مجموع کا نام تھا "بُو آدم" (یہ آدمی، یعنی نصرالدین مذکور)؛ (اس کے آخری ایڈیشن مطبوعہ ۱۳۰۲ھ میں صرف ۹۶ حکایات تھیں) ۔ حکایات نصرالدین بعد میں I. Kunos نے آیدین اور قونیہ کے درمیانی علاقہ کے باشندوں کی زبانی سن سنا کر جمع کیے اور ان کو ۱۸۹۹ء میں علیحدہ شائع کیا (بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء، مشتملہ ۱۶۶ حکایات و مقدمہ، نیز در Rodloff: *Proben der Volkslitteratur der Turkischen stamme*، ج ۸، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء) ۔ مکمل ترین لیکن بلا تنقید ترکی نسخہ بہائی (ولد چلبی قلمی نام) کا ہے جس کی طبع چہارم (۱۹۲۶ء) میں تقریباً چار سو کہانیاں

درج ھیں .

رومن رسم الخط میں جو ترکی طباعتیں ان ملفوظات کی ھیں وہ بہت مختصر ھیں (مثلاً نصرالدین خوجہ حکایہ لری = Nasrettin Hoca Hikayeleri، ۱۹۲۸ء [صرف ۹۷ صفحات] اور لطائف نصرالدین خوجہ = Letaifl Nasrettin Hoca، ۱۹۲۹ء [صرف ۹۶ صفحات])، یا ایسی ھیں جن کو نصرالدین کی زندگی کے مختلف حصوں پر تقسیم کر دیا گیا ھے (مثلاً نصرالدین خوجہ از کمال الدین شکری = *Nasrettin Hoca* of Kemaletten of sukru، ۱۹۳۰-۱۹۳۱ء؛ چار حصوں میں) .

ابتدائی یورپی تراجم ترکی لطائف کے قدیم ترین عوامی نسخوں کی بنیاد پر ھوئے، جرمن میں از Camerloher و Prelog، ٹریسٹ ۱۸۵۷ء، مشتملہ ۱۲۶ لطائف اور فرانسیسی میں از Decourdemanche: *Les plaisanteries de N.hodja*، پیرس ۱۸۷۶ء؛ اس میں بھی ۱۲۶ کہانیاں درج ھیں، جن کی تعداد طبع دوم (۱۹۰۸ء) میں قراکوش سے متعلقہ کہانیاں شامل کرکے اضافہ کر دیا گیا ۔ Decourdemanche، نے ایک اور ترجمہ بھی کیا جس میں اس سے بھی زیادہ مواد ھے (یہ مواد اس نے غیر مطبوعہ مخطوطات سے بھی نقل کیا) اور اس کا نام *Sottisier de Nasr-Eddin Hodja*، رکھا (برسلز ۱۸۷۸ء مشتملبر ۳۲۱ مضحکہ خیز حکایات) ۔ Camerloher اور Prelog کے ترجمے کے ذریعے R. Kohler کے لیے یہ ممکن ھوا کہ یورپین مجموعوں میں بیان کردہ نصرالدین کی بہت سی کہانیوں کا پتہ چلائے اور بہت سی کہانیوں کی بابت یہ معلوم کرے کہ وہ ھندی الاصل ھیں (*Orient und Occident*، ج ۱، ۱۸۶۲)؛ اس کے بعد کی ایک اضافہ شدہ طباعت میں Dragomanov نے طباعت اپنی *Kleineren Schriften zur Marchenforschung*، ج ۱، ۱۸۹۸ء میں Decourdemanche کے ترجمے سے استفادہ کیا، جس کی بنیاد پر اس نے نصر الدین کی کہانیوں کے یوکرین کے علاقہ میں پھیل جانے کی بابت تحقیقات کی (*Kiewskaya starina* ۱۸۸۶ء) .

اس کے بعد (تقریباً ۱۸۹۰ء میں) محمد توفیق کے طبع کردہ نسخے کا، جس میں بو آدم کا بھی ایک حصہ شامل تھا، جرمن میں ترجمہ Müllen dorff نے کیا (Reclam، عدد ۲۷۳۵) ۔ بو آدم کی باقی ماندہ حکایات (عدد ۱۳۱ تا ۲۲۶) کا ترجمہ Menzol نے کیا ۔ بہت زیادہ طویل ترجمہ *Abenteuer Buadems* (= عدد ۱۹۷)، *Turkische Bibliothek* (ج ۱۳، ۱۹۱۱ء) میں اور دوسرے تراجم *Beitragen zur Kenntnis des Orients*، ج ۹، ۱۹۱۱ء، ص ۱۲۴ تا ۱۵۹، میں شائع ھوئے ۔ نصر الدین کے لطائف و ظرائف انگریزی، روسی، ھنگری، یونان، سربوکروٹ، روس خورد، بلغاریہ، وغیرہ زبانوں میں بھی شائع ھو چکے ھیں ۔ ان لطائف کا Wesselski کا ترجمہ *Der Hodscha Nasreddin* (۱۹۱۱ء) اور بہت سے دیگر تراجم کے مقابلے میں مکمل ترین ترجمہ ھے (دیکھیے ماخذ) .

آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ھے کہ نصر الدین کی بعض حکایات کو A. Pann نے رومانوی زبان میں (۱۸۵۳ء)، مراد آفندی (Fr. V. Werner) نے جرمن میں (۱۸۷۸ء)، V. Velicko نے روسی میں (۱۸۹۲ء)، V. Scurat نے روسی خورد میں (۱۸۹۶ء) اور کو پریلی زادہ نے ترکی نظم میں (۱۹۱۸ء) میں دوبارہ اپنے طور پر بیان کیا ھے .

مآخذ: (متن میں جن تصانیف کا ذکر کیا ھے ان کے علاوہ) دیکھیے بذیل مادہ، در آآ، لائڈن بار اول .

(FEHIM BAJRAKTAREVIC)

* **نصوح پاشا** : ایک عثمانی وزیر اعظم، جو نصرانی نسل سے تھا اور گوملجینہ (موجودہ کوموتینہ، در تراکیہ، یونان) یا درامہ میں پیدا، بعض مآخذ (مثلاً Baudier و Grimestone در Knolles) کی رو سے وہ ایک یونانی پادری کا بیٹا تھا اور بعض کی رو سے وہ البانوی الاصل تھا (مثلاً نعیما : تاریخ، بار اول، ص ۲۸۳ : ارنود جنسی)۔ وہ جوانی ھی میں استانبول میں آگیا تھا، پہلے دو سال اس نے سرائے همایوں میں بطور تبردار گذارے اور وهاں سے چاؤش کا درجہ پاکر رخصت هوا۔ سلطان کے معتمد خاص محمد آغا کی مہربانی سے وہ بہت جلد اعلٰی منصب پر ترقی کر گیا۔ پہلے وہ زائل (آنا طولی) کا ویوودہ هوا؛ اس کے بعد بہت جلد رسالدار، پھر ملک (هنگری) کے گورنر کے عہدے پر فائز هو گیا۔ اس نے میر شرف کُردکی لڑکی سے شادی کی اور اس طرح اس کو اپنی طاقت و اقتدار کے برابر ھی دولت بھی ھاتھ آ گئی اور اس سے سب خوف زدہ رھنے لگے۔ اس کی هوس اور خود سری، اس کی ضمیر فروشی اور بے رحمی کی کوئی انتہا نہ تھی اور یہ بھی کہتے ھیں کہ وہ تاج و تخت کے بھی خواب دیکھنے لگا تھا۔ میر شرف کا داماد اور مقامی حالات سے بخوبی واقف ہونے کی وجہ سے ۱۰۱۵ھ/۱۶۰٦ء میں مہم ایران کا انتظام و انصرام اس کے سپرد هوا اور بنا بریں اسے وزیر ثالث اور سرعسکر کا عہدہ عطا هوا، لیکن آناطولی میں بغاوت هو جانے کی وجہ سے اسے فوری طور پر اس کی جانب توجہ کرنی پڑی کیونکہ اس سے تمام ایشیائے کوچک پر برا اثر پڑ رہا تھا۔ کُردوں کی غداری کی وجہ سے اسے لڑائی میں شکست هوئی اور ۱۶۰۸ء کے موسم خزاں میں کہیں جا کر اس کی افواج وزیراعظم کے لشکر سے مل سکیں۔ اس شکست کی وجہ

وزیراعظم نے اس کا استقبال بہت سرد مہری سے کیا (دیکھیے J. V. Hammer : G. O. R، ۴ : ۴۱۲ ببعد)۔ ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء میں نصوح پاشا سیواس کا گورنر مقرر هو گیا تھا، اس سے اگلے سال حلب کا اور ۱۰۱۵ھ/۱۶۰٦ء میں دیار بکر کا۔ اُس کا منتہائے خیال یہ تھا کہ وہ کسی طرح وزیراعظم بن جائے۔ اس نے سلطان سے بلا تامل درخواست کی کہ مہر وزارت اور سپہ سالاری کا منصب اس کے حوالے کر دیا جائے جس کے عوض وہ چالیس هزار ڈکٹ (Ducats) پیش کرنے کے علاوہ تمام فوج کے گزارے کا خرچ بھی اپنی گرہ سے ادا کرے گا۔ احمد اول نے اس پیشکش کی اطلاع وزیر اعظم کو دے دی۔ اس نے نصوح پاشا کو بلایا اور اتنی ھی رقم اس پر بطور جرمانہ عائد کر دی (دیکھیے J. V. Hammer : G. O. R، ۴ : ۴۴٦ ببعد)۔ جب اس کے تھوڑے ھی دن بعد وزیراعظم قویوجی مراد پاشا، باشندہ کردشیا (یوگوسلاویہ نوّے سال کے عمر پا کر فوت هوگیا تو نصوح پاشا اس کا جانشین مقرر هوا (۲۲ اگست ۱۶۱۱ء)۔ اگلے سال اس کی شادی سلطان احمد اول کی بیٹی عائشہ سے هوگئی (فروری ۱۶۱۲ء)۔ اب اس کا پندار حد سے بڑھ گیا۔ اس نے اپنے تمام مخالفین کو نہایت سفاکی سے ٹھکانے لگایا۔ اس کے شخصی محاسن کو دیکھ کر هر شخص مبہوت هو جاتا تھا"۔ وہ ایک وجیہ، بہادر اور خوش گفتار شخص تھا اور بات چیت سے یا کام سے کبھی نہ اکتاتا تھا۔ بایں همہ اس کے مزاج میں بڑی تندی اور درشتی تھی۔ وہ مہر و لطف اور خوشامد و تعلق سے بالکل نا آشنا تھا اور همیشہ اس دھن میں رهتا تھا کہ دیگر وزرا کو نیچا دکھائے" (J. V. Hammer، G.O.R، ۴ : ۴۷۲)۔ انسانی زندگی اس کے نزدیک کوئی چیز نہ تھی؛ جو کچھ تھا

مال و متاع تھا۔ اس نے بے اندازہ دولت جمع کرکے اپنے خزانے بھر لیے۔ کاسہ لیسوں اور نجومیوں نے اس کے دل میں یہ بات بٹھا دی تھی کہ خدا نے اسے حکومت کرنے کے لیے ہی پیدا کیا ہے۔ روز بروز اس کے دشمنوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا اور یہ سب کچھ اس کی اپنی سازشوں اور سنگدلی کا نتیجہ تھا۔ ۱۳ رمضان ۱۰۲۳ھ/۱۷ اکتوبر ۱۶۱۴ء بروز جمعہ وہ سلطان کے ساتھ جامع مسجد جانے والا تھا کہ اسے کسی خطرے کا احساس ہوا اور اس نے کہلا بھیجا کہ وہ بیمار ہے۔ بوستانجی باشی نے جو اسے بلانے کے لیے بھیجا گیا تھا، باغ ہی کے بیلداروں کے ہاتھوں اس کا گلا گھٹوا کر اسے مروا دیا۔ اس کی لاش اوق میدان میں دفن کی گئی۔ اس کی املاک اور دولت جو خزانہ سرکار میں داخل ہوئی، کثیر تھی۔ اس میں موتی، جواہرات، قالین، کپڑا اور بے حد و حساب سونا سب کچھ تھا (دیکھیے J.V. Hammer : *G.O.R.*، ۴ : ۴۷۴ ببعد، بحوالہ Mezeray، ۲ : ۱۹۵)۔ نصوح پاشا کے کئی بیٹے تھے، جن میں سے حسین پاشا (م ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء؛ دیکھیے J. V. Hammer : *G. O. R*، ۵ : ۲۶۰؛ حاجی خلیفہ : فذلکہ، ۲ : ۲۲۶) کا ایک بیٹا محمد تھا۔ اس نے مراد رابع (از ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۹ء تا ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء) کی وفات سے آغاز کرتے ہوئے ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء تک کی سلطنت عثمانیہ کی ایک تاریخ (ذیل تواریخ آل عثمان) لکھی جس کا اصل قلمی نسخہ Dresden میں ہے (دیکھیے F. Babinger : *G.O.W.*، ص ۲۱۱).

مآخذ : (۱) مورخین نعیما اور پیچوی جن سے J. V. Hammer (*G.O.R*، ۴ : ۳۱۹ و ۳۸۴ و ۴۱۲ و ۴۳۶ و ۴۴۸ و ۴۶۳ و ۴۷۱ و ۴۷۵) نے استفادہ کیا؛ (۲) نیز O. Sapiencia : *Nuevo tratado de Turquia*، میڈرڈ ۱۶۲۲ء، ورق ۲۱ ب : *De la vida y muerte de Nassuf Baxa* (مراد کے عملے کے ایک غلام کے قلم سے)؛ (۳) حاجی خلیفہ : فذلکہ، ص ۳۶۱ ببعد؛ (۴) Edw. Grimestone، در Knolles : *The generall Historie of the Turkes*؛ (۵) Michel Baudier : *Inventaire de l' histoire generale des Turcs*، بار چہارم، پیرس ۱۶۱۲ء، ص ۶۹۷ ببعد؛ (۶) *Copie d' une lettre escrite de Constantinople a vn gentil-homme Francois, Contenant la trashison de Bascha Nassouf, sa mort estrange, et des grendes richesses qui lui on este trounees*، پیرس ۱۶۱۵ء، ۸ صفحات (نایاب رسالہ)؛ (۷) N. Borozzi و G. Berchet : *Relazioni degli ambasciatori Veneti Turchia*، ۱ : ۲۵۹؛ (۸) Hurmuzaki : *Suppl.*، ۱ : ۱۳۲ ببعد؛ (۹) Hans Jakob Amann : *Reiss ins Globte Land*، طبع A. F.Ammann، زیورخ ۱۹۱۹-۱۹۲۱ء، ص ۴۴ و ۱۰۷ ببعد، ۱۱۹ و ۱۲۵ و ۱۲۷ تا ۱۳۰۔ ایک عربی تصنیف جو نصوح پاشا کے زمانۂ ولایت حلب سے متعلق ہے، دیکھیے: (۱۰) F. Babinger : *G.O.W.*، ص ۲۱۱، حاشیہ۔ ثانوی درجے کے مآخذ (۱۱) سجل عثمانی، ۴ : ۵۵۶ اور (۱۲) حدیقة الوزراء، ص ۵۹ ببعد (اس میں بہت غلطیاں ہیں)۔ اس افواہ کے متعلق کہ نصوح پاشا نے ایرانیوں سے کوئی سمجھوتہ کر لیا تھا اور اس غدّاری کا حال معلوم ہونے پر اس کی موت واقع ہوئی، دیکھیے ہم عصر کہانیاں، در J. V. Hammer : *G.O.R.*، ۴ : ۴۷۴ (حاشیہ)، نیز ۱۶۱۵ء کا پیرس والا رسالہ.

(FRANZ BABINGER)

نَصِیبِین : عراق عرب میں ایک شہر کا نام۔ * یہ نام سامی الاصل اور نصیب سے مشتق ہے۔ آرامی مورخین عام طور پر اسے صوبہا سمجھتے ہیں، جس کا ذکر انجیل میں ہے اور کہتے ہیں کہ اسے نمرود نے آباد کیا تھا۔ یہ شہر طور عابدین

کے دامن میں نہر ہرماس (موجودہ جغجغ) کے کنارے واقع تھا اور اتنا پرانا ہے کہ آشوریوں کے زمانے میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے ۔ پہلے پہل اس کا ذکر بعہد اَدَدْ نِراری دوم (۹۰۰ ق م) نَضْیبِیْنَہ کے نام سے ملتا ہے ۔ ۸۱۵ اور ۷۱۵ ق م کے درمیانی زمانے میں ایک صوبے کا صدر مقام تھا، جس کے گورنر خاصے با اختیار ہوتے تھے ۔ آشوریوں اور اہل بابل کی آخری جنگوں میں اس کا ذکر ۶۱۲ ق م میں آتا ہے ۔ سیلوکس اول کے بارے مشہور ہے کہ اس نے یہاں یونانیوں کو آباد کیا تھا - ارمن مؤرخین کی رو سے سال مسیحی کے آغاز تک اس پر یکے بعد دیگرے پارتھیوں ، ارمنوں ارشک و شنطروگ خاندان کے بادشاہوں کا قبضہ رہا ۔ پھر یہ شاہان روما کے قبضے میں چلا گیا ۔ شہنشاہ ہیڈرین نے اسے پارتھیوں کو واپس کر دیا اور وہ سلطنت روما کے باجگزار ہو گئے ۔ ساسانی بادشاہ اردشیر کے زمانے سے یہ شہر کبھی یونانیوں کے زیر نگیں رہا ۔ پانچویں صدی عیسوی میں یہاں نسطوری دارالعلوم منتقل کر دیا گیا اور خسرو ثانی کے عہد میں ولی سرجیوس (St. Sergius) کا گرجا تعمیر ہوا ۔

۱۸ھ/۶۳۹ء میں عیاض بن غنم نے نصیبین پر چڑھائی کی اور معمولی مزاحمت کے بعد اہل شہر نے اطاعت قبول کر لی ۔ ۶۸۴ء میں بعہد عبدالملک یہاں بُرَیْدَة نے بغاوت کر دی ۔ ۷۱۷ء میں ایک زلزلے سے یہ شہر تباہ ہو گیا ۔ ۳۲۸ھ/۹۴۰ء میں سیف الدولہ نے آرمینیا کے خلاف اپنی مہم کا آغاز یہیں سے کیا ۔ ۳۳۱ھ/۹۴۲ء میں بوزنطیوں نے حملہ کرکے اس پر قبضہ کر لیا ۔ اس زمانے میں نصیبین غالباً ناصر الدّولہ حمدانی کے قبضے میں تھا ۔ ۳۵۸ھ/۹۶۸-۹۶۹ء میں اس کی وفات پر کچھ مدت کے لیے اس کا بیٹا ابو المظفر یہاں کا گورنر رہا ۔ یکم محرم ۳۶۲ھ/ ۱۲ اکتوبر ۹۷۲ء کو بوزنطیوں نے دوبارہ حملہ کیا اور شہر میں ہولناک قتل عام کیا ۔

۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں طغرل بیگ نے نصیبین کے گرد و نواح کو تاخت و تاراج کیا ۔ ۱۱۰۶ء میں سلطان غیاث الدین نے موصل کے امیر ابو منصور الجولی کو فرنگیوں کے مقابلے میں نصیبین بھیجا ۔ اس کے بعد ارتقی سلطان ایلغازی نجم الدین نے شہر پر قبضہ کرکے اسے امیر مودود بن التنتکین کے سپرد کر دیا ، لیکن یہ جلد ہی اس کے ہاتھ سے نکل گیا اور ۵۱۵ھ/۱۱۲۱-۱۱۲۲ء میں سلطان محمود نے اسے موصل ، جزیرة بن عمر اور سنجار کے ساتھ ساتھ امیر برسقی کو دے دیا ۔ ۵۲۳ھ/ ۱۱۲۹ء میں فرنگی ، نصیبین اور رأس العین تک بڑھ آئے ۔ ۱۱۳۴ء میں زنگی نے نصیبین میں ایک بغاوت کو فرو کیا ۔ ۱۱۷۱ء میں نور الدین والی حلب نے بلا مقابلہ اس شہر پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۱۸۲ء میں اس نے صلاح الدین کی اطاعت قبول کر لی ، جس نے اگلے سال سنجار ، نصیبین اور اور دوسرے شہر عماد الدین کو دے کر اس کے بدلے حلب لے لیا ۔ ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء میں اس علاقے کے اندر کردوں اور ترکمانوں میں خونریز لڑائی ہوئی ۔ ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء میں ملک العادل نے عماد الدین کے بیٹے اور جانشین قطب الدین سے یہ شہر چھین لیا اور اس کی موت (۶۱۵ھ/۱۲۱۸ء) کے بعد یہ شہر ملک الاشرف کے قبضے میں چلا گیا ۔

عرب جغرافیہ دان نصیبین کو چوتھی اقلیم میں شمار کرتے ہیں ۔ بقول یاقوت یہ شہر نہر ہرماس کی بالائی گزرگاہ پر واقع تھا اور اس کے اردگرد بےشمار باغات تھے ۔ ۳۵۸ھ/۹۶۸ء میں ابن حوقل یہاں کی خوشگوار زندگی کا ذکر کرتا

ہے لیکن بتاتا ہے کہ یہاں خطرناک قسم کے بچھو پائے جاتے ہیں۔ المقدسی نے یہاں کے خوبصورت مکانوں اور حماموں، اس کی منڈی اور جامع مسجد اور قلعے کی تعریف کی ہے۔ ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء میں ابن جبیر یہاں آیا تھا اور وہ بھی یہاں کے باغات، نہر ہرماس کے پل، شفا خانے، مدارس اور دوسرے دلچسپ مقامات کی تفصیل بیان کرتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں اس کا بڑا حصہ کھنڈر ہو چکا تھا، لیکن جامع مسجد اور اس کے گرد باغات ہنوز موجود تھے، جہاں سے بقول ابن بطوطہ عرق گلاب برآمد کیا جاتا تھا۔ حمد اللہ المستوفی نے اس کے پھلوں اور شراب کی تعریف اور مرطوب و مضر صحت آب و ہوا اور بچھوؤں اور پسوؤں کی کثرت کی شکایت کی ہے۔

۶۵۷ھ/۱۲۵۹ء میں ہلاکو خان نے الرہا، نصیبین اور حران پر قبضہ کر لیا۔ ۱۳۹۵ء میں تیمور خان اور ۱۴۰۳ء میں کردوں نے نصیبین اور اس کے گرد و نواح کو تاخت و تاراج کیا۔ ۱۵۱۵ء میں یہ شہر عثمانیوں کے قبضے میں آ گیا اور یہ آمِد کی پاشالق کی ایک سنجاق کا صدر مقام بن گیا۔ بعد ازاں اسے بغداد کی پاشالق کی سنجاق ماردین میں شامل کر دیا گیا۔ پہاڑی علاقے کی جنوبی سرحد اور الموصل سے شام کو جانے والی شاہراہ پر واقع ہونے کی وجہ سے اسے بڑی عسکری اور تجارتی اہمیت حاصل ہے جس میں بغداد ریلوے کی تعمیر سے مزید اضافہ ہو گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: کتاب صورة الارض، طبع V. Mzik، در *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ۳ : ۲۱ (عدد ۲۹۸)؛ (۲) سہراب: عجائب الاقالیم السّبعة، طبع V. Mzik، در مجلہ مذکور، ۵ : ۲۹ (عدد ۲۶۰)؛ (۳) البتّانی: *Opus astronomicum*، طبع Nallino، ۲ : ۱۷۵ (عدد ۱۵۸) و ۳ : ۲۳۸؛ (۵) الاصطخری، در *B.G.A.*، ۱ : ۷۲ تا ۷۸؛ (۶) ابن حوقل، در *B.G.A.*، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۴۳ و ۱۴۹؛ (۷) المقدسی، در *B.G.A.*، ۳ : ۵۴، ۹۰، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۵ ببعد، ۱۴۹، ۱۵۱، ۳۹۰؛ (۸) ابن الفقیہ، در *B.G.A.*، ۵ : ۱۳۲ ببعد، ۲۲۷ و ۲۳۳؛ (۹) ابن خورداذبہ، در *B.G.A.*، ۶ : ۹۵ ببعد، ۱۶ و ۱۷۲؛ (۱۰) قُدامہ، در *B.G.A.*، ۶ : ۲۱۴ ببعد، ۲۲۷ و ۲۴۵؛ (۱۱) ابن رُستہ، در *B.G.A.*، ۷ : ۹۷ و ۱۰۶؛ (۱۲) الیعقوبی، در *B·G·A·*، ۷ : ۲۶۲؛ (۱۳) المسعودی، کتاب التنبیہ، در *B.G.A.*، ۸ : ۳۲ ببعد، ۳۵، ۴۴، ۱۵۰، ۳۸۴؛ (۱۴) یاقوت: معجم، طبع Wustenfeld، ۳ : ۵۵۹ و ۴ : ۷۸۷؛ (۱۵) ابن جُبیر، طبع Wright، ص ۲۴۰؛ (۱۶) ابن بطوطہ، طبع Defremery و Sanguinetti، ۲ : ۱۴۰؛ (۱۴) حمد اللہ المستوفی، بمبئی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۶۷؛ (۱۸) البلاذری: فتوح البُلدان، طبع دخویہ، ص ۱۷۵ ببعد، ۱۷۸؛ (۱۹) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، عدد اشاریہ، ۲ : ۸۱۸؛ (۲۰) الطبری، طبع دخویہ، عدد اشاریہ بذیل مادہ؛ (۲۱) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء (بار دوم ۱۹۳۰ء)، ص ۸۷، ۹۴ ببعد، ۹۷، ۱۲۴ ببعد؛ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے آ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

(E. Honigmann [و تلخیص از ادارہ])

⊗ **نصیر خان نوری:** خان اعظم غازی سر محمد نصیر خان نوری، بلوچستان کی ایک نامور اور محترم شخصیت۔ وہ احمد زئی خاندان کے سولھویں خان عبداللہ خان احمد زئی کے تین بیٹوں میں سے سب سے چھوٹے تھے۔ ان کی ولادت ۸ اگست ۱۶۹۹ء کو ہوئی۔ سب سے بڑا بھائی میر محبت خان، جو جگرال ماں سے تھا، عبداللہ خان کی وفات کے بعد حکمران بن بیٹھا اور ۱۷۳۱ء سے ۱۷۳۹ء تک تخت قلات پر متمکن رہا۔ اس نے میر نصیر خان نوری اور اس کے بھائی التاز خان

کو ان کی والدہ کے ساتھ افغانستان جلا وطن کر دیا ، جہاں وہ نادر شاہ افشار کی قید میں رہا ۔ احمد شاہ درانی کے وزیر شاہ ولی بامیزئی سے ان کے دوستانہ مراسم پیدا ہو گئے ، جس نے خان نصیر خاں کو چپکے سے سندھ فرار ہونے کا مشورہ دیا اور خود دربار میں ان کے حق میں کوشاں رہا تا آنکہ حالات سازگار پا کر خان نصیر خان کو دوبارہ افغانستان پہنچنے کی دعوت دی ۔ ان دلوں احمد شاہ درانی اور خان قلات میر محبت خان کے درمیان ایک چھوٹی سی جھڑپ باعث تلخی پیدا ہو چکی تھی ؛ چنانچہ احمد شاہ درانی نے اسے دربار میں طلب کرکے اقتدار سے محروم کر دیا اور میر محمد نصیر خان کو قلات کا خان بنا دیا ۔ وہ ۲۰ اکتوبر ۱۷۴۹ء کو پچاس سال کی عمر میں خان بنے اور پنتالیس سال حکمرانی کرنے کے بعد ۸ دسمبر ۱۷۹۴ء کو پچانوے سال کی عمر میں انتقال فرمایا ۔ ان کے تین بیٹے میر محمود خان (اول)، میر مصطفٰی خان اور میر محمد خان تھے اور دو بیٹیاں ۔ ان کے بعد میرمحمود خان اول بعمر سات سال تخت قلات کے وارث قرار پائے ۔

مہمات :

میر نصیر خان کے دور کا اہم ترین واقعہ مکران کی مہم تھی ، جو انھوں نے ۱۷۵۸ء میں عبادات کے منکر ذکری فرقے کی بیخ کنی کے لیے اختیار کی ۔ حکومت ترکیہ نے اس پر ان کو غازی دین اور ناصر ملت محمدیہ کے خطابات سے نوازا ۔

بیرونی مہمات میں انھوں نے نادر شاہ افشار کے ساتھ ۱۷۴۰ء میں ہندوستان پر حملے کے دوران رفاقت کی تھی اور احمد شاہ درانی کے ساتھ مل کر ۱۷۶۱ء میں پانی پت کی تیسری لڑائی میں

بلوچوں کی قیادت کرتے ہوئے مرہٹوں کے خلاف جنگ کی تھی ۔ فتح کے بعد ہزاروں مرہٹے جنگی قیدی بنا کر بلوچستان لائے ۔ ان کی اولاد اب تک قبائل میں موجود ہے ۔ ۱۷۶۵ء میں سکھوں کے خلاف احمد شاہ درانی کے حملوں میں خان نصیرخان نوری نے بارہ ہزار بلوچوں کی مدد سے شرکت کی ۔ ۱۷۶۹ء میں خان نصیر خان احمد شاہ ابدالی کی طرف سے علی مردان کے خلاف مشہد کی جنگ میں فتح یاب ہوئے ۔ اس موقع پر خوش ہو کر احمد شاہ ابدالی نے انھیں "برادر وفا دار" کا خطاب دیا ۔

خان نصیر خان بلوچستان کے پہلے حکمران تھے جنھوں نے قبائل کی تنظیم کی اور ریاست میں لیاقتی تنظیم کی بنیاد رکھی ۔ انھوں نے اس خطے میں پہلی بار باقاعدہ قبائلی فوج تیار کی اور ہر قبیلے سے اس کی طاقت کے مطابق فوج بھرتی کی ۔

میر نصیر خان نوری نے اپنی پوری مملکت میں اسلامی نظام کا عملی نفاذ کرایا ۔ اس غرض کے لیے ایک اعلٰی اختیاراتی کمیٹی قائم کی جس میں علماء ، انتظامیہ اور علاقہ کے موثر لوگ شامل تھے ۔ مساجد تعمیر کرائیں، ان میں امام اور خطیب مقرر کیے گئے ، دینی تعلیم کی ترغیب دی گئی اور جہالت کے خلاف موثر جہاد کیا گیا ۔ ہر جگہ نماز با جماعت کا سرکاری طور پر اہتمام کروایا اور مسلمانوں کو صوم و صلوٰۃ کا پابند بنایا ۔ پردے کی پابندی کا حکم دیا گیا ۔ رقص اور فحاشی قانونی طور پر جرم قرار پائیں ۔ دیگر غیر اسلامی حرکات سے بھی روکا گیا ۔ موسیقی کو بدعت قرار دے کر بند کیا گیا ۔ نشہ و مسکرات کا استعمال اور ان کی کاشت یا کشید کی اجازت نہ تھی ۔ پوری ریاست میں سودی کاروبار کرنے کی ممانعت کی گئی ۔ ان اصلاحات کے باعث ہر طرف مکمل

امن و سکون رھا ۔ لوگ بیگار اور استحصال سے پوری طرح نجات پا گئے ۔ علوم اسلامی کا چرچا ھوا ؛ اسی بنا پر یہ خیر و برکت اور عدل و انصاف اور مساوات کا زمانہ کہلاتا ھے ۔ لوگ خان نصیر خان کو "ولی" سمجھنے لگے، چنانچہ عوام نے ان کو نصیر خان نوری کے نام سے اب تک دلوں میں جگہ دے رکھی ھے ۔

(غوث بخش صابر)

* **نصیر الدّین طُوسی** : رک بہ الطُّوسی .

* **نصیر الدین ھمایوں** : رک بہ ھمایوں .

*⊗ **نُصَیری (عَلَوی)** : [شیعوں کا ایک غالی فرقہ، جس کے پیرو شمالی لبنان، بحیرۂ روم کے ساحل اور شام سے لے کر ترکیہ کی سرحدات تک پھیلے ھوے ھیں ۔ ان کی مجموعی تعداد سات لاکھ کے لگ بھگ ھے، جن میں سے نصف کے قریب شام میں جبال لاذقیہ، طرابلس اور حماۃ وغیرہ میں آباد ھیں ۔ ان کی خاصی تعداد دمشق میں بھی موجود ھے ۔

کہا جاتا ھے کہ نصیری یا عَلَوی فرقے کا بانی محمد بن نصیر البصری النمیری تھا، جو گیارھویں امام حسن العسکریؒ کا ایک مداح اور رفیق کار تھا ۔ نصیریوں کے معتقدات بت پرستوں، عیسائیوں اور اسماعیلی شیعوں کے عقائد کا معجون مرکب ھیں ۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھتے ھیں اور انھیں جان سے زیادہ عزیز جانتے ھیں (*History of the Arabs* : P. K. Hitti، ص ۴۴۸ تا ۴۴۹، لنڈن ۱۹۵۸ء) .

نصیری قرامطہ اور مجوسیوں کی شاخ ھیں، تناسخ ارواحِ اور قِدم عالم کے قائل ھیں اور نماز، روزہ، حج و زکٰوۃ اور جنت و دوزخ کے منکر ھیں ۔ ان کے نزدیک نماز پنجگانہ اھل بیت کے ذکر اور رمضان کے تیس روزے تیس ولیوں کے نام ھیں ۔ وہ حضرت علیؓ کو امام ارض و سما سمجھتے ھیں (ابن قیم : إغاثة اللُّهفان، ۲ : ۲۴۴، حاشیہ، قاھرہ ۱۹۶۱ء) .

نصیری حضرت علیؓ کی ربوبیت کے قائل ھیں، جو بادلوں میں سکونت پذیر ھیں ۔ بادل کو دیکھ کر وہ حضرت علیؓ پر سلام بھیجتے ھیں ۔ ان کے نزدیک بجلی کی گرج حضرت علیؓ کی آواز اور اس کی چمک حضرت علیؓ کی مسکراھٹ ھے، اس لیے وہ بادلوں کی بڑی تعظیم کرتے ھیں ۔ خلفاے ثلاثہ پر وہ سب و شتم کرتے ھیں، خصوصاً حضرت عمر فاروقؓ کو ناشائستہ الفاظ سے یاد کرتے ھیں اور ان کے یوم وفات پر خوشیاں مناتے ھیں ۔ ان کی بعض شاخوں کا خیال ھے کہ امام حسینؓ شہید نہیں ھوے، بلکہ کہیں غائب ھوے ھیں ۔ ان کا عقیدہ ھے کہ دین اسلام کی تکمیل حضرت علیؓ کی ولایت سے مشروط ھے؛ اھل بیت ھی مَحرَم اسرار شریعت ھیں، جن کے فہم سے دوسرے قاصر ھیں؛ غدیر خم کی بیعت اھل بیت کے حقوق کا اعلان ھے اور قرآن مجید کی محکم اور متشابہ آیات میں تمیز و تفریق کے اھل صرف ائمۂ اھل بیت ھیں ۔ نُصَیری شراب کو نور سمجھ کر حلال جانتے ھیں، اس لیے انگور کی بیل کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے ھیں ۔ ان کے نزدیک ستاروں میں بھی روحانی دنیا آباد ھے، جس کے اثرات نظام کائنات پر مرتب ھوتے رھتے ھیں (محمد کرد علی : خطط الشام، ۶ : ۲۶۵ تا ۲۶۸، دمشق ۱۹۲۸ء؛ *Encyl. of Religion and Ethics*، ۹ : ۴۱۷ تا ۴۱۹، ایڈنبرا ۱۹۱۷ء) .

نصیریوں کے نام عیسائیوں سے ملتے جلتے ھیں ۔ عیدالفطر، عیدالاضحٰی، عید غدیر خم اور عاشورۂ محرم بڑی دھوم دھام سے مناتے ھیں ۔

نو روز اور مہر جان کے ایرانی تیوہار بھی بڑے جوش و خروش سے مناتے ہیں۔ وہ ہمیشہ غیر ملکی طاقتوں کے ہواہ خواہ اور آلہ کار رہے ہیں۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری حملوں کے دوران میں ان کی تمام تر ہمدردیاں عیسائیوں اور مغولوں سے تھیں، اس لیے بیبرس [رک بآں] نے ان کے خلاف تعزیری مہمیں بھیج کر ان کی گوشمالی کی۔ ان کے مُلحدانہ افکار و عقائد اور روز افزوں چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوے امام ابن تیمیہؒ [رک بآں] نے ایک استفتا کے جواب میں انھیں مرتدین اور خوارج کے زمرے میں شمار کرتے ہوے ان کے قتال کو جائز قرار دیا ہے (ابن تیمیہ : الفتاوی الکبری، ۱ : ۳۵۸، ۳۵۹، قاہرہ ۱۹۶۶ء)۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے نصیریوں کی اصلاح کے لیے بڑی کوشش کی، ان کے لیے علیحدہ مساجد بنوائیں، جو جلد ہی ویران ہو کر جانوروں کا اصطبل بن گئیں۔

فرانسیسی انتداب (۱۹۲۰ء تا ۱۹۴۵ء) نے نُصَیریوں کا نام بدل کر عَلَوِیّون رکھ دیا، ان کو علیحدہ قومیت قرار دیا اور ان کو بہت سی مراعات سے نوازا اور فوج میں ان کو سے زیادہ تعداد میں بھرتی کیا۔ آزادی کے بعد بھی علوی سرکاری مناصب پر فائز ہوتے رہے اور آہستہ آہستہ تمام ملازمتوں پر قابض ہوتے گئے۔ آج کل شام میں جو سوشلسٹ بعث پارٹی برسر اقتدار ہے اس کے بیشتر ارکان علوی ہیں۔ حکومت کی بعض زیادتیوں سے تنگ آ کر ہزاروں ڈاکٹر، انجینئر، دانشور اور ہنر مند افراد ملک چھوڑ کر سعودی عرب، مصر اور مراکش جا کر آباد ہو گئے ہیں اور ملک میں قابل، با صلاحیت اور تجربہ کار ملازموں کی کمی ہو گئی ہے (*Encyclopaedia Britannica*، طبع پانزدہم، بذیل مادہ Syria)] .

مآخذ : (الف) نصیری اور اسلامی مآخذ :

دروزیوں کے بر عکس نُصیریوں کے ہاں اپنے معتقدات کی تعلیم کے بارے میں لکھنے کا دستور نہیں، لیکن (۱) Catafago نے ان کے مخفی اصولوں کی چالیس کتابوں کی فہرست دی ہے (*J.A.P.*، ۱۸۴۸ء) جن میں انیس دینیات اور گیارہ شاعری سے متعلق ہیں (ان کے نمونوں کے ترجمے کے لیے دیکھیے Huart، در *J.A.P.*، ۱۸۷۹ء)۔ اس سلسلے میں (۲) کتاب المجموع (آداب عبادت سے متعلق سولہ سورتیں؛ متن مع ترجمہ کے لیے دیکھیے Dussaud، ص ۱۸۱ تا ۱۸۹) اور (۳) کتاب المجموع الاعیاد (از طبرانی، تجزیہ در *J. A. P.*، ۱۸۴۸ء و در *R.M.M.*، ۴۹ : ۵۷ تا ۶۰) قابل ذکر ہیں؛ نصیری اعتدال پسند شیعوں کی کتب سے آزادانہ استفادہ کرتے ہیں (طبرانی نے مفید کا حوالہ دیا ہے) اور انھوں نے اسی نوع کی بعض کتابیں لکھی ہیں، مثلاً (۴) خصیبی : ہدایہ، جو اب تک ایران میں پڑھی جاتی ہے۔ نصیریوں کی دو مکالماتی کتابیں بھی زیر مطالعہ آئی ہیں : (۵) تعلیم دینیات النصیریہ، مشتمل بر ۱۰۱ سوالات (مخطوطہ پیرس، عدد ۶۱۸۳، تجزیہ از Wolf، در *Z.D.M.G.*، ۳ : ۳۰۲ تا ۳۰۹) اور (۶) قدیم اصول و ضوابط کا مجموعہ، مرتبہ بیطار (تبصرہ از *Resin* : Nibuhr، ۲ : ۴۴۰ تا ۴۴۴؛ نصیری رسوم کے بارے میں ایک غیر اہم ادنہ کے ایک نو مسیحی کی تصنیف ہے، یعنی (۷) سلیمان : باکورہ سلیمانیہ (۱۱۹ صفحات، جزوی ترجمہ از Salisbury، در *J A.O.S.*، ۱۸۶۸ء، ص ۲۲۷ تا ۳۰۸)؛ نیز دیکھیے الطویل، ص ۳۸۶، جس کا پہلا حصہ ایک مستند دستور العمل سے ماخوذ ہے جس پر ایسے مقامات پر عملدرآمد ہوتا تھا جہاں اس فرقے کے جماعت خانے موجود نہیں؛ (۸) محمد امین غالب (م ۱۹۳۲ء) : تاریخ العلویین، ۱۹۲۴ء، ۴۷۸ صفحات؛ نصیریہ کی تردید میں دو کتابیں معروف ہیں : (۸) حمزہ : رسالۃ دامغۃ (غالباً Catafago کی فہرست کی کتاب، عدد ۹، کی تردید ہے اور دوسرے نقطۂ نظر کی تصنیف (۱۰) ابن تیمیہ :

فتاوی، ص ۹۴ تا ۱۰۲، در مجموع، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ مترجمہ Guyard، در *J.A.P.*، سلسلہ ۶، ج ۱۸ (۱۸۷۱ء) ص ۱۵۸ .

۲- یورپی تصانیف: اس سلسلے میں بنیادی کتاب ہے: (۱۱) R. Dussaud: *Histoire et religion des Nosairis*، پیرس ۱۹۰۰ء، ۳۵+۲۱۳ صفحات (دیکھیے Goldziher، در *A.R.W.*، ۱۹۰۱ء، ص ۸۵ تا ۸۶)، یہ ایک بہترین ماخذ ہے جس میں ۱۸۹۹ء تک کی تمام کتابیں آ گئی ہیں؛ (۱۲) H. Lammens کے اہم مقالات، در *Etudes Religieuses*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۴۶۱؛ نیز در *R.O.C.*، ۱۸۹۹ء، ص ۵۲۷ و ۱۹۰۰ء، ص ۹۹، ۳۰۳، ۴۲۳ و ۱۹۰۱ء، ص ۳۳ و ۱۹۰۲ء، ص ۴۴۲ و ۱۹۰۳ء، ص ۱۴۹، نیز در *J.A.P.*، ۱۹۱۵ء، ص ۱۳۹ تا ۱۵۹؛ (۱۳) وہی مصنف: *Syrie*، ۱۹۲۱ء، ۱: ۱۸۴؛ (۱۵) Dussaud کا خلاصہ از R. Basset، در Hastings: *E.R.E.*، ۹ (۱۹۱۷ء): ۴۱۷ تا ۴۱۹؛ (۱۶) نقشے، فہرستیں اور تصویریں خصوصاً از General Nieger، طبع L. Massignon، در *R. M. M.*، ۳۶ (۱۹۲۰ء): ۲۷۱ تا ۲۸۰ و ۴۹ (۱۹۲۲ء): ۱ تا ۶۹ - Dussaud کے بعد محض عام پسند مقالات منظر عام پر آئے ہیں؛ (۱۷) G. Samné: *La Syrie*، ۱۹۲۱ء، ص ۳۲۷ تا ۳۴۲؛ (۱۸) J. D. la Roche، در *La Geographie*، ۳۸ (۱۹۲۲ء): ۲۷۹ و در *Asia Française*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۶۶؛ (۱۹) A. Brun، در *La Geographie*، ۴۳ (۱۹۲۵ء): ۱۵۳؛ (۲۰) P. May: *L'Alaouite*، بیروت ۱۹۳۱ء؛ (۲۱) Paul Jacquot: *L'Etat des Allauites*، ۱۹۲۹ء، ۲۶۴ صفحات؛ (۲۲) Ed. Helsey، در *Le Journal*، پیرس، ۴ اپریل ۱۹۳۱ء و بعد؛ (۲۳) E. Janot: *Des croisades au mandat*، ۱۹۳۴ء؛ انطاکیہ کی موجودہ آبادی کے سلسلے میں نصیری شہریوں کے متعلق تحقیق کے لیے دیکھیے (۲۴) Weulersse: *Bull. Inst. fr. Damas*، ۱۹۳۴ء .

۳- عربی زبان میں آج کل صرف یہ تحقیقی کتابیں لکھی گئی ہیں: (۲۵) محمد کرد علی: خطط الشام، ۶ (۱۹۲۸ء): ۲۵۸ تا ۲۶۸؛ (۲۶) کامل غزّی: نہر الذہب، حلب ۱۳۴۲ھ، ۱: ۲۰۴؛ ۲۰۵؛ نیز دیکھیے اخبارات: (۲۷) احرار، بیروت، ۲۹ ستمبر ۱۹۳۰ء اور (۲۸) ایام، دمشق، ۲۹ مارچ ۱۹۳۳ء؛ [(۲۹) *Encyl. of Religion and Ethics*، ۹: ۴۱۷ تا ۴۱۹؛ (۳۰) P. K. Hitti: *History of the Arabs*، ص ۴۴۸ تا ۴۴۹، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۳۱) ابن قیم: اغاثۃ اللہفان، ۲: ۲۴۴، حاشیہ، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۳۲) ابن تیمیہ: الفتاوی الکبری، ۱: ۳۵۸، ۳۵۹، قاہرہ ۱۹۶۶ء] .

(LOUIS MASSIGNON [و شیخ نذیر حسین])

اَلنَّضِیر (بنو): مدینہ کے ان دو بڑے⊗* یہودی قبیلوں میں سے ایک قبیلہ جو اسرائیلی جنگوں کے بعد رومیوں کے دباؤ کی تاب نہ لا کر فلسطین سے یثرب اٹھ آئے تھے، مگر ان کے اس نقل وطن کی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی۔ الیعقوبی (۲: ۴۹) کا کہنا ہے کہ یہ لوگ عربی قبیلہ بنو جذام کی ایک شاخ تھے، جو یہودی مذہب اختیار کرکے پہلے پہل جبل النضیر پر آباد ہوئے اور اس مقام پر بسنے کے باعث بنو النضیر کے نام سے موسوم ہوئے۔ اس کے برعکس السیرۃ الحلبیہ (مطبوعہ قاہرہ، ۳: ۲) میں لکھا ہے کہ یہ ایک خالص یہودی قبیلہ تھا، جس کا تعلق یہود خیبر سے تھا۔ بنو النضیر کی اصل کے متعلق یہ نظریہ زیادہ قرین صحت نظر آتا ہے، لیکن ساتھ ہی ان میں عرب خون کی آمیزش کا امکان بھی ہے۔ مدینہ منورہ کے دوسرے یہودیوں کی طرح بنو نضیر بھی عربوں کے سے نام رکھتے تھے، مگر ان سے الگ تھلگ رہتے تھے اور ایک خاص زبان بولتے تھے۔ یہ لوگ کھیتی باڑی، ساہوکارہ، اسلحہ سازی اور جواہرات

بنو النضیر قبیلہ اوس کے موالی تھے اور قبیلہ خزرج کے ساتھ لڑائیوں میں اول الذکر کا ساتھ دیتے تھے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ جو معاہدہ ہوا اور جو میثاق مدینہ کے نام سے موسوم ہے، اس میں اوس کے ساتھ یہ لوگ بھی شریک ہوے ۔ ان ایام میں ان کا سب سے بڑا سردار حیّی بن اخطب تھا ، جس کی بیٹی صفیہ ۷ھ میں حضورؐ کے نکاح میں آئیں ۔ [بنو نضیر حضرت موسٰیؑ کے بھائی حضرت ہارون بن عمران کی اولاد میں سے تھے اور کعب بن اشرف یہودی کی ماں بنو نضیر میں سے تھی] ۔ بنو النضیر کے قلعے مدینے سے کوئی آدھ روز کی مسافت پر واقع تھے ۔ ان کی اراضی وادی بطحان اور بویرہ میں اور ان کی رہائش شہر کے جنوب میں تھی .

[ربیع الاول ۴ھ میں ایسا اتفاق ہوا کہ کسی دیت کے سلسلے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بنفس نفیس بنو نضیر کے علاقے میں تشریف لے گئے ۔ آپؐ کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ ، حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور چند صحابہ کرامؓ بھی تھے ۔ گفت و شنید کے بعد آپؐ دیوار کے تلے بیٹھ گئے ۔ بنو نضیر نے یہ دیکھ کر سازش کی کہ اوپر سے بڑا سا پتھر گرا کر آپؐ کو شہید کر دیا جائے ۔ اللہ تعالٰی نے آپؐ کو بنو نضیر کی اس سازش سے مطلع فرما دیا ۔ آپؐ نے یہ بات اپنے صحابہؓ سے پوشیدہ رکھی اور اٹھ کر مدینہ واپس تشریف لے آئے ۔ مدینے پہنچ کر صحابہ کرامؓ کو یہودیوں کی سازش اور غداری سے آگاہ کیا اور حکم دیا کہ بنو نضیر کی سرکوبی کے لیے لشکر کشی کی جائے ؛ چنانچہ آپؐ نے بنفس نفیس لشکر لے کر بنو نضیر کا جا محاصرہ کیا ، جنھوں نے بالآخر محاصرے سے تنگ آ کر ہتیار ڈال دیے] ۔ آپؐ نے فرمایا کہ

جائیں ورنہ انھیں سزاے موت کے لیے تیار رہنا پڑے گا ۔ آپؐ نے ساتھ ہی انھیں اپنی غیر منقولہ جائداد ہمراہ لے جانے کی اجازت بھی دے دی ۔ بنو النضیر مدینے سے چلے جانے پر راضی ہو گئے ۔ منقولہ جائداد میں سے اسلحے کے سوا صرف ایسی چیزیں ساتھ لے جانے کی اجازت دی گئی جنھیں وہ اونٹوں پر بار کر سکتے تھے ۔ آخر کار یہ لوگ چھ سو اونٹوں کا قافلہ بنا کر یہاں سے چل پڑے ۔ کچھ لوگ ملک شام کی طرف نکل گئے اور کچھ خیبر میں جا بسے ۔ قرآن مجید کی انسٹھویں سورۃ الحشر انھیں کے اخراج پر نازل ہوئی ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے بنو نضیر کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کر دی تاکہ انصار ان کی کفالت سے سبکدوش ہو سکیں .

اس جلاوطن یہودی قبیلے کے جو افراد خیبر میں آباد ہوے انھوں نے قریش کے ساتھ مل کر ذوالقعدہ ۵ھ میں مدینے کا محاصرہ کرنے کی کوشش کی ۔ بنو النضیر کا خزانہ ۷ھ میں فتح خیبر کے موقع پر مسلمانوں کے ہاتھ آیا .

مآخذ : (۱) Caetani : *Annali dell' Islam*، بذیل ۱ھ، فصل ۳۸، ۳۳، ۵۸ و بذیل ۴ھ، فصل ۱۰ تا ۱۴؛ (۲) ابن ہشام: السیرۃ [ص۳: ۹۹]؛ (۳) Noldeke : *Geschichte des Qorans*، ص ۱۵۳؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۱ : ۶۶۲، ۶۶۳، ۷۵۶؛ (۵) Wensinck : *Mohammad en de Joden te Madina*، ص ۲۲، ۳۳ ببعد، ۱۵۶ ببعد؛ (۶) R. Leszynski : *Die Juden in Arabien*، برلن ۱۹۱۰؛ [(۷) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۳۵، ۱۵۴، ۱۸۰، ۸۲۰؛ (۸) ابن سعد : طبقات، ۲/۱ : ۴۰؛ (۹) الطبری : تاریخ، ۳ : ۳۶ ببعد؛ (۱۰) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۳۹ ؛ (۱۱) وہی مصنف : فتوح البلدان، ص ۲۳؛ (۱۲) ابن سید الناس : عیون الاثر، ۲ : ؛ (۱۳) ابن القیم : زاد المعاد، ۲ : ۱۸۸ ؛ (۱۴)

وهی مصنف : امتاع الاسماع، ص ۱۷۸] .

(V. Vacca)

* **اَلنّظّام** : ابراهیم بن سَیّار بن هانی بن اسحٰق، بصرے کا ایک معتزلی عالم ۔ اس نے بصرے میں تربیت پائی ، لیکن زندگی کا آخری حصه بغداد میں بسر هوا اور وهیں ۲۲۰ھ/۸۳۵ء اور ۲۳۰ھ/ ۸۴۵ء کے درمیان وفات پائی ۔ معلوم هوتا هے که که اس وقت وہ بے حد اثر و رسوخ کا حامل تھا ۔ ایک صاحب کمال شاعر، ایک ممتاز عالمِ لسانیات، لیکن سب سے بڑھ کر ایک نکته رس مناظر اور علم الخلاف و الجدل کے ماهر کی حیثیت سے اس کا شمار ثقافتِ عهد عباسیه کی دلچسپ ترین شخصیتوں میں هوتا هے ۔ اسلامی تصورات کے ارتقا میں اس نے بڑا اهم کردار ادا کیا ۔ الٰهیات نظری کا مطالعه اس نے ابو الهذیل العلاّف کی " مجلس " میں کیا، لیکن جلد هی اس نے الگ هو کر ایک مستقل مسلک کی بنیاد رکھ دی ۔ بصرے میں اس نے مانویت کے خلاف اس جد و جهد کو سرگرمی سے جاری رکھا جو اس کے استاد نے شروع کر رکھی تھی ، لیکن اس نے اپنی صلاحیتوں سے زیاد تر دهریت کے ابطال میں کام لیا جس سے وہ بخوبی واقف تھا ۔ النّظام پهلا شخص تھا جس نے اس جد و جهد کی ابتدا کی جو مسلمانوں نے صدیوں تک ایشیائی نوفلاطونی فلاسفه کے خلاف جاری رکھی اور جس کے سلسلے میں الغزالی کی تهافة کو سند تسلیم کیا جاتا هے ۔ بغداد میں اس کے مرجیه اور جبریه خیال کے فلسفیوں اور علماے حدیث و فقه سے بڑے مناظرے هوتے رهے ۔ اس نے ان کے نظریات کو، جن کا سُنّی الٰهیات میں خاصا رد عمل نظر آتا هے، سخت تنقید کا نشانه بنایا ۔ معلوم هوتا هے که معتزله کا دبستان بغداد بھی اس کے تصورات کی مخالفت کے باوجود ان سے خاصا متأثر هوا ۔ النّظام کی حیثیت دراصل ایک عالم الٰهیات کی هے ۔ اس کے افکار پر دو رجحانات غالب هیں : توحید باری تعالٰی کے مسئلے میں اس کا پر جوش انهماک اور مطالعهٔ قرآن سے اس کا دلی شغف، جس کی بنا پر اس نے الٰهیات اور علم الاخلاق کے دیگر تمام مآخذ کو نظر انداز کر دیا ۔ مذهب سے اس کی دلچسپی کی نوعیت بنیادی طور پر عقلی تھی جس میں بظاهر جذبات کی کارفرمائی بهت کم تھی ۔ النّظام کے مخالفین اسے دهری قرار دیتے تھے، لیکن یه گویا اس کے نظام الٰهیات کے بنیادی تصور کو سرے سے غلط سمجھنے کا نتیجه تھا، تاهم یه ایک حقیقت هے که اس کے دینی عقائد کے اوّلین اصول وضع هوے تو دهریوں سے مناظرے کی بدولت اور بعد ازاں ان اصول و عقائد نے کچھ ایسی صورت اختیار کی که النّظام کے هاتھ میں آ کر اسلام کی هیئت کچھ عجیب و غریب سی هو کر رہ گئی ۔ اس نے اس ضمن میں اس قدر غلو سے کام لیا که اسے تقریباً سب مسلمانوں حتّٰی که معتزله کا بھی هدف ملامت بننا پڑا ۔ بهر حال سب سے پهلے النّظام هی نے سنّی الٰهیات کے بنیادی مسائل کی تصریح کی ۔ اس کی نگارشات ضائع هو چکی هیں، لیکن ان کے خاصے اجزا محفوظ هیں، جو زیادہ تر اس کے شاگرد الجاحظ کی تصانیف میں ملتے هیں ۔ الحاد و بدعت پر قلم اٹھانے والوں نے جو تعلیمات النّظام سے منسوب کی هیں ، ان میں سے اکثر اس کے تلامذه هی کے ذریعے هم تک پهنچی هیں، اگرچه الخیاط کی راے میں ان کی اصل صورت همیشه برقرار نهیں رہ سکی ۔ البغدادی نے کتاب الفرق میں اس کی الٰهیات کی جو صراحت کی هے وہ غالباً الراوندی سے ماخوذ هے ۔ یه غلط بیانی اور کسیھر کے نظریات کو عملاً توڑ مروڑ کر پیش

کرنے کی ایک خاص مثال ہے ۔ اس کی الٰہیات کے نمایاں پہلوؤں اور اس کے مذہب کے بارے میں رک بہ معتزلہ ۔ یہاں ہم اس کی الٰہیات کے مسائل پر کچھ روشنی ڈالیں گے :

(۱) اصل توحید : النّظام کی توجہ دہریوں کے مقابلے میں قرآن کے عقیدۂ تخلیق کی تائید پر مرکوز تھی، جن کی تعلیم یہ تھی کہ عناصر دائمی طور پر گردش کر رہے ہیں اور مادی دنیا کو دوام حاصل ہے ۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے عقیدہ ظہور و کُمون کو نشو و نما دی، جسے ابوالہذیل العلّاف پہلے ہی اختیار کر چکا تھا ۔ جسم اور اس کے روابط کے بارے میں النّظام کے افکار اسی تعلیم کا منطقی نتیجہ ہیں، تاہم ان کا ڈھانچہ مانویت کے خلاف اس کے جہاد سے بے حد متاثر ہوا جس کے بنیادی مسائل کا اس نے گہرا مطالعہ کیا ہوا تھا ۔ نظریۂ تخلیق کو اس نے جس ایجالی انداز میں پیش کیا ہے اس سے اکثر یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کے ہاں ارسطا طالیسی فلسفے کے متعدد اثرات کار فرما ہیں ، یعنی یہ کہ تخلیق کا عمل حرکت کے باعث ظہور میں آیا اور عالمِ مخلوق مسلسل حرکت میں ہے (حتّٰی کہ سکون کی تعریف بھی یوں کی گئی ہے کہ یہ بھی حرکت ہی کی ایک شکل ہے)، لہٰذا اگرچہ خدا غیر متغیر ہے، تاہم ابتدائی قوت محرکہ وہی ہے ۔ النظام تنزیہ، یعنی خالق و مخلوق کے مابین امتیاز، کو بہت دور تک لے گیا ہے ۔ اس کے ہاں صفات الٰہیہ سلبی انداز میں پیش کی گئی ہیں ۔ کلام الٰہی جسم (لہٰذا مخلوق) ہے، لیکن کلام انسانی عرض ہے ۔ قرآن اس اعتبار سے معجزہ ہے کہ اس نے ماضی کے بارے میں معلومات بہم پہنچائیں اور اسرار کا انکشاف کیا ، نہ کہ باعتبار اسلوب ، جس کی نقل انسان بھی کر سکتے تھے، بشرطیکہ خدا نے اس کی ممانعت نہ کر دی ہوتی (دراصل النّظام کے ہاں کوئی معارضہ نہیں) ۔ النّظام قرآن کے متعلق ان من مانی تاویلات کو سرے سے رد کر دیتا ہے جو حدیث کے مستند علما نے کی ہیں ، خواہ وہ عکرمہ کی ہوں یا الکلبی ، سدّی یا مقاتل بن سلیمان کی ۔ اسے محض لغوی تفسیر پر اصرار ہے ۔ نبوت ہمیشہ سے عالمگیر رہی ہے، یعنی اس کے نزدیک (اہل سنت کے برعکس) صرف حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ہی نہیں بلکہ جملہ انبیاؑ کل عالم انسانیت کے لیے مبعوث ہوے (گویا النّظام آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی نبوت سے منکر نہیں تھا) .

(۲) اصل العدل : النظام کے نزدیک انسانی ارادہ اپنے اختیار میں محدود ہے (ایک طرح سے یہ نظریۂ الٰہیات الاشعری کا پیش‌رو بھی قرار دیا جا سکتا ہے) ۔ انسان کے سب افعال چونکہ حرکات ہیں، لہٰذا عوارض ہیں اور ان حرکات کا تعلق محض السان کی اپنی ذات سے ہے، چنانچہ اس کی ذات سے باہر مترتب ہونے والے نتائج اس کی اپنی ذات کے باعث نہیں، بلکہ ان فطری قوتوں کی بدولت ظہور میں آتے ہیں جو خدا نے اس کے جسم میں ودیعت کی ہوئی ہیں (یہ نظریہ تولّد سے انکار ہے) ۔ انسان در حقیقت روح ہے جو جسم میں داخل ہو جاتی ہے اور جسم بجائے خود روح کی کمزوری (آفة) کا مظہر ہے ۔ اب جسم، جسے صحیح معنوں میں انسان سے مختلف سمجھنا چاہیے، ان افعال کو حرکت میں لاتا ہے جن پر انسان (یعنی روح) قادر ہے، لتیجةً انسان (روح) استطاعة قبل الفعل تو رکھتا ہے، لیکن فعل کے سرزد ہوتے ہی یہ استطاعت اس سے چھن جاتی ہے .

(۳) اصل الوعد والوعید : النّظام کو فقہ

کے علمی مسائل سے بڑی دلچسپی تھی ۔ صلوٰۃ، ظاہرداری اور اعمال دینی میں خلوص کے بارے میں ہم اس کے اور اس کے دبستان کے خیالات سے بخوبی واقف ہیں (اس سلسلے میں اس نے بعض عجیب و غریب توضیحات پیش کی ہیں)، لیکن اصول کو وہ بالخصوص زیر بحث لاتا ہے ۔ اصحاب الرّاے و القیاس، یا دوسرے لفظوں میں احناف کی، اس نے بڑے جوش و خروش سے مخالفت کی ۔ وہ راے اور قیاس کا سرے سے منکر تھا، حتی کہ اس ضمن میں اس نے ان صحابہ کبارؓ پر بھی اعتراض کرنے میں تأمل نہیں کیا جو اس کے نزدیک قیاس پر عمل پیرا ہوے ۔ اسی بنا پر اس نے اصول اجماع کو بھی شدید تنقید کا نشانہ بنایا، حالانکہ ایک حد تک وہ اس کا قائل تھا ۔ یہی وہ باتیں تھیں جن سے اس نے داؤد ظاہری اور اس کے مسلک ظاہریہ کا راستہ ہموار کر دیا ۔

مآخذ : (۱) الجاحظ : کتاب الحیوان، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۱ : ۱۶۷ تا ۱۶۹ (در بارۂ تفسیر قرآن)، ۵ : ۱ تا ۳۱ (در بارہ ظہور و کمون)؛ (۲) الخیاط : کتاب الانتصار، طبع Nyberg، قاہرہ ۱۹۲۵ء، بعدد اشاریہ؛ (۳) ابن قُتیبہ : تاویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۲۰ تا ۵۳؛ (۴) الاشعری : مقالات، طبع Ritter، بعدد اشاریہ؛ (۵) السید المرتضٰی : کتاب الامالی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۴؛ (۵) البغدادی : کتاب الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۶؛ (۷) کتاب الفہرست، در *W.Z.K.M.*، ۴ : ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ (۸) ابن حزم : کتاب الفصل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۹) الشہرستانی : کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۷ تا ۴۱؛ (۱۰) ابن ابی الحدید : شرح نہج البلاغتہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۲ : ۴۸ تا ۵۰ (النظام کے ایک رسالے بعنوان کتاب النکت کے چند اجزا کے ساتھ)؛ (۱۱) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ، ۶ : ۹۷ تا ۹۸؛ (۱۲) ابن المرتضٰی : المعتزلہ، طبع Arnold، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۲۸ تا ۳۰؛ (۱۳) ابن حجرالعسقلانی : لسان المیزان، حیدر آباد ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۲۷ [نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادہ المعتزلہ] .

(H. S. NYBERG)

نظام بدخشی : فقہ اور حدیث کی تعلیم اپنے * وطن مالوف بدخشان میں مولانا عصام الدین ابراہیم اور ملا سعید سے حاصل کی ۔ ان کو اپنے زمانے کا بہترین عالم مانا جاتا تھا ۔ وہ شیخ حسین خوارزمی سے بیعت تھے، اپنی قابلیت کی بنا پر انہیں سلیمان شاہ بدخشاں، کے دربار میں رسائی ہو گئی، جس نے ان کو غازی خان کا خطاب دیا ۔ [بقول بدایونی پہلے قاضی خان، پھر غازی خان کے دونوں خطاب اکبر بادشاہ کی طرف سے ہندوستان ہی میں دیے گئے تھے (منتخب، ۳ : ۱۵۳)] ۔ اس کے بعد وہ اس کی ملازمت ترک کرکے ہندوستان چلے آئے ۔ خانپور میں ان کا تعارف شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) سے کرایا گیا ۔ اس پر بادشاہ کی طرف سے اس کو کئی تحائف ملے اور پروانچی کے عہدے پر مامور کیا گیا ۔ اکبر نے جلد ہی معلوم کر لیا کہ وہ بڑی بصیرت رکھتے ہیں، اس لیے ان کو "یک ہزاری" منصب عطا کیا ۔ اس نے ان کو "غازی خان" کا خطاب بھی دیا، کیونکہ انھوں نے مختلف مہمّات میں نام پیدا کیا تھا ۔ ۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء میں مُلّا نظام بدخشی نے ستر برس کی عمر میں اودھ میں انتقال کیا ۔ ان کی تصانیف کے نام یہ ہیں : (۱) حاشیہ شرح العقائد، یعنی تفتازانی کی شرح عقائد نفسی کی شرح؛ (۲) تصوف پر متعدد رسائل .

مآخذ : (۱) عبدالقادر بداؤنی : منتخب التواریخ، ۳ : ۱۵۳؛ (۳) شاہ نواز خان : مآثرالامراء،

۲ : ۸۵۷؛ (۳) آزاد : دربار اکبری، ص ۸۱۴؛ (۴) [ابوالفضل] : آئین اکبری، ترجمه بلوخمن، ص ۴۴۰ ۔

(ایم هدایت حسین)

* **نظام جدید** : اصلاحات سلیم ثالث ؛ سلطان سلیم ثالث [رک باں] نے یه محسوس کرتے هوئے که بعض سرکاری محکموں کی از سرنو ترتیب و تنظیم ضروری ہے ۱۷۹۳ء میں "نظام جدید" کے نام سے ایک نیا حکم نامه نافذ کیا ۔ یه سابقه جاگیردارانه عسکری نظام، بحریه، توپ خانه اور محکمه باربرداری کے متعلق متعدد اصلاحات ، والیان صوبجات کے لیے ایک "وزارتی هنگامی قانون"، صوبائی محاصل کے متعلق ایک قانون اور مغربی طریقوں کے مطابق ایک نئی پیاده فوج کی بھرتی اور تربیت اور اس کے بارے میں قانون کے علاوه اس تجویز پر مشتمل تھا که نئے وسائل مالگزاری سے ان اصلاحات کے اخراجات پورے کرنے کے لیے ایک خاص فوجی سرمایه قائم کیا جائے ۔ یه آمدنی برانڈی، تمباکو، قهوه، ریشم، اون اور بھیڑوں پر ٹیکس لگا کر اور اس کے علاوه ان تیمار داروں [رک به تیمار] کی جاگیروں کی پیداوار سے حاصل کی گئی جو آناطولی میں واقع تھیں اور جن کے دخیل کاروں نے زمانۂ جنگ میں اپنے فرائض منصبی کے ادا کرنے میں غفلت کی ، اس لیے ان کو حقوق جاگیرداری سے محروم کردیا گیا تھا ۔ منشا یه تھا که نظام جدید عسکری، یعنی نئی پیاده فوج کی تعداد ۱۲۰۰۰ سپاهیوں پر مشتمل هوا ۔ اوّل اوّل نمونے کے طور پر ۱۲۰۰ آدمیوں کی ایک بٹالین رضا کاروں سے بھرتی کی گئی۔ اس نفری میں مختلف قوموں کے جوان تھے ، جو زیاده تر روسی اور آسٹروی فوج کے وه بھگوڑے تھے جنھیں جنگ روس میں جمع کر لیا گیا تھا ۔ نتیجه یه هوا که یه فوج کچھ زیاده وقار حاصل نه کر سکی اور اس میں مقامی ترک بہت کم تعداد میں شامل هوئے ۔ الغرض اس پلٹن میں، جسے عام طور پر لونه عسکری کہتے تھے، صرف چند سو افراد بھرتی هوئے اور ۱۷۹۹ء تک اس کی تعداد ۱۶۰۰ تک بھی نه پہنچ سکی ۔ سلطان کی فوج ، جس کی تربیت اور اسلحه بندی یورپین طریقه سے هوئی تھی ، صرف اسی پلٹن تک محدود رهی ۔ سلطان نے سپاهیوں کی تربیت اور اسلحه خانے ، جهاز سازی اور استحکامات کے انتظام کی نگرانی کے لیے جو غیر ملکی افسر ملازم رکھے ان کا تعلق زیاده تر انگلستان ، سویڈن اور هسپانیه سے تھا ۔ بڑی بڑی بارکیں اور گوله بارود کے گودام تعمیر هوئے ۔ نئی آمدنی ، جو فوجی مقاصد کے لیے مخصوص کر دی گئی تھی ، ۱۷۹۷ - ۱۷۹۸ء میں ساٹھ هزار بدروں کے قریب هوگئی ، یعنی تقریباً چار کروڑ اسی لاکھ فرانک (دیکھیے جودت : تاریخ ، ۸ : ۱۳۹ ببعد) اور اس سے ضروری اخرجات پورے هوتے رهے ۔ اندرونی مشکلات کی وجه سے، بالخصوص ان اصلاحات کے مخالفین کی روز افزون تعداد کے سبب، سلطان پوری طرح اپنے اس منصوبے کو پایۂ تکمیل تک نه پہنچا سکا ۔ "نظام جدید" کے نام هی سے لوگوں کو نفرت هونے لگی ، چنانچه بالآخر طے پایا که اسے سرے سے منسوخ هی کر دیا جائے اور اس باقاعده فوج کا نام سجمان یا سگبان (= کتا گھر والے) رکھا جائے ۔ سلیم کے معزول هونے پر اس فوج کو توڑ دیا گیا ۔ اس کے جانشین مصطفیٰ [رک باں] کے عهد میں "نظام جدید" کو دوباره جاری کرنے کی کوشش کی گئی ۔ آسٹروی نو مسلم سلیمان آغا کو ، جو لونْد چِفتلک میں مقیم جیش کا سپه سالار تھا ، حکم دیا گیا که وه خفیه طریق سے اسے پھر ترتیب دے ، لیکن اس میں کوئی مستقل کامیابی حاصل نه هوئی

(دیکھیے Zinkeisen : *G.O.R*، ۷ : ۵۵۲ ببعد) .

مآخذ : (۱) Zinkeisen، در *G.O.R.*، در ۷ : ۳۲۳، ۳۴۲، ۴۵۸ ببعد، ۴۶۴، ۴۷۱، ۵۵۲؛ (۲) Jorga، در *G.O.R.*، ۵ : ۱۱۷ ببعد؛ (۳) Carl. V. Sax : *Geschichte des Machtverfalls der Turkei*، [وی انا ۱۹۰۸ء، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۴) جودت [رک بآں] کی تاریخ سب سے بڑا ترکی مآخذ ہے .

(FRANZ BABINGER)

* **نظام الدین:** احمد بن محمد مقیم الھروی ، فارسی کا ایک مؤرخ جو مشہور و معروف کتاب طبقات اکبر شاھی کا مصنف ہے - وہ مشہور شیخ ھرات عبداللہ انصاری کی اولاد میں سے تھا - اس کا والد خواجہ مقیم ھروی ، سلطان [ظہیر الدین] بابر (۱۵۲۶ء تا ۱۵۳۰ء) کا داروغہ محلات تھا اور بعد ازاں گجرات کے صوبہ دار میرزا عسکری کا وزیر رھا - نظام الدین خود بھی شہنشاہ اکبر کے زمانے میں اعلٰی فوجی مناصب پر مامور رھا اور ۱۵۸۵ء میں گجرات کا اور ۱۵۹۳ء میں پوری سلطنت مغلیہ کا بخشی مقرر ھوا - بقول بدایونی (۲: ۳۹۷) اس کا انتقال ۲۳ صفر ۱۰۰۳ھ / ۷ نومبر ۱۵۹۴ء کو ۴۵ برس کی عمر میں ھوا - اس نے لڑکپن ھی میں اپنے والد کی تحریک پر علم تاریخ کا مطالعہ شروع کیا - جوں جوں وقت گذرتا گیا اس کا یہ شوق بھی بڑھتا چلا گیا اور خود بھی کچھ لکھنے کی ترغیب ھوئی - چونکہ ھندوستان کی کوئی مکمل تاریخ موجود نہ تھی ، اس لیے اس نے اس کمی کو پورا کرنے کا فیصلہ کیا اور اس طرح اس کی مشہور تصنیف طبقات اکبر شاھی معرض وجود میں آئی - اس کا نام طبقات اکبری یا تاریخ نظامی بھی ہے ، جو ۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۳ء میں ختم ھوئی - اس تصنیف کے لیے نظام الدین نے ستائیس مآخذ استعمال کیے ھیں ، جن میں سے وہ ھر ایک کا نام بنام ذکر کرتا ہے اور اس طرح اس نے ایک ایسی جامع کتاب تالیف کی جسے اس کے بعد کے مصنف سند مانتے ھیں - وہ ھندوستان کی تاریخ کو سبکتگین کے حملے (۹۷۷ - ۹۷۸ھ) سے شروع کرکے شہنشاہ اکبر کے عہد حکومت کے سینتیسویں سال (۱۵۹۳ء) تک لے آیا ہے - اس کتاب کی تقسیم یوں ہے : ایک مقدمہ جس میں شاھان غزنو بہ ذکر ہے اور نو طبقات : (۱) سلاطین دھلی، معزالدین غوری تا جلال الدین اکبر (۵۷۴ھ/ ۱۱۷۷ء تا ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء)- اس حصے کے آخر میں دربار اکبری کے مشاھیر، یعنی امرا، علما، شعرا مصنفین اور شیوخ کے سوانح ھیں ؛ (۲) حکمرانان دکن (۷۴۸ھ / ۱۳۴۷ء تا ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء) : بہمنی، نظام شاھی، عادل شاھی اور قطب شاھی ؛ (۳) شاھان گجرات (۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء تا ۹۸۰ھ/ ۱۵۷۲ء) ؛ (۴) شاھان مالوہ (۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء تا ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء) ؛ (۵) شاھان بنگالہ (۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء تا ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء) ؛ (۶) خاندان شرق جونپور (۷۸۴ھ/۱۳۸۱ء تا ۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء) ؛ (۷) حکمرانانِ کشمیر (۷۴۷ھ / ۱۳۴۶ء تا ۹۹۵ھ / ۱۵۶۷ء)؛ (۸) تاریخ سندھ از فتوحات عرب (۸۶ھ/ ۷۰۵ء تا ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۲ء)؛ (۹) تاریخ ملتان (۸۴۷ھ/۱۴۴۴ء تا ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء)- کتاب کے اختتام پر "خاتمہ" کے طور پر ھندوستان کا جغرافیہ بھی لکھا جانا تھا، لیکن بظاھر مصنف اسے پورا نہ کر سکا .

مآخذ : (۱) Rieu : *Catalogue* ، ص ۲۲۰ الف تا ۲۲۲ الف ؛ مصنف کے سوانح کے لیے دیکھیے : (۲) Elliot و Dowson : *History of India*، ۵ : ۱۷۸ تا ۱۸۰ اور مضامین کے خلاصے کے لیے، ۵ : ۱۷۷ تا ۴۷۶ ؛ (۳) N. Lees ، در *J.R.A.S.* ، سلسلۂ جدید، ۳ : ۴۵۱ مطبع لیتھو ، لکھنؤ ۱۸۷۰ء؛ (۴) B. De : *The*

Tabakat-i-Akbari (or A History of India from the early Musalman invasions to the thirty sixth year of the reign of Akbar) [مع ترجمہ]، کلکتہ ۱۹۱۳ء، *Bibl. Indica*، سلسلۂ جدید، عدد ۱۹۹)؛ مخطوطات کے لیے دیکھیے (۵) W. H. Morley: *A descript. Catalogue of the Historical Mss .... in the Library of Royal Society of Great Britain and Ireland*، لنڈن ۱۸۵۴ء، ص ۱۵۸؛ نیز (۶) Ch. Stewart: *A descript. Catalogue of the Oriental Library of the Late Tippoo - Sultan*، کیمبرج ۱۸۰۹ء، ص ۱۱، عدد ۲۸؛ (۷) J. Uri: *Bibliothecae Bodleanae Codicium manuscript. Orient ... Catalogues*، حصہ ۱، اوکسفرڈ ۱۷۸۷ء، ص ۲۷۷، عدد ۳۱؛ (۸) J. Armer: *Die Persischen Hdschr. der K. Hafund Staatsbibliothek in Munchen*، ۱۸۶۶ء، ص ۸۳، عدد ۲۳۵؛ (۵) *Codices Orient. Bibl. Reg. Hofiniensis*، کوپن ہیگن ۱۸۵۷ء، ۳: ۲۱، عدد ۵۶.

(E. BERTHELS)

⊗ **نظام الدین اولیاؒ**: سلطان المشائخ، محبوب الٰہی، خواجہ نظام الدین دھلوی، ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی میں سلسلہ چشتیہ کے نامور بزرگ، ۲۷ صفر ۶۳۶ھ/۹ اکتوبر ۱۲۳۸ء کو بدایوں میں پیدا ہوے۔ نام سید محمد رکھا گیا۔ ابھی پانچ برس کے تھے کہ ان کے والد خواجہ احمد علی الحسینی وفات پاگئے (۵ ذوالحجہ ۶۴۱ھ)، لیکن ان کی والدہ بی بی زلیخا نے، جو انتہائی عبادت گزار اور باہمت خاتون تھیں، ان کی تعلیم و تربیّت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ قرآن مجید ختم کرنے کے بعد انھوں نے مولانا علاءالدین اصولی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور قدوری جیسی معتبر کتاب ختم کی۔ بارہ برس کی عمر تک انھوں نے لغت، ادب اور فقہ میں قابل قدر دسترس حاصل کر لی تھی۔ سولہ برس کے ہوے تو مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے اپنی والدہ اور ہمشیرہ کے ساتھ دھلی چلے گئے۔ وہ صدر ولایت شمس الملک خواجہ شمس الدین خوارزمی، امام حدیث رضی الدین حسن صاغانیؒ اور دیگر علماے دھلی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرکے علوم شرعی و فقہی میں درجہ کمال تک پہنچے۔ علوم ہیئت و ھندسہ میں دستگاہ حاصل کرنے کے علاوہ انھوں نے علم منطق میں اتنی مہارت حاصل کر لی کہ دوسرے طلبہ انھیں منطقی کہتے تھے۔ وہ بے حد تیز طبع اور فصیح البیان تھے اور بحث مباحثے میں ہمیشہ فائق رہتے۔ قیام دھلی میں حسن اتفاق سے انھیں رہنے کی جگہ شیخ نجیب الدّین متوکلؒ کے ہمسائے میں ملی۔ ان کے ساتھ ملاقاتوں میں اکثر شیخ کے برادر بزرگ بابا فرید الدین گنج شکرؒ [رک باں] کا تذکرہ ہوتا رہتا۔ اس سے ان کے دل میں بابا صاحبؒ کے لیے اتنی محبت و ارادت پیدا ہوگئی، کہ جب انھوں نے بیس برس کی عمر میں علوم ظاہری کی تعلیم سے قدرے فراغت پالی تو علوم باطنی کی تحصیل کے لیے بابا فرید الدین گنج شکرؒ کی خدمت میں اجودھن (پاک پٹن) جا پہنچے اور ۱۵ رجب ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء کو ان کے ہاتھ پر بیعت ہوگئے۔ بابا صاحبؒ نے بیعت کے بعد تعلیم جاری رکھنے پر زور دیا، چنانچہ خواجہ صاحبؒ نے نہ صرف خود بابا صاحبؒ سے عوارف المعارف، ابوشکور السّالمی کی تمہید اور بعض دیگر کتب کا درس لیا، بلکہ تعمیل ارشاد میں عمر بھر حصول علم کا سلسلہ جاری رکھا۔

بابا صاحبؒ کی زندگی میں خواجہ صاحبؒ تین مرتبہ اجودھن میں حاضر ہوے اور ہر بار

متعدد روز قیام رہا۔ تیسرے سفر میں ۱۳ رمضان المبارک ۶۵۹/ ۱۲۶۰ء کو شیخ کامل نے خواجہ صاحبؒ کو خرقۂ خلافت اور ابو شکور السّالمی کی تمہید کے پڑھانے کا "اجازت نامہ" مرحمت فرمایا۔ اس موقع پر بابا صاحبؒ نے انھیں "نظام الملة والدین" کا لقب بھی دیا، جس سے ان کا لقب "نظام الدین" مشہور ہوا۔ علاوہ ازیں انھیں چند قیمتی وصیتیں بھی کیں، جنمیں بطور خاص حفظ قرآن مجید کی تاکید بھی شامل تھی۔ انھیں بعد میں دین و دنیا میں کامیابی کی بشارت دیتے ہوئے دھلی جانے کا حکم دیا۔ بابا صاحبؒ کی وفات کے وقت خواجہ صاحبؒ ان کے پاس موجود نہ تھے، مگر بابا صاحبؒ نے اپنا "جامہ"، مصلّٰی اور "عصا" ان کو دیئے جانے کی وصیت فرمائی۔ یہ گویا بابا صاحبؒ کی جانشینی اور خواجہ صاحب کے خصوصی مقام کی طرف اشارہ تھا.

اپنے مرشد کامل کے حسب فرمان انھوں نے دھلی کو اپنا مستقل مرکز و مسکن بنا لیا۔ دھلی اور اس کے مضافات میں کم و بیش پچاس سال کا یہ زمانہ بڑا پر آشوب تھا۔ یہاں انھوں نے بلبن سے غیاث الدین تغلق تک کا عہد اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ بعض سلاطین وقت نے کسی نہ کسی طرح ان سے تعرّض کرنا چاہا، مگر وہ مستقل مزاجی اور ثابت قدمی سے متوجہ الی اللہ رہے اور خدمت خلق اور اشاعت اسلام کے لیے همہ تن متوجہ اور کوشاں رہے۔ ابتدائی بیس سال انتہائی سختی اور عسرت میں بسرے ہوے۔ شروع شروع میں تقریباً دو سال تک وہ امیر خسرو [رک بآں] کے نانا راوت عرض کے ھاں قیام فرما رہے۔ امیر خسرو اس وقت آٹھ سال کے تھے۔ ایک روز جبکہ امیر خسرو اور ان کے نانا گھر میں موجود نہ تھے، امیر خسرو کے ماموں نے خواجہ صاحبؒ کو گھر سے نکال دیا اور یہ رات انھوں نے ایک چھپردار مسجد میں گذاری۔ اس کے بعد انھوں نے غیاث پور میں مستقل اقامت اختیار کر لی۔ یہ جگہ شہر کے ھنگاموں اور شوروشر سے دور ھونے کے باعث ان کی طبعیت اور مزاج کے عین مطابق تھی، لیکن جب سلطان معزالدین کیقباد (۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء تا ۶۸۹ھ - ۱۲۹۰ء) نے غیاث پور کے قریب "کیلو کھری" کو آباد کیا اور دربار سلطان کی قربت سے لوگوں اور امرا کی آمد و رفت بڑھی تو خواجہ صاحبؒ نے یہ جگہ بھی چھوڑنا چاھی، مگر درویشوں اور عقیدت مندوں کے کہنے پر اپنا ارادہ بدل لیا۔ امرا اور عوام کی بکثرت آمد و رفت سے گو "فتوح" کا سلسلہ تو جاری ھوگیا، مگر خواجہ صاحبؒ کی اپنی زندگی اور معمولات میں کوئی فرق نہ آیا۔ جو کچھ آتا آپ غربا اور درویشوں پر خرچ کر دیتے۔ ان کے لنگر سے صبح و شام ھزاروں لوگوں کو کھانا ملتا تھا، بعض روایات سے پتہ چلتا ھے کہ تین ھزار علما و فضلا اور دو صد قوال مستقل طور پر ان کے ھاں کھانا کھاتے تھے، لیکن وہ خود لگاتار روزے رکھتے اور افطار کے وقت چند لقموں پر کفایت فرماتے۔ ایک موقع پر خود فرمایا چالیس سال سے نہ پیٹ بھر کر کھانا کھایا اور نہ پانی پیا.

خواجہ صاحبؒ نے ھمیشہ شاھی دربار سے کنارہ کشی اختیار کیے رکھی۔ بعض سلاطین نے انھیں اپنے دربار سے وابستہ کرنا چاھا، مگر ناکام رہے۔ جلال الدین خلجی (۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء تا ۶۹۵ھ/ ۱۲۹۵ء) نے خواجہ صاحبؒ کو ایک گاؤں جاگیر میں دینا چاھا، مگر انھوں نے لینے سے صاف انکار کردیا۔ بعد میں سلطان نے خود حاضری دینا چاھی، تو اس کی بھی اجازت نہ دی۔ سلطان علاؤ الدین

خضرخان خواجہ صاحبؒ کا مرید تھا۔ اس مناسبت سے بادشاہ بھی ان کا عقیدت مند تھا، مگر سلطان کی طرف سے حاضری کی مکرر درخواست پہنچنے کے باوجود انھوں نے ملنے سے صاف انکار کردیا اور کہلا بھیجا کہ غائبانہ دعا بڑی مؤثر ہوتی ہے۔ بعد میں سلطان نے ورنگل کی فتح کے لیے ان سے دعا کرائی اور یہ علاقہ فتح ہوگیا۔ سلطان قطب الدین خلجی (۷۱۶/۱۳۱۶ تا ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) نے دھلی میں خواجہ صاحبؒ کا زور توڑنے کے لیے ملتان سے شیخ رکن الدین سہروردی کو بلوا بھیجا، مگر ان دونوں بزرگوں میں بڑے مخلصانہ تعلقات قائم ہوگئے۔ بعد ازاں سلطان نے اپنی نو تعمیر کردہ جامع مسجد میں تمام علما و مشائخ کو نماز پڑھنے کا حکم دیا، مگر خواجہ صاحبؒ نے اس سے بھی پہلو تہی کی۔ تنگ آ کر اس نے ہر چاند رات کو تمام علما و مشائخ کو دربار شاھی میں حاضر ہونے کا حکم صادر کر دیا۔ خواجہ صاحب نے اس مجلس میں خود شرکت کرنے کے بجائے اپنے خادم اقبال خان کو بھیج دیتے، اس پر بادشاہ نے انھیں بزور لانے کا ارادہ ظاہر کیا، مگر اگلی چاند رات تک بادشاہ اپنے غلام خسرو خان کے ھاتھ مارا گیا۔ اس طرح غیاث الدین تغلق (۷۲۰/۱۳۲۰ تا ۷۲۵ھ/۱۳۲۴ء) بھی خواجہ صاحب کی مقبولیت کے بنا پر ان سے عداوت رکھتا تھا۔ اس نے علما کے اصرار پر مسئلہ سماع کے سلسلے میں قلعہ تغلق آباد میں ایک مجلس مناظرہ میں ان کو مدعو کیا۔ خواجہ صاحبؒ نے قرآن و سنۃ سے "سماع" کے حق میں بڑے مسکت دلائل پیش کیے، مگر اس کے ساتھ ھی سماع کے سلسلے میں وہ کڑی شرائط بھی بیان کیں، جو ھمیشہ ان کے ھاں ملحوظ رھتی تھیں، خصوصاً خواجہ صاحبؒ نے سماع بالزامیر (آلات موسیقی) کو ناجائز قرا

دیا۔ بعد ازاں اسی بادشاہ نے بنگال سے واپس آتے ہوئے یہ حکم بھیجا کہ خواجہ صاحب اس کے دھلی پہنچنے سے پہلے شہر چھوڑ جائیں، مگر ھوا یہ کہ خود بادشاہ تغلق آباد کا محل گرنے سے دنیا چھوڑ گیا۔

غیاث پور میں خواجہ صاحبؒ جمنا کے کنارے پھوس کے چھپر میں رہا کرتے تھے۔ کچھ عرصے کے بعد مخلص مریدین نے اجازت لیکر سہ منزلہ عمارت تعمیر کرا دی، جو اب بھی مقبرہ ھمایوں کے شمال میں موجود ہے۔ اس کی پہلی منزل میں خلفا رہتے تھے، دوسری منزل خواجہ صاحب کی مجلس کے لیے مخصوص تھی اور تیسری منزل پر خواجہ صاحب کی رھائش تھی۔ ایک کمرہ جامع مسجد کیلو کھڑی کے پہلو میں بھی تھا، جہاں وہ جمعہ کی رات کو قیام فرمایا کرتے تھے۔

خواجہ صاحب کا وصال بروز جمعہ ۱۸ ربیع الثانی ۷۲۵ھ/۲ اپریل ۱۳۲۵ء کی صبح کو ھوا۔ وہ سات ماہ تک "حبس بول" کی بیماری میں صاحبِ فراش رہے۔ چالیس دن پہلے سے کھانا پینا بند ھو گیا تھا اور مکمل استغراق و انہماک کی کیفیت طاری تھی۔ وصال سے قبل خادم کو حکم دیا کہ گھر میں جو کچھ ہے فقرا میں بانٹ دو، چنانچہ اس کی تعمیل کر دی گئی اور وصیت کے مطابق جنگل ھی میں مدفون ہوئے۔ نماز جنازہ شیخ رکن الدّین نبیرہ شیخ بہاؤ الدّین زکریا ملتانی نے پڑھائی۔ سلطان محمد تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۴ تا ۷۵۲/۱۳۵۱ء) نے قبر مبارک پر ایک عالیشان گبند بنا دیا (تاریخ فرشتہ، ۲ : ۳۹۸؛ سیرالاولیا، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷).

خواجہ نظام الدین دھلویؒ نہایت اونچے درجے کے اولیا میں کاملوں سے تھے۔ انھوں نے یہ

مرتبہ عبادت و ریاضت سے حاصل کیا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ایام جوانی میں تیس سال تک مسلسل مجاہدہ و ریاضت کرتے رہے۔ آخری عمر میں مجاہدہ اور بھی زیادہ کردیا تھا۔ عمر کے ہر حصے میں مسلسل روزے رکھنا اور کم خوراک و کم آرام (قلت طعام و قلّت منام) ان کا معمول رہا۔ افطاری اور سحری میں بہت معمولی خوراک کھاتے۔ نماز عشا کے بعد یاد الٰہی میں مصروف رہتے اس سے فراغت ہوتی تو امیر خسرو سے لیٹے لیٹے دن بھر کے واقعات اور موزوں اشعار سنتے - پھر تھوڑے سے آرام کے بعد ”نوافل شب“ میں مشغول ہو جاتے اور یہ سلسلہ سحری تک جاری رہتا۔ عاشقانہ و عارفانہ اشعار سنتے ہی ان پر رقت طاری ہو جاتی تھی، وہ ایسے سماع کے قائل تھے، جس میں مزامیر کا استعمال بالکل نہ ہو۔ طبعیت پر عشق و سرمستی کا غلبہ تھا، اسی بنا پر زبان میں بلا کی تاثیر تھی.

خواجہ صاحب کے ملفوظات حسب ذیل مجموعوں میں مدوّن ملتے ہیں: (۱) راحت القلوب، مشتملبراقوال بابا فرید الدینؒ: یہ خواجہ صاحبؒ کی طرف منسوب ہے، مگر یہ نسبت مشکوک ہے؛ (۲) فوائد الفواد، مصنفہ علاؤ الدین سجزی (م۷۳۴ھ/۱۳۳۴ء) : یہ فارسی کتاب بے حد مقبول و متداول ہے اور امیر خسرو اس کی تصنیفی نسبت پر رشک کیا کرتے تھے۔ اس کی زبان سادہ اور عام فہم ہے۔ یہ ملفوظات پانچ جلدوں میں ۳ شعبان ۷۰۷ سے ۱۹ شعبان ۷۲۲ھ تک کی دو سو سے زائد مجالس پر مشتمل ہیں۔ ان کا اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے؛ (۳) افضل الفواد، مصنفہ امیرخسرو دہلوی: پہلا حصہ ۲۴ ذوالحجہ ۷۱۳ھ سے ۵ ذوالقعدہ ۷۱۵ھ تک اور دوسرا حصہ موسوم بہ راحت المُحِبّین رجب ۷۱۹ھ سے شروع ہو کر ۵ محرم ۷۲۱ھ پر منتہی ہوتا ہے؛ (۴) سیرالاولیاء مصنفہ سید محمد مبارک علوی کرمانی (تصنیف ۸۰۰ء) : اس میں بنیادی طور پر خواجہ صاحبؒ اور حضرات چشتؒ کے حالات ہیں، مگر اس میں معتدبہ ملفوظات و اقوال بھی موجود ہیں؛ (۵) خیر المجالس، مصنفہ حمید قلندر (تصنیف ۷۵۵ تا ۷۵۶ھ) : اس میں بھی خواجہ صاحبؒ کی زندگی اور ان کے ملفوظات کی خاصی تعداد موجود ہے۔ سیرالاولیا میں ملفوظات کے حسب ذیل مجموعوں کا ذکر بھی ملتا ہے، جو اب ناپید ہیں: انوار المجالس، تحفۃ الابرار و کرامۃ الاخبار، درر نظامیہ، از علی بن محمود جاندار؛ مجموع الفواد، مؤلفہ مولانا عبدالعزیز.

خواجہ صاحبؒ نے تمام عمر شادی نہیں کی، اس لیے اپنے پیچھے کوئی صلبی اولاد نہیں چھوڑی، مگر انھوں نے اپنے تربیت یافتگان اور مستفیدین کی صورت میں علما و صلحا کی ایک ایسی جماعت تیار کی جس کا فیض ہمیشہ جاری رہے گا۔ مستفیدین میں ان کے دو خواہرزادے مولانا قاسم (مصنف لطائف التفسیر) اور مولانا عبدالعزیز (مصنف مجموع الفواد)، خادم اور مصلّٰی بردار خواجہ ابو بکرؒ اور خواہرزادے کے بیٹے خواجہ رفیع الدین ہارونؒ (جو متولی بنے) کے علاوہ امیرخسروؒ [رکّ باں]، مولانا برہان الدین غریبؒ، شیخ یعقوبؒ، مولانا جمال الدین خوارزمیؒ، مولانا شمس الدین یحییٰؒ اور شیخ نصیرالدین چراغ دہلیؒ (جانشین) جیسے اکابر اولیا شامل تھے۔ ان میں سے اکثر لوگ بڑے اونچے مرتبے کے عالم و فاضل بھی تھے۔ ان کی بدولت علمی اور روحانی فیضان کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ آج بھی جاری ہے.

ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی بنیاد خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ نے رکھی، مگر اس کی اصل شہرت و قبولیت کا سہرا خواجہ نظام الدین

دھلویؒ کے سر ھے۔ ان کے پیر و مرشد بابا فرید الدینؒ نے انھیں "جامۂ خلافت" دیتے ھوے فرمایا تھا کہ "برو ملک ھند بگیر" اور فی الواقع ان کا سلسلہ پورے ھندوستان میں پھیلا۔ انھوں نے اپنے کثیرالتعداد خلفا کو ملک کے مختلف علاقوں میں مامور کیا، مثلاً شیخ سراج الدین المعروف بہ اخی سراجؒ (آئینۂ ھند) کو بنگال میں بھیجا، جنھوں نے لکھنوتی میں جا کر پہلی چشتی خانقاہ اور عظیم الشان کتاب خانہ قائم کیا؛ مولانا برھان الدین غریبؒ کو دکن میں تعینات کیا، جنھوں نے دیوگیر میں عظیم الشان خانقاہ قائم کی؛ شیخ یعقوبؒ کو گجرات کا علاقہ سونپا اور بعد ازاں وھاں تین مزید خلفا شیخ حسام الدین ملتانیؒ، شیخ سعید حسینؒ اور شیخ بارک اللہؒ بھی پہنچے۔ اس طرح شیخ وجیہ الدین یوسفؒ، شیخ کمال الدینؒ اور مولانا مغیث الدینؒ کو مالوہ اور اس کے نواح میں روانہ کیا۔ خواجہ صاحبؒ کی ان کوششوں کے طفیل ملک کے طول و عرض میں نہ صرف اسلام کی نشر و اشاعت کا زبردست کام انجام پایا بلکہ مسلم حکمرانوں کو ان علاقوں میں اپنی سیاسی کامیابی کے لیے بھی ھمیشہ ان بزرگوں کی حمایت و سرپرستی حاصل رھی۔ ھندوستان میں اسلام اور تصوف کی اشاعت میں خواجہ صاحب کو مرکزی حیثیت حاصل ھے، جس کے پیش نظر بعض محققین نے انھیں ھندوستان کا سب سے بڑا مسلمان بزرگ قرار دیا ھے.

جہاں تک محبوب الٰہیؒ کی تعلیمات کا تعلق ھے ان سے آگاہ ھونے کے لیے ان کے ملفوظات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ھے، جن کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ھے۔ یہ ایک حقیقت ھے کہ وہ ایک روحانی معالج، ایک ھادی طریقت اور سالک حقیقت کی حیثیت سے نہایت بلند مقام پر فائز

تھے۔ بعض مآخذ سے پتا چلتا ھے کہ وہ ابن عربی کی فصوص الحکم کو زیر مطالعہ رکھتے تھے، لیکن ان کے ملفوظات میں اس کے مطالب کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ معلوم ھوتا ھے کہ انھوں نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشھود کے مسئلے کے علاوہ منصور حلاج کے نظریۂ اناالحق کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ان کا تصور توحید لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ (۴۲ [الشوریٰ]: ۱۱) کے مطابق تھا، جس کا مطلب یہ ھے کہ جذب و مستی اور سکر کے بجاے انھوں نے اپنے لیے صحو کا راستہ متعین کیا تھا، جس میں سالک عقل و شرع پر استقامت اختیار کر کے آگے بڑھتا ھے۔ ان اقوال سے ان کی علمی اور فکری گہرائی کا اندازہ ھوتا ھے۔ انھوں نے اپنی خانقاہ میں علم ظاھری کی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا، جس سے واضح ھوتا ھے کہ ان کے نزدیک ایک صوفی کے لیے عالم ھونا ضروری تھا۔ وہ علوم متداولہ کو، جو فہم شریعت میں کام آتے ھیں، ضد تصوف نہیں، بلکہ مقدمات تصوف اور مبادی طریقت سمجھتے تھے۔ سلطان غیاث الدین تغلق کے دربار میں سماع سے متعلق مجلس مناظرہ سے ان کی حدیث وفقہ پر گہری نظر کا پتا چلتا ھے۔ ان کے تمام معاصرین علما و سلاطین اور عوام و خواص ان کی فضیلت اور حکمت و دانش سے متأثر تھے۔ خواجہ صاحب نے جہاں معاملات میں عقل و تدبیر کی اھمیت پر زور دیا، وھاں خلق خدا کے ساتھ شفقت و مروّت اور بذل و ایثار کا درس بھی دیا۔ دنیا اور ترک دنیا کے سلسلے میں ان کی روش اعتدال پر مبنی تھی۔ ان کا قول تھا: "ترک دنیا کے معنی یہ نہیں کہ اپنا لباس اتار دیا جائے اور انسان لنگوٹ باندھ کر بیٹھ جائے۔ ترک دنیا کے معنی یہ ھیں کہ انسان لباس پہنے اور کھانا بھی کھائے۔ البتہ جو کچھ

کماتا رہے خرچ کرتا رہے، جوڑ جوڑ کر نہ رکھے اور دل کو کسی چیز میں نہ اٹکائے"۔ قرآن مجید کا وہ خصوصی ذوق رکھتے تھے اور مریدین کو ہمیشہ حفظ قرآن اور اشتغال بالقرآن کی تاکید فرماتے تھے۔ ان کے ہاں شریعت کی پابندی اور اتباع سنت کا خصوصی اہتمام تھا۔ حصول فیض کی خاطر وہ صحبت شیخ کو لازم قرار دیتے تھے۔ تزکیۂ نفس کے لیے چار چیزیں ضروری سمجھتے تھے: قلت الطعام، قلت الکلام، قلت المنام اور قلت الصحبة مع الانام۔ اسی طرح ان کے نزدیک سالک کے لیے چھے چیزیں لازمی تھیں: خلوت، دوام وضو، صائم الدھر رہنا، سکوت دائم، شیخ کے ساتھ قلب کا ربط دوام اور حق تعالیٰ کے سوا تمام خیالات اور خواہشات کو مٹا ڈالنا۔

مآخذ: (۱) تاریخ فرشتہ، ۲ حصے، مطبوعہ نولکشور، بالخصوص ۲: ۳۹۱ تا ۳۹۸؛ (۲) بشیرالدین احمد: واقعات دارالحکومت دہلی، مطبوعہ آگرہ، ۲: ۲۹۷ تا ۲۹۸؛ (۳) ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۹۶۲ء، ص ۳۴۱ تا ۳۴۶؛ (۴) محمد غوث شطاری: گلزار ابرار (اردو ترجمہ)، لاہور ۱۳۹۵ھ، ص ۱۸۵؛ (۵) عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار (اردو ترجمہ)، مطبوعہ کراچی، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵، ۱۳۴؛ (۶) حمید شاعر قلندر: خیر المجالس (اردو ترجمہ)، مطبوعہ کراچی، ص ۶۲، ۶۳؛ (۷) امیر حسن عطا سجزی: فوائد الفواد، اردو ترجمہ، مطبوعۂ لاہور، ص ۵، ۱۰، ۱۹۵، ۲۰۰؛ (۸) محمد اکرام: آب کوثر، لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۲۲۳؛ (۹) امیر خسرو: افضل الفواد، مطبوعہ دہلی، ص ۲؛ (۱۰) محمد مبارک: سیرالاولیاء (اردو ترجمہ)، مطبوعۂ لاہور، ص ۸۹ تا ۱۳۳؛ (۱۱) دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء (اردو ترجمہ)، کراچی ۱۹۶۸ء؛ (۱۲) ہشت بہشت (اردو ترجمہ، ملفوظات خواجگان چشت)، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) سفر نامہ (اردو ترجمہ)، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۱۴) اقبال الدین احمد: تذکرہ خواجہ گیسو دراز، کراچی ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، حصہ سوم (تصوف و ملفوظات)، کراچی ۱۹۷۶ء؛ (۱۶) ضامن نظامی: تاریخ نظامی، مطبوعہ دہلی؛ (۱۷) آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، آگرہ ۱۹۱۰ء، دفتر اول، ص ۱۸۲؛ (۱۸) عبدالرحمٰن جامی: نفحات الانس، کانپور ۱۸۹۳ء؛ (۱۹) عبدالماجد دریا بادی: تصوف اسلام، اعظم گڑھ ۱۹۲۹ء؛ (۲۰) محمد حبیب: حضرت نظام الدین اولیاء، دہلی ۱۹۷۲ء، ص ۷ تا ۱۱؛ (۲۱) نثار احمد فاروقی: چشتی تعلیمات، دہلی ۱۹۸۱ء؛ (۲۲) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، مطبوعہ دہلی، ص ۱۹۷؛ (۲۳) وہی مصنف: شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) وہی مصنف: *Shaikh Farid-ud-Din Ganj i-Shakar*، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۲۵) وہی مصنف: *Policies and Society during the early Medieval Period*، دہلی ۱۹۷۴ء؛ (۲۶) وحید مرزا: *Amir Khusraw*، کلکتہ ۱۹۳۵ء، ص ۱۷، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۷؛ (۲۷) محمد حسین: *Tughluk Dynasty*، کلکتہ ۱۹۶۳ء، ص ۷۹؛ (۲۸) محمد حبیب: *Amir Khusraw*، بمبئی ۱۹۲۶ء؛ (۲۹) وہی مصنف، در *Islamic Culture*، بابت اپریل ۱۹۴۶ء؛ (۳۰) اینا میری شمل: *Mystical Dimensions of Islam*، ۱۹۷۶ء۔

(عبدالغنی)

⊗ **نظام الدین سہالوی**: مُلّا، بانی درس نظامیہ، متبحر عالم دین، فقیہ، فلسفی، شارح اور ایک ممتاز مدرس، ۱۰۸۸-۱۰۸۹ھ/۱۶۷۷-۱۶۷۸ء میں، موجودہ اتر پردیش (بھارت) کے ایک قصبہ، سہالی میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق وہاں کے مشہور انصاری خاندان سے تھا اور ان کے جد امجد ہرات کے مشہور بزرگ شیخ عبداللہ

نے سہالی میں سلسلۂ درس و تدریس کا آغاز کیا ، جن کے پڑپوتے شیخ حافظ کے زہد و علم سے متاثر ہو کر شہنشاہ اکبر نے ان کے لیے اس علاقے میں معقول جاگیر دینے کا فرمان جاری کیا اور اس کی بدولت شیخ حافظ اور ان کی اولاد نے باطمینان فرائض درس ادا کیے اور اپنے طلبہ کے قیام و طعام کی بھی کفالت کی ۔

ملا نظام الدین نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ملا قطب الدین شہید سے حاصل کی ۔ ۱۱۰۳ھ/ ۱۶۹۱ء میں ملا قطب الدین کو سہالی کے شیخ زادوں نے شہید کرکے ان کے مکان کو مال و اسباب اور کتاب خانے سمیت نذر آتش کر دیا اور ان کے چاروں بیٹے لکھنؤ چلے گئے ۔ اورنگ زیب عالمگیر نے اس خاندان کی علمی خدمات کا پاس کرتے ہوے ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳ء کے فرمان کے ذریعے لکھنؤ کی ایک مشہور کوٹھی فرنگی محل انھیں عطا کر دی ۔ ملا نظام الدین اس وقت بمشکل ہوش سنبھالنے پائے تھے ۔ وہ تحصیل علم کے لیے پورب کے قصبات میں چلے آئے ۔ دیوا میں مولانا عبدالسلام، جائس میں ملا علی قلی، بنارس میں امان اللہ بن نور اللہ اور بالآخر لکھنؤ میں شیخ غلام نقشبند کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا اور چوبیس برس کی عمر میں سند فضیلت پائی ۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے والد کی مسند سنبھالی اور جلد ہی ان کا نام شہرت کی بلندیوں پر پہنچ گیا ۔ فرنگی محل علم و فن کا معدن بن گیا ، جہاں سے آج تک علمی سلسلہ منقطع نہیں ہوا ۔ کچھ عرصہ بعد انھوں نے تربیت باطنی کی ضرورت محسوس کی، چنانچہ تقریباً چالیس سال کی عمر میں شاہ عبدالرزاق بانسوی (م ۱۱۳۶ھ/۱۷۲۳ء) سے سلسلۂ قادریہ میں بیعت کی اور روحانی فیوض حاصل

ایک مستقل کتاب مناقب رزاقیہ بھی تالیف کی تھی ۔

ملا نظام الدین کی طبیعت پر تبحر علمی کے باوجود بے نفسی اور تواضع کا غلبہ تھا، چنانچہ انھوں نے کبھی کسی سے مجادلہ یا مناظرہ نہ کیا ۔ اقوال قدما پر ان کی نگاہ بڑی وسیع تھی ۔ صاحب مآثر الکرام، غلام علی آزاد کا بیان ہے کہ "۹ ذوالحجہ ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۵ء کو ان کی ملاقات کے لیے پہنچا تو ان کو ثقہ عالم پایا اور چہرے پر تقدس کے نشانات دیکھے" ۔ وہ ایک عارف کامل اور صاحب وجد و حال بھی تھے، چنانچہ خلق کثیر نے ان کے ہاتھوں پر بیعت کی ۔ ان کی زندگی کا بیشتر حصہ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں صرف ہوا اور ان کی نیک تربیت سے علما و فضلا کی بڑی جماعت تیار ہوئی ۔ ان کی بیشتر تالیفات علوم حکمیہ اور اصول فقہ پر ہیں اور ان میں سے اکثر حواشی پر مشتمل ہیں ، جن میں متقدمین کی علم کلام اور اصول فقہ وغیرہ پر مستند اور متداول تصانیف کے دقیق مسائل کی عام فہم انداز میں تشریح و توضیح کی گئی ہے ۔ اس سلسلے میں شرح الرسالۃ المبارزیہ فی عقائد، شرح مسلم الثبوت، شرح منار ، شرح تحریر الاصول ، حاشیہ علی شرح العقائد ، حاشیہ علی الحاشیۃ القدیمہ، حاشیہ علی الصدرا، حاشیہ علی الشمس البازغۃ وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے ۔ ان کے مخطوطات بانکی پور، رام پور، علی گڑھ، حیدر آباد دکن اور انڈیا آفس کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں ۔ انھوں نے ۷۵ برس کی عمر میں وفات پائی (چہار شنبہ ۹ جمادی الاولی ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء) ۔ "مَلَک بود بہ یک حرکت مَلَک شد" سے سنہ وفات برآمد ہوتا ہے ۔ ان کے اخلاف میں سب سے زیادہ شہرت ملا عبدالعلی بحر العلوم

ملا نظام الدین علمائے متأخرین میں بلند پایہ مقام رکھتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے خود اسلامی علوم و فنون میں مہارت تامہ حاصل کرکے ان کی بہترین کتب کو باہم مربوط اور منظم صورت میں اس طرح مرتب کیا جس سے عربی علوم کا ایک جامع اور ہمہ گیر نصاب تشکیل ہوا، جو آج بھی ان کی نسبت سے "درس نظامی" کہلاتا اور تھوڑی بہت تبدیلیوں کے ساتھ مدارس عربیہ میں رائج ہے۔ اس نصاب میں ملّا صاحب نے پہلی بار ہندوستانی علما کی کتابوں کو شامل کیا، علاوہ ازیں انھوں نے اختصار کے اصول کو بڑی شدت کے ساتھ ملحوظ رکھا۔ ہر فن پر ایک سے زیادہ کتابیں رکھیں اور وہ بھی مختصر؛ پھر بعض کتابوں کے کچھ حصے شامل درس کیے۔ یہ طریقہ جدید نظریۂ تعلیم کے عین مطابق ہے۔ ملّا صاحب نے ہر فن کی مشکل ترین کتاب کو تدریس کے لیے منتخب کیا تاکہ طلبا میں گہرے غور و فکر اور عمیق مطالعے کا ذوق نشو و نما پائے۔ اسی طرح ان میں فکری توازن پیدا کرنے اور کسی مخصوص مسلکی تعصب سے بچانے کے لیے منقولات کے ساتھ معقولات کی تعلیم پر بھی زور دیا۔ اس اہتمام سے جو نصاب تعلیم تیار ہوا وہ گیارہ اہم علوم و فنون پر مشتمل تھا، جس میں حسب ذیل ترتیب سے کتابیں تجویز پائیں :

۱- علم الصّرف : (۱) سراج الدین اودھی [؟] : میزان الصرف؛ (۲) حمید الدین احمد کاکوری : منشعب؛ (۳) پنج گنج؛ (۴) مفتی عنایت احمد کاکوری : علم الصیغۃ؛ (۵) سید علی اکبر انصاری : فصول اکبری؛ (۶) ابن حاجب : شافیہ .

۲- علم النحو : (۱) شریف الجرجانی : نحو میر؛ (۲) عبدالقاهر الجرجانی : نظم مائۃ عامل، مع شرح؛ (۳) ابو حیّان الاندلسی : ہدایۃ النحو؛ (۴) ابن الحاجب : کافیہ؛ (۵) جامی : الفوائد الضیائیہ (شرح کافیہ) .

۳- منطق : (۱) شریف الجرجانی : صغری، کبری؛ (۲) الابہری : مختصر ایسا غوجی؛ (۳) التفتازانی : تہذیب المنطق و الکلام؛ (۴) عبد اللہ یزدی : شرح تہذیب؛ (۵) قطب الدین رازی : قطبی (شرح الرسالۃ الشمسیہ)؛ (۶) شریف الجرجانی : میر قطبی؛ (۷) محب اللہ بہاری : سلّم العلوم .

۴- حکمت و فلسفہ : (۱) قاضی میر حسن میبذی : میبذی (شرح ہدایۃ الحکمۃ، از الابہری)؛ (۲) ملا صدرا : شرح ہدایۃ الحکمۃ؛ (۳) محمود جونپوری : شمس بازغہ .

۵- ریاضی (ہیئت و ہندسہ) : (۱) العاملی : خلاصۃ الحساب و الہندسۃ؛ (۲) الطوسی : اصول الہندسۃ الاقلیدس (مقالہ ادبی)؛ (۳) وہی مصنف : تشریح الافلاک؛ (۴) رسالۃ قوشجیہ؛ (۵) موسی رومی : شرح چغمینی، باب اول .

۶- علم بلاغت : (۱) التفتازانی : مختصر المعانی؛ (۲) وہی مصنف : مطوّل (تا ما انا قُلتُ).

۷- فقہ : (۱) عبیداللہ بن مسعود : شرح وقایہ؛ (۲) المرغینانی : ہدایۃ (کامل) .

۸- علم اصول فقہ : (۱) ملا جیون : نورالانوار؛ (۲) عبید اللہ بن مسعود : التوضیح فی حل غوامض التنقیح؛ (۳) التفتازانی : التلویح؛ (۴) محب اللہ بہاری : مسلّم الثبوت (مبادی کلامیہ) .

۹- علم کلام : (۱) النسفی : العقائد النسفیہ (مع شرح التفتازانی)؛ (۲) الدوانی : شرح العقائد العضدیہ .

تفسیر قرآن : (۱)

سید سلیمان اور دیگر علما کے مضامین، در معارف، اعظم گڑھ، ج ۳/۵۷، ۳/۶۸، ۳/۹۳ و ۳/۹۵ تا ۶؛ (۲۷) برگ گل، کراچی، تعلیمی پالیسی نمبر، ۱۹۷۵ء؛ (۲۸) علوم قدیم و جدیدہ پر حواشی از سید محمد یوسف بنوری، در بینات، کراچی، نومبر ۱۹۷۲ء، مارچ ۱۹۷۳ء؛ (۲۹) سید محمود بنوری: علماے امت کی خدمت میں درد مندانه گزارش، در مجله مذکور، اپریل ۱۹۷۸ء؛ (۳۰) محمد تقی عثمانی: دینی مدارس اور جدید علوم، در البلاغ، کراچی، جولائی ۱۹۷۸ء.

(محمود الحسن عارف)

⊗ **نظام الدّین شامی** (یا محض نظام)، تیموری عہد کا ایک مؤرخ - ھمیں اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ھیں - اس کی نسبت شامی یا شنبی (شنب غازانی) غالباً شنب غازان پر مبنی ھے، جو تبریز کے مضافات میں ایک مقام کا نام ھے - اس نے بقول خود تیمور سے پہلے پہل ۷۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں ملاقات کی تھی، جبکہ اس فاتح نے بغداد پر حملہ کیا تھا اور نظام الدین ان دنوں وھیں مقیم تھا - تیمور کے ساتھ اس کی دوسری ملاقات ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں حلب میں ھوئی، جبکہ تیمور نے حلب فتح کیا - اس جگہ اسے دوسری بار تیمور کی خدمت میں پیش کیا گیا - تیمور نے ۸۰۴ھ/۱۴۰۱ء میں غالباً اس بنا پر اسے اپنے پاس بلا لیا کہ وہ ایک ماھر انشا پرداز تھا اور اسے اپنی فتوحات کی ایسی تاریخ لکھنے کا حکم دیا جس کا طرز بیان سادہ ھو اور جو پڑھنے والوں کے ذھن میں آسانی سے آ سکے - اس کے بعد وہ غالباً تیمور کے پاس ھی رھا - بعد کی مہمات میں وہ اس کے ساتھ ھی تھا - اس کی تصنیف کے بعض مندرجات سے ظاھر ھوتا ھے کہ محرم الحرام ۸۰۶ھ/اگست ۱۴۰۳ء میں وہ برتسی کے گرجستانی قلعے کے محاصرے کے وقت موجود تھا اور یہ که تھوڑا عرصه بعد اس نے ۲۱ اپریل ۱۴۰۴ء کو ارّان میں شہر بیلقان کی تکمیل کے موقع پر دو بیت نظم کیے، جن میں اس کے بسانے کی تاریخ "ھشصد و شش سال و کسری از ھجرت" دی ھے - اس نے یکم شوّال ۸۰۶ھ/۱۴ اپریل ۱۴۰۴ء کو جای بلا رود میں تیمور کی موجودگی میں عید کا خطبه پڑھا - فاتح مذکور غالباً جن دنوں سمرقند کو لوٹ جانے کی تیاریاں کر رھا تھا مولانا نظام الدین شامی نے اپنی تصنیف اس کی خدمت میں پیش کی، جو اس کے اپنے بیان کے مطابق ایسے انداز میں لکھی گئی تھی جسے عام لوگ آسانی کے ساتھ سمجھ سکتے تھے اور ارباب علم عیب نہ نکال سکتے تھے، یعنی اس کی عبارت "عام فہم خواص پسند" تھی - اس کے ساتھ ھی اس نے اپنے وطن (غالباً تبریز) جانے کے لیے اجازت چاھی - یه بات صحیح طور پر معلوم نہیں که اس کی موت کب واقع ھوئی، لیکن حافظ ابرو کی ایک تحریر ظاھر کرتی ھے که ۸۱۴ھ/۱۴۱۱-۱۴۱۲ء میں وہ بقید حیات نه تھا.

اس کی تصنیف، جسے غالباً خود تیمور نے ظفر نامه کا نام دیا، بعض پرانے مآخذ پر مبنی ھے، جو فارسی اور ترکی میں لکھے گئے تھے [یه مواد منشیوں اور ملازموں نے جو سفر و حضر میں وقائع نویسی کرتے تھے، جمع کیا تھا، مگر وہ غیر مرتب تھا (ظفر نامه شامی، ۱ : ۱۰ ببعد)].

ان مآخذ میں سے صرف ایک ھم تک پہنچا ھے، یعنی غیاث الدین علی جمال الاسلام: کتاب روزنامـه غزوات ھندوستان، به تصحیح و طبع L.A. Zimin، پٹروگراڈ ۱۹۱۵ء - [روزنامه غزوات کا ایک عمده مخطوطه کتاب خانه دانش گاہ پنجاب میں ھے (روٹو نمبر ۱۴۰)] - نظام الدین نے اس کے بیانات کو تقریباً لفظ به لفظ اپنی تالیف میں لے لیا

ہے ۔ اس بنا پر خیال کیا جا سکتا ہے کہ اس نے بعض دوسرے ماخذ بھی، جن کا حال ہمیں معلوم نہیں، اسی طریق سے استعمال کیے ہوں گے ۔

نظام الدین شامی کا ظفر نامہ دو نظرثانی شدہ نسخوں کی صورت میں محفوظ ہے ۔ ایک وہ نسخہ ہے جو خود تیمور کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا اور دوسرا تیمور کے حکم سے اس کے پوتے عمر بہادر کے لیے تیار کیا گیا، جسے تیمور نے سمر قند روانہ ہونے سے پہلے اپنی سلطنت کی مغربی اقالیم کا والی مقرر کر دیا تھا ۔ اس دوسرے نسخے میں دو مزید اجزا شامل ہیں اور ان میں معمولی سا تفاوت اور انداز بیان کی کچھ تبدیلیاں بھی ہیں، ایک دیباچے میں ہے اور ایک کتاب کے آخر میں، جس میں اس نسخے کی تیاری کا حال بیان کیا گیا ہے اور اس شہزادے کی تعریف کی گئی ہے، جس کے لیے وہ نسخہ تیار کیا گیا تھا ۔ نظام الدین نے اس مقام پر یہ ارادہ بھی ظاہر کیا ہے کہ امیر مذکور کی زندگی اور اس کے کارناموں پر خاص کتاب لکھوں گا، لیکن معلوم نہیں کہ یہ کتاب لکھی گئی تھی یا نہیں ۔

نظام الدین شامی کا ظفر نامہ ان بیانات و احوال کا ماخذ ہے جو تیموری عہد کی تاریخ کے بارے میں بعد میں لکھے گئے، مثلاً شرف الدین علی یزدی نے اس ظفر نامہ کو اپنے ظفر نامہ کی اساس بنایا اور اس کے بیانات کو بعض دوسرے بیانات سے، جو دیگر ماخذ سے حاصل کیے گئے تھے، مکمل کیا ۔ مزید براں اس ظفر نامہ کو حافظ ابرو نے اپنے مجموعے میں شامل کیا اور اس کے متن کو بعض تفصیلات سے مکمل کرنے کے بعد دوبارہ اپنی عالمی تاریخ مجمع التواریخ کے ربع چہارم میں استعمال کیا، جس کا عنوان زبدۃ التواریخ بایسنغری

عبدالرزاق سمر قندی کی مطلع سعدین [جسے محمد شفیع لاہوری نے مرتب کر کے طبع کرا دیا ہے] کا جزو غالب ہے ۔ مزید براں بعد کی تصانیف، مثلاً میر خواند، خواند امیر، ہاتفی وغیرہ کی تالیفات شرف الدین اور حافظ ابرو یا عبدالرزاق سمر قندی پر مبنی ہیں ۔

بعد کی ان تصانیف، خصوصاً شرف الدین کے ظفر نامہ نے جو اپنے مرصع انداز بیان کے باعث بہت مقبول ہوا اور ہاتفی کی رزمیہ مثنوی نے نظام الدین کی تالیف، نیز حافظ ابرو کی تالیف کو ماند کر دیا ۔ یہی وجہ ہے کہ نظام شامی کا ظفر نامہ صرف چند ایک مخطوطات کی صورت میں پایا جاتا ہے ۔ پہلا نسخہ ایک الگ کتاب کی شکل میں (استانبول میں) ہے ۔ اس کے علاوہ مجموعہ حافظ ابرو کے ایک حصے کے طور پر تین مخطوطوں کی شکل میں ہے، جو ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں (استانبول و پیرس) ۔ دوسرا نسخہ صرف ایک ناقص مخطوطے کی شکل میں لنڈن کے برٹش میوزیم میں ہے ۔

ظفر نامہ کا ایک تنقیدی نسخہ F. Tauer نے طبع کیا (تاریخ فتوحات امیر تیمور گورگان معروف به ظفر نامہ تالیف نظام الدین شامی با اصلاحات و اضافاتے که در کتاب زبدۃ التواریخ بایسنغری از مصنفات عبداللہ بن لطف اللہ بن عبدالرشید المدعو بحافظ ابرو یافته شود، پراگ جلد اول، ۱۹۳۷ء، ج ۲ ۱۹۵۶ء) ۔

ایک ترکی ترجمہ از نجاتی لوگل Necati Lugal ۱۹۴۱ء میں انقرہ میں چھپا (T.T.K. Yayinlare II Seri - No. 2) ۔

چونکہ نظام الدین شامی نے تیمور کی زندگی کے آخری دور اور اس کی وفات کے حالات قلم بند

لکھے گئے ۔ ایک ذیل تاج السلمانی نے لکھا ، جو ۸۱۳ھ تک کے حالات پر مشتمل ہے (جرمن زبان میں آزاد ترجمہ از K.H. Roemer) ۔ دوسرا ذیل حافظ ابرو کا ہے جس میں تیمور کی وفات تک کے حالات درج ہیں (F. Tauer : *Continuation du Zafar Nama de Nizam-ud-Din Šami par Hafiz-i-Abru, editeed' apres les Manuscripts de Stamboul. Ar. Or VI (1934)*.

مآخذ : (۱) E.G. Browne : *A History of Persian Literature under Tatar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۱۸۳، ۳۶۱، ۳۶۲ ؛ (۲) S. A. Storey : *Persian Literature*، ۲ : ۲۷۸، ۲۹۰ ؛ (۳) Ch. Rieu : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، ۱ : ۱۷۰ تا ۱۷۲ ؛ (۴) F. Tauer : *Les Manuscripts Persans Historiques des Bibliotheques Stamboul*، شمارہ ۲۲ تا ۳۳، ۳۸ (Ar. Or III, 1931)، ص ۹۷ تا ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱ ؛ (۵) وہی مصنف : *Vorbericht uber die edition des Zafarnama von Nizam Šami und der Wichtigsten Teile der Geschichtswerke Hafiz-i-Abru's (Ar. Or II (1932)*) ص ۵۰ تا ۵۹ ؛ (۶) ظفر نامہ، طبع Tauer کا دیباچہ .

(F. TAUER)

نظام شاہ : ملک احمد بحری ، بانی سلطنت نظام شاہی احمد نگر [رک باں] نے یہ لقب ۸۹۵ھ/ ۱۴۹۰ء میں اختیار کیا ۔ یہ ان پانچ سلطنتوں میں سے ایک تھی جو دکن کی بہمنی سلطنت کے زوال پر پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں قائم ہوئی تھیں ۔ شاہان احمد نگر کی تاریخ وار فہرست اور شجرۂ نسب کے متعلق دیکھیے *Cambridge History of India*، ۳ : ۷۰۳ تا ۷۰۵ ؛ نیز Zambaur : *Manuel* ۲۹۹ .

اس خاندان کے دوسرے بادشاہ برہان نظام شاہ اوّل (۹۱۴ھ/۱۵۰۸ - ۱۵۰۹ء تا ۹۶۰ھ/ ۱۵۵۳ء) نے ۱۵۳۷ء میں شیعہ مذہب قبول کر لیا، جو ایک مختصر عرصے کے سوا، یعنی اسمٰعیل کے عہد حکومت میں جب مہدوی فرقہ کے لوگ برسراقتدار آ گئے تھے، اس سلطنت کا مسلمہ مذہب رہا ۔ برہان کے عہد حکومت میں دکن کے مخالف فرقے کی جانب سے، جنھیں "غیر ملکی" کہتے تھے، یہ ناکام کوشش ہوئی کہ برہان کے بھائی راجا جی کو تخت نشین کرایا جائے ۔ شکست خوردہ باغی برار کے علاقے میں فرار ہو گیا اور علاء الدین عماد شاہ نے پاتھری کا قبضہ دینے سے انکار کر دیا ، جو برہان کے برھمن آباؤ اجداد کا وطن تھا ۔ اس پر برار سے جنگ ہوئی اور پاتھری پر برہان کا قبضہ ہو گیا ۔ شولا پور کے قبضے کے متعلق بھی ردّ و کد ہوتی رہی، کیونکہ یہ شہر احمد نگر اور اس کی پڑوسی حکومت بیجا پور کے درمیان بناے نزاع بنا ہوا تھا ، اسی بنا پر برہان نے یہ تباہ کن حکمت عملی اختیار کی کہ وجیانگر کے سدا شیو رائے کے ساتھ مل گیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو راجہ رائچور دوآب کو اپنی سلطنت میں شامل کرنے میں اور شولاپور کا قلعہ برہان فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا .

کچھ عرصے کی خانہ جنگی کے بعد برہان کا بیٹا حسین تخت نشین ہوا جس نے ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۳-۱۵۶۵ء تک حکومت کی ۔ اس کا عہد حکومت تاریخ دکن میں ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اسی زمانے میں برار کے سوا اس علاقے کے مسلمان حکمران سدا شیو رائے کے ناقابل برداشت گستاخانہ رویے سے تنگ آ گئے اور انھیں دکن میں

انھوں نے متحد ہو کر تالی کوٹہ کے میدان میں وجیانگر کی فوجی طاقت کو کچل دیا (۹۷۲ھ/۱۵۶۵ء)۔

اسی سال حسین فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا مرتضٰی نظام شاہ اول (۹۷۲ھ/۱۵۶۴-۱۵۶۵ء تا ۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء) اس کی جگہ حکومت کرنے لگا۔ مرتضٰی، جو "دیوانہ" مشہور تھا، امور سلطنت کے انصرام میں غفلت کرتا اور عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتا تھا۔ اصل اقتدار و اختیار اس کے وزیروں کے ہاتھ میں تھا۔ اس کے عہد میں پرتگیزیوں کو ہندوستان سے نکال دینے کی ایک ناکام کوشش بھی کی گئی۔ اس کام میں دیر ہو گئی، کیونکہ اس پرآشوب زمانے میں جب پرتگیزی سمندر کے کنارے اپنے قدم جما رہے تھے، جو افواج ان حملہ آوروں کو مل کر سمندر میں پھینک سکتی تھیں، خود شرمناک خانہ جنگیوں میں مصروف تھیں۔ اس عہد کا سب سے اہم واقعہ یہ ہے کہ ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں برار کا الحاق کر لیا گیا۔

اس خاندان کی بعد کی تاریخ دکن میں مغلوں کے حملوں تک غیر اہم ہے۔ اس کی پوری تفصیل تاریخ فرشتہ کے صفحات میں ملے گی، جو ہم عصر مؤرخ تھا۔ بیوہ ملکہ چاند بی بی [رک باں] کے شجاعانہ مقابلے کے باوجود مغلوں کی شاہی افواج نے ۱۶۰۰ء میں احمد نگر کو فتح کر لیا۔ بایں ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مملکت نظام شاہی کا الحاق اکبر کے زمانے میں مؤثر طریق سے سلطنت مغلیہ کے ساتھ ہو گیا۔ ایک حبشی وزیر ملک عنبر کے حسن انتظام کی بدولت اکبر کے جانشین جہانگیر کی کوششیں اپنے باپ کی الحاق حکمت عملی کی تکمیل نہ کر سکیں۔ احمد نگر کا انتظام اس وزیر مذکور ہی کے ہاتھ میں رہا تاآنکہ اس نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء میں وفات پائی

۱۰۴۲ھ/۱۶۳۳ء، یعنی شاہجہان کے عہد سلطنت، میں یہ مملکت قطعی طور پر سلطنت مغلیہ میں شامل کی جا سکی، تاہم اس کے بعد بھی کئی سال تک مرہٹہ سردار شاہ جی نظام شاہی خاندان کو ازسرنو بحال کرنے کی کوشش کرتا رہا۔

مآخذ: (۱) علی بن عزیز اللہ طباطبائی: برھان معاصر، محشی ترجمہ از W. Haig، بمبئی ۱۹۲۳ء؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۲۲ء؛ (۳) Sir T.W. Haig: *Cambridge History of India*، ج ۳، باب ۱۷۔

(C. COLLIN DAVIES)

* **نظام شاہی**: (= خور شاہ نظام شاہی یا نظام شاہ والی دکن کا ایلچی)، ایک مؤرخ، جس کا اصل نام خور شاہ بن قباد الحسینی تھا۔ وہ عراق عجم میں پیدا ہوا اور سلطان برھان کی ملازمت میں منسلک ہو گیا [رک بہ نظام شاہ]۔ چونکہ نظام شاہ نے شیعہ مذھب؟ اختیار کر لیا تھا اس لیے اس نے خور شاہ کو شاہ طہماسپ صفوی کے پاس بطور سفیر روانہ کیا۔ رجب ۹۵۲ھ/ستمبر ۱۵۴۵ء میں رے پہنچ کر وہ اگلے برس شاہ کی ہمرکابی میں القاص مرزا کے خلاف مہم کے سلسلے میں گرجستان اور شیروان گیا۔ وہ ایران میں ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء تک وقفوں کے ساتھ مقیم رہا۔ ۱۵ ذوالقعدہ ۹۷۲ھ/۱۴ جون ۱۵۶۴ء کو اس نے گولکنڈہ میں وفات پائی۔

خور شاہ کی سب سے بڑی تصنیف تاریخ ایلچی نظام شاہ ہے، جو حضرت آدم[۴] کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور اس کے ماخذ طبری، بیضاوی، تاریخ گزیدہ، ظفر نامہ، حبیب السیر، سرگزشت شاہ طہماسپ وغیرہ ہیں۔ یہ کتاب ایک دیباچے اور سات مقالوں پر منقسم ہے اور ہر مقالے کو پھر

کا اہم ترین حصہ طہماسپ شاہ سے متعلق ہے (مخطوطہ موزہ برطانیہ، شمارہ ۱۵۳ Or ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۵ء میں لکھا گیا اور ۹۶۹ھ تک کے واقعات اس میں درج ہیں) ۔ مزید براں بحیرہ خزر کے صوبے کے مقامی، یعنی مازندران، گیلان اور شیروان کے شاہی خانوادوں کا بھی اس میں ذکر موجود ہے موزۂ برطانیہ میں دو مخطوطے نفس مضمون کے اعتبار سے آپس میں کچھ مختلف ہیں، یعنی مخطوطہ Add. ۲۳۵,۱۳، (جو ۱۰۹۵ھ/۱۶۸۴ء میں لکھا گیا) میں کسی شخص نے اس کتاب کو جاری رکھنے کی غرض سے کچھ اور عبارتیں بھی شامل کر دی ہیں جو احمد بن غفاری کی تصنیف جہاں آرا سے منقول ہیں اور مخطوطہ Or ۱۵۳ میں بعد کے اضافے ۱۲۰۰ھ تک کے ہیں ۔

بقول فرشتہ شاہ خور شاہ نے ابراہیم قطب شاہ والی دکن (۹۵۷ھ تا ۹۸۸ھ) کے عہد میں قطب شاہیوں [رک باں] کی بھی ایک تاریخ لکھی تھی ۔ اب اگر ۹۵۲ سے ۹۷۱ھ تک وہ مستقل طور پر ایران میں مقیم رہا تو اس بات کی تطبیق مشکل نظر آتی ہے ۔

مآخذ: (۱) Rieu : *Catalogue*، ص ۱۰۷ تا ۱۱۱؛ (۲) Shefer : *Chrestomathie Persane*، ۲ (۱۸۸۵ء) : ۵۶ تا ۱۰۳ (حواشی ۶۵ تا ۱۳۳) میں بحیرۂ خزر کے صوبوں سے متعلق ابواب کو شائع کیا گیا ۔

(V. MINORSKY)

* **نظام الملک** : ابو علی الحسن بن علی بن اسحاق الطوسی، سلجوقی سلاطین آلپ آرسلان [رک باں] اور ملک شاہ [رک باں] کا مشہور و معروف وزیر [اور مصنف سیاست نامہ] ۔ اکثر مآخذ کی رو سے وہ ۲۱ ذوالقعدہ ۴۰۸ھ/۱۰ اپریل ۱۰۱۸ء کو بروز جمعہ پیدا ہوا تھا، گو تاریخ

بارھویں صدی عیسوی کی تصنیف اور ایسی واحد کتاب ہے جس میں نظام الملک کے خاندان کے مفصل حالات مذکور ہیں) اس کی تاریخ ولادت ۴۱۰ھ/۱۰۱۹ - ۱۰۲۰ء لکھی ہے ۔ اس کی جاے پیدائش رادکان تھی (المعانی)، جو طوس اور خبوشان کے درمیان ایک گاؤں ہے ۔ اس کا دادا اسحاق ناحیۂ بیہق کے ایک گاؤں کا دھقان تھا اور باپ حکومت غزنویہ کی طرف سے مال گزاری وصول کرنے پر مامور تھا ۔ اس کی ابتدائی زندگی کا حال بہت کم مرقوم ہے، البتہ وصایا میں (جس کی صحت کے متعلق دیکھیے سرگزشت سیدنا وغیرہ، در *JRAS*، اکتوبر ۱۹۳۱ء) اس کے بچپن کی کئی حکایات درج ہیں ۔ نیشاپور کے نامور شافعی عالم ہبة اللہ الموفق کی شاگردی اختیار کرنے کا بیان بھی اسی کتاب پر منحصر ہے ۔ ۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء میں جب مسعود غزنوی کو دندانقان میں شکست ہوئی اور خراسان کا بڑا حصہ سلجوقیوں کے قبضے میں آ گیا تو نظام کا والد علی طوس سے فرار ہو کر خسرو جرد میں اپنے وطن بیہق میں آ گیا اور وہاں سے غزنہ کا راستہ لیا ۔ نظام اس کے ساتھ تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ غزنہ میں قیام کے دوران میں اسے کوئی سرکاری ملازمت مل گئی ۔ تین چار سال بعد اس نے غزنویوں کے بجاے سلجوقیوں کی ملازمت اختیار کر لی ۔ پہلے وہ چغری بیگ، سپہ سالار بلخ کے عملے سے منسلک ہوا، جسے ۴۳۲ھ/۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ء میں ایک سلجوقی لشکر نے فتح کیا تھا ۔ بعد ازاں غالباً ۴۴۵ھ/۱۰۵۳ - ۱۰۵۴ء میں چغری بیگ اپنے صدر مقام مرو میں منتقل ہو گیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی دور میں یا اس کے فوراً بعد وہ پہلے تو الپ ارسلان کی ملازمت میں (جو ان دنوں مشرق خراسان میں اپنے

شاذان کی وفات کے بعد اس کی جگہ وزیر مقرر ہو گیا۔ غالباً اسی زمانے میں اسے اس کا مشہور لقب [نظام الملک] ملا۔ چغری بیگ کی وفات (۴۵۱ھ/ ۱۰۵۹ء) اور طغرل بیگ کی وفات (۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء) کے درمیانی عرصے میں خراسان کا نظم و نسق نظام الملک کے ہاتھ میں رہا۔

اس طرح خراسان میں اس نے کافی شہرت حاصل کر لی۔ الپ ارسلان اس کا بڑا گرویدہ ہو گیا اور زیادہ تر اسی بنا پر طغرل بیگ کے وزیر الکندری نے اولاً تو اپنے آقا کی موت سے پہلے یہ منصوبہ باندھا کہ تخت سلطنت چغری کے سب سے چھوٹے بیٹے سلیمان کو ملے اور پھر طغرل بیگ کی وفات پر اس نے الپ ارسلان کی تخت نشینی میں روڑے اٹکانے کی حتّی المقدور کوشش کی۔ الکندری نے جان لیا تھا کہ سلطان بننے پر الپ ارسلان اس کے بجائے نظام الملک ہی کو اپنا وزیر بنائے گا۔ بہرحال جلد ہی الکندری کو الپ ارسلان کے مقابلے میں اپنی کمزوری کا احساس ہو گیا اور اسے اپنے عہدے پر قائم رہنے کی یہی صورت نظر آئی کہ الپ ارسلان کے دعوٰی وراثت کو تسلیم کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ جب نیا سلطان پہلی بار رے میں داخل ہوا تو اس نے الکندری کو منصب وزارت پر بحال رکھا، لیکن ایک ماہ بعد اسے اچانک معزول کرکے امور سلطنت کا انصرام نظام الملک کے حوالے کر دیا [یک شنبہ ۱۳ ذوالحجۃ ۴۵۵ھ، دیکھیے تاریخ بیہقی، ص ۷۶]۔ تھوڑے ہی عرصے بعد الکندری کو مروالرُّود میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں دس ماہ بعد اس کا سر قلم کر دیا گیا۔ اس کی ذمہ داری نظام الملک کے سر ڈالی جاتی ہے کیونکہ الکندری نے امداد کے لیے الپ ارسلان کی بیگم سے التجا کی تھی، جس سے نظام الملک کو اپنے لیے خطرہ نظر آنے لگا تھا [راحۃ الصدور، ص ۱۱۷]۔

الپ ارسلان کے عہد حکومت میں نظام اس کی مہمات اور سفروں میں اس کے ساتھ رہا جو تقریباً مسلسل جاری رہے۔ البتہ وہ منازگرد کی مشہور لڑائی میں موجود نہ تھا کیونکہ اسے بھاری سامان کے ساتھ آگے ایران بھیج دیا گیا تھا۔ دوسری طرف نظام الملک نے بعض اوقات بطور خود بھی معرکہ آرائیاں کیں، چنانچہ ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۷ء میں اس نے اصطخر کا قلعہ فتح کیا۔

اس بات کا فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ سلطنت کی حکمت عملی طے کرنے کا اصل ذمہ دار الپ ارسلان تھا یا نظام الملک۔ اس حکمت عملی کے موٹے موٹے اصول یہ تھے: (۱) ان بے شمار ترکمانوں کو، جو سلجوقیوں کی کامیابی کی وجہ سے ایران میں آ بسے تھے، ”دارالسلام“ کے باہر اور فاطمیوں کے علاقے پر چھاپے مارنے پر مامور کرنا؛ چنانچہ اپنی تخت نشینی کے بعد موروثی سلطنت کی متزلزل حالت کے باوجود الپ ارسلان کی گرجستان اور ارمینیہ کے خلاف پہلی معرکہ آرائی کے بظاہر عجیب و غریب واقعے کی یہی توجیہ نظر آتی ہے؛ (۲) اس بات کا مظاہرہ کہ سلطان کی افواج قاہرہ کا مقابلہ کرنا محال ہے اور وہ نہ صرف نہایت سریع الحرکت ہیں، بلکہ جو باغی اطاعت قبول کر لینے پر رضا مند ہو جائیں ان سے ترحم اور رواداری کا سلوک کیا جاتا ہے اور انھیں اپنے سابقہ مناصب پر بحال بھی رکھا جاتا ہے؛ (۳) تیسرے مقامی حکمرانوں کو، خواہ وہ شیعی ہوں یا سنی، سلطان کے باجگزاروں کی حیثیت سے برقرار رکھا جاتا تھا اور اس کے ساتھ ہی سلجوق خالدان کے اراکین کو صوبوں کا والی بھی مقرر کر دیا جاتا تھا؛ (۴) چوتھے آئندہ وراثت تخت

ملک شاہ کو ولی عہد قرار دے کر اہل ملک سے تسلیم کرا دیا گیا، حالانکہ وہ سلطان کا سب سے بڑا بیٹا بھی نہ تھا اور (۵) آخری بات یہ کہ عباسی خلیفہ القائم [رکّ باں] سے سلطان کا رسمی حاکم اعلیٰ ہونے کی حیثیت سے اچھے تعلقات قائم رکھنا [جسے ایک طرح کی بیعت سمجھا جاتا تھا] .

الپ ارسلان کے قتل سے پہلے، جو ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء کا واقعہ ہے، نظام الملک حقیقی اوج کمال پر نہ پہنچا تھا، لیکن اس وقت سے بیس سال تک سلجوق سلطنت کا اصلی حکمران وہی رہا ۔ ابتدا ہی سے وہ اٹھارہ سال کے نوجوان بادشاہ ملک شاہ پر حاوی ہو گیا تھا اور اس سلسلے میں قاوُرد بیگ کی شکست بہت ممد و معاون ثابت ہوئی جس نے تخت حاصل کرنے کے لیے کوشش کی تھی (اس خدمت کے عوض نظام الملک کو اتابک [رکّ باں] کا خطاب عطا ہوا [دیکھیے قصیدہ ابن الھباریۃ، در اورینٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۳۴ء] جو اس صورت میں سب سے پہلے اسی کو عطا ہوا) ۔ ملک شاہ کے عہد حکومت کی تاریخ کا ایک خاص پہلو یہ بھی ہے کہ نوجوان سلطان بار بار اپنے اقتدار کو منوانے کی کوشش کرتا تھا مگر ہر دفعہ ناکام ہوتا تھا .

ملک شاہ نے اپنے باپ کی بہ نسبت بہت کم فوج کشی اور بہت کم دورے کیے، کیونکہ سلجوقیوں کی افواج کا اب ایسا رعب جم گیا تھا کہ کم ہی کسی کو بغاوت کرنے کی جرأت ہوتی تھی ۔ دوسرے جنگی معرکہ آرائی کے کام زیادہ تر سلطان کے نائبین ہی انجام دے لیتے تھے حالانکہ الپ ارسلان کے زمانے میں یہ دستور نہ تھا ۔ تاہم اصفہان سے روانہ ہو کر (جو اب سلطان کی معمولاً قیام گاہ بن چکا تھا) ملک شاہ

کیا اور ان دوروں میں نظام الملک کو اپنے ہمراہ رکھا .

ملک شاہ کی حکمت عملی وہی رہی جو اس کے والد کے زمانے میں تھی، لیکن نظام الملک نے سلجوق خاندان کے نافرمان افراد سے اتنی رحم دلی نہیں برتی جتنی الپ ارسلان برتا کرتا تھا [نظام الملک نے مخالفین کو سخت سزائیں دیں اور دلوائیں] .

اسی طرح نظام الملک نے ملک شاہ کے ابتدائی عہد میں اس رواداری کی حکمت عملی کو کو بھی بدل دیا جو الپ ارسلان کے زمانے میں ابتداءً خلیفہ بغداد کے ساتھ روا رکھی جاتی تھی ۔ الکندری کے برعکس نظام الملک نے شروع میں خلیفہ کے متعلق دوستانہ اور پسندیدہ رویہ اختیار کیا ۔ اس کے عوض نظام الملک کو القائم کی جانب سے دو نئے القاب ”قوام الدین اور ”رضی امیرالمومنین“ عطا ہوے [دمیۃ، ص ۱۶، ۹۷، ۲۰۷] (باور کیا جاتا ہے کہ مؤخرالذّکر قسم کا لقب پہلی بار کسی وزیر کو عطا نہیں ہوا تھا) ۔ ۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء تک خلیفہ کے وزیر فخر الدولہ بن جہیر [رکّ باں] سے اس کے تعلقات روز افزوں دوستانہ ہوتے گئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ القائم نے ابن جہیر کو اسی سال زیادہ تر اس بنا پر موقوف کر دیا کہ سلجوقی دربار کے سامنے اس کی روش بہت چاپلوسانہ ہو گئی تھی۔ نظام الملک کا اصل مقصد یہی تھا کہ خلیفہ کا وزیر اسی روش پر قائم رہے، چنانچہ فخرالدولہ کی موقوفی کے بعد اس نے کوشش بھی کی کہ اس کا ایک نامزد شخص الرّودراوری اور وہ نہیں تو پھر الرّودراوری کا بیٹا ابو شجاع وزارت کے عہدے پر فائز ہو جائے ۔ القائم نے اس تجویز سے بچنے کی خاطر

شرط پر کہ وہ آئندہ سلجوقیوں سے اپنے تعلقات مناسب حد تک رکھے گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں کے باہمی تعلقات جلد ہی خراب ہو گئے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ بغداد میں جو ناگوار واقعہ بھی ہوتا نظام الملک اس کو فخرالدولہ ہی کے اثر سے منسوب کرنے لگا۔ سالہا سال تک تو فخر کے بیٹے عمیدالدولہ [رک بہ ابن جہیر] کی موقع شناسی کی بدولت ان اختلافات نے کھلی مخالفت کی صورت اختیار نہ کی، کیونکہ عمید نے نظام کی خوشنودی حاصل کرنے کی غرض سے یکے بعد دیگرے اپنی دو بیٹیاں نفساء اور زبیدہ اس سے بیاہ دیں، لیکن ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء میں نظام الملک نے فخرالدولہ کی موقوفی کا مطالبہ کیا جسے خلیفہ المقتدی [رک باں] کو، جو ۴٦۷ھ/۱۰۷۵ء میں تخت خلافت پر بیٹھا تھا، بامر مجبوری منظور کرنا پڑا۔

اب نظام الملک کو امید تھی کہ اس عہدے پر اپنے بیٹے مؤیّد الملک کو مقرر کرا لے گا، لیکن المقتدی اس بات پر رضا مند نہ ہوا۔ چنانچہ اب سے نظام الملک کی ناراضی کا رخ خود المقتدی اور اپنے سابق متوسّل ابو شجاع کی طرف پھر گیا، جسے خلیفہ نے نظام الملک کی مصالحت کی خاطر اپنا نائب وزیر بنا لیا تھا اور وزارت کے عہدے ہی کو خالی رکھا تھا۔ پھر آئندہ سال اس نے عمید الدولہ کو وزیر مقرر کر دیا، مگر ۴۷۴ھ/۱۰۸۱-۱۰۸۲ء میں نظام الملک نے ابو شجاع کی موقوفی اور اخراج کا مطالبہ کیا اور ساتھ ہی فخرالدولہ سے صلح صفائی کر لی، جسے کسی کام کے لیے اصفہان بھیجا گیا تھا۔ اس صلح کی شرط یہ قرار پائی کہ فخرالدولہ بغداد میں نظام الملک کے مفاد کا خیال رکھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفہ نے بادل ناخواستہ ہار مان لی، لیکن مطلق اعتبار نہ رہا اور دو سال بعد اس نے عمید الدولہ کی جگہ پھر ابو شجاع کو وزیر مقرر کر دیا، جس سے نظام الملک کو عناد تھا۔ اس پر فخر اور عمید فرار ہو کر سلجوقیوں کے صدر مقام میں چلے گئے۔

اب نظام الملک نے المقتدی سے انتقام لینے کی قسم کھائی اور معلوم ہوتا ہے پہلے پہل وہ یہاں تک سوچنے لگا تھا کہ سرے سے خلافت ہی کا خاتمہ کر دیا جائے (دیکھیے مرآۃ الزمان)۔ اس کے ابتدائی اقدام کے طور پر اس نے فخر کو دیار بکر کی فتح پر مامور کیا، جو اس وقت مروانیوں [رک بہ مروان، آل] کے قبضے میں تھا اور خلافت کی باجگزار سنّی ریاستوں میں سے صرف اسی جگہ کی کچھ وقعت باقی تھی؛ چنانچہ ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء تک مروانیوں کو حسب مراد نکال دیا گیا۔ ادھر المقتدی نے اپنی جانب سے نظام کی مخالفت برابر جاری رکھی، لیکن اس سے اگلے ہی سال نظام الملک کے جذبات جو خلیفہ کے خلاف تھے، ملک شاہ کی بیٹی سے المقتدی کی شادی کے موقع پر پہلی بار بغداد جانے کے بعد بالکل تبدیل ہو گئے۔ خلیفہ نے مراسم شاہانہ کے ساتھ اس کا استقبال کیا چنانچہ اس وقت سے وہ خلافت کا زبردست حامی بن گیا۔

نظام الملک کو زیادہ شہرت دراصل اس وجہ حاصل ہوئی کہ وہ کہنے کو تو وزیر تھا، مگر باقی ہر اعتبار سے خود بادشاہ تھا۔ اس نے سلجوق سلطنت پر حیرت انگیز کامیابی کے ساتھ حکمرانی کی۔ نئی نئی اصلاحات و اختراعات کو اپنا مقصود بنانے کے برعکس اس کی کوشش دراصل یہ رہی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ اس سلطنت کو غزنوی حکومت کے نمونے پر ڈھالے، کیونکہ

ہوئی تھی ۔ تدبیر و انتظامِ مُلکداری میں اس کی حیثیت ایسی ہی تھی جو اس کے پیشرووں، یعنی البرامکہ [رکّ بآن] یا مشہور بویہی وزیر اسمٰعیل بن عبّاد [رکّ بآں] کو حاصل تھی ۔ یہ وزرا اور ان میں بھی سب سے بڑھ کر نظام الملک اگر اپنے اپنے بادشاہوں کو مغلوب نہ کر سکے تو بھی یہ تینوں ان کی برابری ضرور کرتے تھے ۔ ان میں نظام الملک کو جو خصوصیت حاصل ہوئی اس کا سبب یہ تھا کہ اس کے زمانے کے (سلجوق) فاتحین شہنشاہی کی ہوس رکھتے تھے، حالانکہ وہ اپنے نئے ماحول سے ابھی مانوس نہ ہوے تھے ۔ نظام الملک [کی لیاقت اور واقفیت عامہ اور حالات شناسی نے یہ کمی پوری کر دی]، اسی وجہ سے اس کی فوقیت اور زیادہ نمایاں ہو گئی تھی (دیکھیے بار ٹولڈ : *Turkistan*، ص ۳۰۸) .

۴۸۴ھ / ۱۰۹۱ء میں نظام الملک نے سیاست نامہ لکھا اور اگلے سال اس میں مزید گیارہ ابواب کا اضافہ کیا ۔ یہ کتاب ایک طرح ان امور کا نقشہ دکھاتی ہے جن کی تکمیل میں اسے کامیابی نہ ہو سکی، مثلاً وہ "دیوان" کی ترتیب کے سوال پر شاذ و نادر ہی بحث کرتا ہے ۔ اس کی کچھ وجہ تو بیشک یہ تھی کہ یہ کتاب بادشاہوں کے لیے مبادی سیاسیات پر لکھی گئی تھی، مگر دوسرا سبب یہ تھا کہ "دیوان" پر تو "درگاہ" کے مقابلے میں نظام الملک ہی کو کامل اقتدار حاصل تھا (دیکھیے بار ٹولڈ : کتاب مذکور، ص ۲۲۷) ۔ وہ اپنے دو بڑے شرکاے کار، یعنی مستوفی شرف الملک اور منشی کمال الدولہ کی مدد سے "دیوان" کو روایتی اصول کے مطابق ڈھالنے میں کامیاب ہو گیا، کیونکہ یہ اس کا اپنا خاص محکمہ تھا، لیکن "درگاہ" کے متعلق نظام الملک سلاطین کے

شہادت بہم پہنچاتی ہے کہ عظیم سلاجقہ الپ ارسلان اور ملک شاہ بڑے مدبّر سلاطین تھے، معلوم ہوتا ہے شکایت کا تعلق اس کشیدگی سے ہے جو آخری سالوں میں ملک شاہ اور نظام الملک کے درمیان پیدا ہو گئی تھی] ۔ سیاست نامہ میں کل پچاس ابواب ہیں، جن میں تاریخی حکایات پیش کر کے بادشاہوں کو مفید مشورے دیے گئے ہیں ۔ آخری گیارہ ابواب نظام الملک کے قتل ہونے سے کچھ پہلے بڑھائے گئے ۔ ان میں ان خطرات سے بحث کی گئی ہے جو تحریر کے وقت سلطنت کو بالخصوص اسمٰعیلیوں کی جانب سے لاحق تھے (تصنیف پر تبصرے کے لیے دیکھیے Browne : *A. Literary History of Persia*، ۲ : ۲۱۰ تا ۲۱۲) .

ایک اور اعتبار سے نظام الملک کے حالات بویہی حکام سے مشابہ ہیں، ان کی طرح اس کو بھی اس مسئلے سے سابقہ پڑا کہ فوج کا خرچ، جو زیادہ تر قبائلی لوگوں پر مشتمل تھی، کہاں سے آئے ۔ اس نے بھی اس کا حل یہی نکالا کہ ٹھیکے پر زمین اٹھا کر وصول مال گزاری کے عام طریقے کو ایک حد تک چھوڑ کر اقطاع یا جاگیر [رکّ بآں] بخشی کا دستور جاری کیا جائے، جس کی رو سے مختلف سپہ سالار ان زمینوں کی آمدنی سے اپنا اور اپنی فوج کا خرچ نکالا کرتے تھے؛ چونکہ عباسی طاقت کے زوال کے وقت سے صوبائی امرا بطور خود ہی عامل کا عہدہ، جو ایک جداگانہ پُرمنفعت منصب تھا، سنبھال لینے کی طرف مائل تھے، اس لیے مذکورہ بالا ترمیم کے لیے راستہ ہموار ہو چکا تھا ۔ آل بویہ نے کچھ مدت کے بعد قدیم طریق عمل کو بحال کرنے کی کوشش کی تھی لیکن کئی چھوٹے چھوٹے مقامی رئیس خاندانوں کا قیام نئے نظام کا مؤید تھا ۔ اب نظام الملک نے اس

میں تھا، باقاعدہ بنا دیا (دیکھیے السبکی، ۳ : ۱۳۹)؛ بایں ہمہ سیاست نامہ میں وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ جاگیرداروں کے اختیارات معین مالیے کی وصولی تک محدود رہیں اور ان کے قبضے کی مدت کو کم رکھا جائے (اس موضوع پر دیکھیے Becker : *Steuerpacht und Lehnswesen*، در *Isl* جلد ۵).

محکمہ سراغرسانی کے سلسلے میں بھی نظام الملک نے بالقوہ باغیوں کو خوفزدہ کرنے اور مقامی حکام کے ظلم و ستم کو دبانے کے لیے یہ ترکیب نکالی کہ مناسب موقعوں پر سلجوقیوں کی افواج قاہرہ کی طاقت کا مظاہرہ کیا جائے اور یہ بھی ثابت کیا جائے کہ یہ فوجیں بسرعت تمام حرکت کر سکتی ہیں۔ اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ مقامی خاندانی رؤسا مثلاً، بنو مزید [رک بآں] اور بنو عقیل [رک بآں] وقتاً فوقتاً دربار میں حاضر ہوا کریں۔ اس نے سلطنت محروسہ کے کونے کونے میں اعلانات شائع کیے اور اس مطلب کے اشتہار ہر عام جگہ پر لگوا دیے کہ دربار سلطان میں داد خواہوں کی رسائی اور ہر ظلم کی داد رسی ممکن ہے (دیکھیے المافرّخی : محاسن اصفہان)۔ اس نے علما، خصوصاً شافعی علما کی زبردست حمایت بھی حاصل کر لی، کیونکہ وہ خود پکا شافعی تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اس نے بے شمار مذہبی اوقاف قائم کیے جن میں [بغداد، بلخ، نیشاپور، ہرات، اصفہان، بصرہ، آمل، طبرستان اور موصل وغیرہ کے] مدارس بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ ان مدارس میں سب سے مشہور بغداد کا مدرسہ نظامیہ تھا (اجرا ۴۵۹ھ / ۱۰۶۷ء)، جسے خراسان کے مغرب میں جاری ہونے والا اولین مدرسہ کہنا چاہیے [السبکی، ۳ : ۱۷۳]۔ مزید براں اس نے تمام مکوس [رک بآں] یعنی غیر شرعی محاصل منسوخ کر دیے (۴۷۹ھ/۱۰۸۶-۱۰۸۷ء) اور رفاہ عامہ کے متعدد کام سر انجام دیے، خصوصاً جن کا تعلق ادائے حج بیت اللہ سے تھا۔ جب ۴۶۸ھ/۱۰۷۶ء میں صوبہ حجاز فاطمیوں کے ہاتھ سے نکل کر عباسیوں کے قبضے میں آیا تو اس نے نہ صرف اس امر کی پوری پوری کوشش کی کہ حاجیوں کے لیے عراق کا راستہ رہزنی اور لوٹ مار کے خطرات سے بالکل محفوظ ہو جائے بلکہ حاجیوں کے اخراجات میں بھی کمی کرنے کا بندوبست کیا؛ چنانچہ اس کی موت تک اس سفر میں کبھی کوئی ناگوار واقعہ پیش نہ آیا۔ ملک شاہ کے عہد حکومت کے دوسرے نصف ہی میں نظام الملک کے کارناموں کا فائدہ پوری طرح محسوس ہوا۔ ۴۷۶ھ/۱۰۸۳-۱۰۸۴ء تک راستوں کی غیر معمولی حفاظت اور عام ارزانی ایسی ہوگئی تھی کہ حولیات، یعنی تاریخی وقائع (annals) کے ذیل میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قدرتی طور پر لوگوں کو تمنا رہتی تھی کہ نظام الملک ان کا مربی بن جائے، اگرچہ شاعر معزی [رک بآں] اس پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اس کی نظر میں شعر و سخن کی کوئی قدر نہ تھی، کیونکہ وہ خود اس میں دسترس نہ رکھتا تھا اور ائمہ و صوفیا کے سوا کسی کی طرف التفات نہ کرتا تھا (چہار مقالہ، ص ۴۱)۔ گو یہ بات صحیح ہے کہ اس کی فراخ دلانہ داد و دہش (مثال کے لیے دیکھیے السبکی، ۳ : ۴۱) زیادہ تر مذہبی اصحاب پر ہی ہوتی تھی، جن میں ابو اسحٰق الشیرازی [رک بآں] اور الغزالیؒ [رک بآں] پیش پیش تھے، مگر معزی کے بیان کے علی الرّغم، جیسا کہ الباخرزی [رک بآں] کی تصنیف دمیة القصر [دیباچہ، ص ۷] سے ظاہر ہے، وہ شعرا پر بھی کھلے دل سے دولت لٹاتا تھا، جس کا

شاعروں کے حصے میں آتا تھا ۔ جہاں تک دیگر علمی شعبوں کا تعلق ہے تقویم جلالی [رک بآں] کا اجرا (۴۶۶ھ) بھی غالباً اسی کی حوصلہ افزائی کا نتیجہ تھا، کیونکہ اس وقت وہ ملک شاہ پر پورے طور پر حاوی تھا .

ملک شاہ کے عہد حکومت کے پہلے سات سال میں تو نظام الملک کے اقتدار میں کسی قسم کی مزاحمت نہ ہوئی، مگر ۴۷۲ھ/۱۰۷۹-۱۰۸۰ء میں دربار کے دو ترک سرداروں نے ملک شاہ کو شہ دی کہ وہ وزیر کے ایک پروردہ شخص کو قتل کرا دے ۔ پھر ۴۷۳ھ/۱۰۸۰-۱۰۸۱ء میں سلطان نے نظام الملک کے مشورے کے برخلاف ارمن اجیر سپاہیوں کی ایک فوج کو توڑ دینے پر اصرار کیا ۔ حقیقت میں ملک شاہ کے دل میں یہ توقع پیدا ہونے لگی تھی کہ وہ اپنے اتالیق وزیر کو معزول کر سکے گا، چنانچہ اب وہ دیگر عہدیداروں کا مثلاً ابن بہمن یار اور کچھ مدت بعد سید الرؤساء کی جانب ملتفت ہونے لگا، جنھیں نظام الملک کی کارروائیوں پر نکتہ چینی کرنے کی ہمت ہونے لگی ۔ ابن بہمن یار تو اس حد تک بڑھا کہ اس نے وزیر کے قتل کی کوشش کی ۔ یہ بھی ۴۷۳ھ کا واقعہ ہے ۔ سید الرؤساء نے صرف زبانی مخالفت پر کفایت کی، لیکن دونوں صورتوں میں نظام الملک کو پہلے سے اطلاع ہو گئی اور مجرموں کو اندھا کر دیا گیا ۔ ابن بہمن یار کے جرم کے سلسلے میں ایک درباری مسخرہ جعفرک بھی ملوث تھا ۔ ملک شاہ نے ابن بہمن یار کا انتقام یوں لیا کہ اس نے نظام کے سب سے بڑے بیٹے جمال الملک کو مروا ڈالا، کیونکہ اس نے جعفرک کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا تھا ۔ ۴۷۵ھ/۱۰۸۲ء - ۴۷۶ھ/۱۰۸۳-۱۰۸۴ء میں سیدالرؤساء

سلطان نے چند سال تک کے لیے ساز باز ترک کردی، تاآنکہ ایک اور شخص تاج الملک ابوالغنائم پارسی اس کا منظور نظر بن گیا .

۴۸۳ھ/۱۰۹۰-۱۰۹۱ء تک نظام الملک کے حالات اچھے رہے، البتہ اسی سال پہلی بار سلطنت سلاجقہ کے لیے ایک حقیقی خطرہ پیدا ہوا اور وہ یوں کہ البصرہ کو قرامطہ کے ایک لشکر نے تاراج کیا اور قریب قریب اسی زمانے میں ان کے ہم فرقہ حشیشین کے رہنما الحسن بن الصباح [رک بآں] نے الموت کے قلعہ پر قبضہ کر لیا جہاں سے اسے متواتر حملوں کے باوجود نہ نکالا جا سکا ۔ اسی اثنا میں ملک شاہ کے دونوں بڑے بیٹوں، یعنی داؤد (م ۴۷۴ھ/۱۰۸۲ء) اور احمد (م ۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء) کی یکے بعد دیگرے وفات کے باعث آئندہ تخت نشینی کا مسئلہ ایک پیچیدہ مسئلے کی صورت اختیار کر گیا ۔ یہ دونوں بیٹے قراخانی شہزادی ترکان خاتون کے بطن سے تھے (جامع التواریخ) ۔ سلطان کا تیسرا بیٹا محمود بھی ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء میں اسی سے پیدا ہوا تھا ۔ ترکان خاتون کی دلی آرزو یہ تھی کہ محمود کو وارث تخت قرار دیا جائے، لیکن نظام الملک برکیا روق [رک بآں] کا طرف دار تھا، جو ملک شاہ کے باقی ماندہ بیٹوں میں سب سے بڑا اور ایک سلجوقی شاہزادی کے بطن سے تھا ۔ اسی لیے ترکان خاتون نظام کی جانی دشمن اور ملک شاہ کو وزیر کے خلاف بھڑکانے میں تاج الملک کی شریک ہو گئی، جو خود اسی ملکہ کی ملازمت میں تھا .

تاج الملک نے سلطان کے سامنے نظام الملک پر اقربا پروری کا الزام لگایا اور یہ کہ وہ فوج پر فضول روپیہ خرچ کر رہا ہے ۔ ملک شاہ بھی اس

وہ المقتدی خلیفه کا حامی بن گیا ہے ۔ ادھر نظام الملک سے بے حد اسراف اور اقربا نوازی کی کارروائیوں کا باضابطه جواب لیا گیا تو اس نے ایسا سخت جواب دیا که ملک شاہ کا غیظ و غضب انتہا تک پہنچ گیا [ملک شاہ نے اسے کہلا بھیجا تھا که میں تیری دستار وزارت اتروا سکتا ہوں ۔ نظام الملک نے جواب میں کہا : آن که ترا تاج داد، دستار برسر من نهاد، هر دو در هم بسته و باهم پیوسته (راحة الصدور، ص ۱۳۴)] ۔ بایں‌همه سلطان کو یه همت نه ہوئی که اسے معزول کر دے [الراوندی (ص ۱۳۴، ۱۳۵) پہلا مؤرخ ہے جو وثوق سے کہتا ہے که اسے معزول کر دیا گیا تھا] ۔ رشید الدین فضل اللہ نے بھی یہی لکھا ہے (لیکن معلوم ہوتا ہے که اسے [ابوالمعالی] النحاس کے بعض اشعار کا مفہوم سمجھنے میں سہو ہوا ہے جو راحة الصدور میں منقول ہیں اور فی الحقیقت نظام الملک کی وفات کے بعد لکھے گئے) .

نظام الملک پنجشنبه ۱۰ رمضان ۴۸۵ھ/۱۴ اکتوبر ۱۰۹۲ء میں صحنه کے قریب، جو کنگاور اور بیستون کے درمیان واقع ہے [چھری مار کر] ہلاک کر دیا گیا، جبکه سلطان اور اس کا لاؤ لشکر اصفہان سے بغداد کو جا رہا تھا ۔ قاتل [جو ایک دیلمی تھا] ایک صوفی کے بھیس میں تھا اور اسے فوراً موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ عام خیال یه ہے که وہ الحسن بن الصباح کا فرستادہ تھا [اور نظام الملک حشیشین کے ہاتھوں قتل ہوا]، تاہم بعض معاصرین اس قتل کی ذمه داری کا سلسله ملک شاہ اور تاج الملک تک لے جاتے ہیں ۔ ملک شاہ تو اس واقعه کو ایک ماہ بھی نه گزرا تھا که شوّال ۴۸۵ھ میں یکایک وفات پا گیا اور تاج الملک کو نظام الملک کے متوسلین نے ایک سال کے اندر اندر ڈھونڈ نکالا اور قتل کر کے دم لیا ۔ رشید الدین ان دونوں امکانات کو ملا کر تحریر کرتا ہے که دربار میں وزیر کے دشمنوں نے حشیشین سے ساز باز کر کے اسے قتل کرایا تھا ۔ یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا، البته رشید الدین چونکه قدیم ترین مؤرخ ہے، جسے حشیشین کے حالات بخوبی معلوم تھے، اس لیے اس کا بیان قابل توجه ضرور نظر آتا ہے .

نظام الملک تقریباً تیس سال وزیر رہا ۔ اس کے غیر معمولی اثر و رسوخ کی تصدیق اس بات سے واضح ہے که اس کی موت کے بعد بھی اس کے رشتے دار امور سلطنت میں حصه لیتے رہے، اگرچه ان میں سے صرف دو نے نمایاں قابلیت کا مظاہرہ کیا ۔ بہرحال ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء اور ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء کے مابین ایک مختصر سے وقفے سے قطع نظر آئندہ ساٹھ سال تک اس کے افراد خاندان سلاطین سلاجقه کے تحت مختلف عہدوں پر فائز ہوتے رہے .

مآخذ : (۱) ابن العدیم : زبدة الحلب فی تاریخ الحلب ؛ (۲) الذهبی: تاریخ الاسلام ؛ (۳) رشید الدین فضل اللہ : جامع التواریخ ؛ (۴) وہی مصنف : وصایا نظام‌الملک ؛ (۵) الباخرزی : دمیة القصر، حلب ۱۳۴۹ھ ؛ (۶) صدر الدین الحسینی : زبدة التواریخ ، طبع محمد اقبال ، لاہور ۱۹۳۳ء ؛ (۷) المافرّخی : محاسن اصفہان ، متن عربی ، طبع جلال الدین تہرانی ، تہران ۱۳۱۲ھ ؛ (۸) (۸) سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان ، طبع Richard Jowet، شکاگو ۱۹۰۷ء ؛ (۹) البنداری : زبدة النصرة ، طبع ہوتسما، در *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ج ۲ ؛ (۱۰) السّمعانی : کتاب‌الانساب، در *G. M. S.* ؛ (۱۱) القزوینی : آثار البلاد ؛ (۱۲) ابن الاثیر : الکامل ، ج ۹ ، ۱۰ ؛ (۱۳) ابن خلّکان :

(۱۵) السّبکی : طبقات الشافعیه الکبری، ج ۳ ؛ (۱٦) ابن تغری بردی : النجوم الزاهرة، طبع Popper، ج ۲ ؛ (۱۷) ابن خلدون : العبر، ۴ ؛ (۱۸) نظام الملک : سیاست نامه، طبع شیفر ؛ (۱۹) چهار مقاله، طبع و ترجمه، براؤن، در G.M.S. ؛ (۲۰) ابوالحسن علی بن زید البیهقی : تاریخ بیهق، طبع احمد بهمن یار، تهران ۱۳۱۷ ش ؛ (۲۱) المافرّخی : محاسن اصفهان، ترجمه فارسی نثر اقبال عباس تهران ۱۳۲۸ ؛ (۲۲) الراوندی : راحة الصدور، طبع محمد اقبال، در G.M.S.؛ (۲۳) الیزدی : عُراضه فی الحکایة السلجوقیه، طبع Süssheim ؛ (۲۴) هندو شاه : تجارب السلف، در تکملهٔ سیاست نامه، طبع شیفر ؛ (۲۵) العوفی : لُباب الالباب، طبع براون؛ (۲٦) حمدالله القزوینی : تاریخ گزیده، عکسی طباعت و تلخیص، در G. M. S. ؛ (۲۷) میر خواند : روضة الصفا ؛ (۲۸) خواند میر : حبیب السیر ؛ (۲۹) دولت شاه : تذکرة الشعراء، طبع براؤن؛ (۳۰) محمد عبدالرزاق کانپوری : نظام الملک طوسی، کانپور ۱۹۱۰ء؛ (۳۱) Abu'l Faradj bar Hebraeus : Chronicon Syriacum. d.؛ (۳۲) بارٹولڈ : *Turkestān*، در G. M. S.؛ (۳۳) Becker : *Steuerpacht und Lehnswesen*، در *Isl.*، ج ۵ ؛ (۳۴) Brosset : *Histoire de la Géorgie*، ج ۱ ؛ (۳۵) Browne : *A Literary History of Persia*، ج ۲ ؛ (۳٦) Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ج ۲ ۔

(HAROLD BOWEN)

⊗ **تعلیقہ : ملکی نظم و نسق :** سلطان ملک شاہ سلجوق کے دور میں ایک مہذب اور متمدن سلطنت کا جیسا معقول انتظام ہونا چاہیے وہ موجود تھا ۔ سلطنت کے تمام انتظامات خواجہ وزیراعظم کے سپرد تھے ۔ دیوانی عدالتیں اور نظام الملک سیاسی محکمے فقہا اور قضاۃ کو دیے گئے تھے اور مملکت کا مالی انتظام خواجہ

سپرد تھا ۔ فوجی محکمہ کے افسران اعلیٰ ترک تھے جو سلطان کے رشتےدار یا مخلص اور وفا دار غلام تھے ۔

رفاہ عامہ کے مہتم بالشّان کارنامے : خواجہ نظام الملک نے اپنے انتیس سالہ دور وزارت میں رفاہ عامہ کے کاموں کو بہت ترقی دی ۔ حکومت کی طرف سے بھی ہمیشہ بڑے پیمانے پر کام جاری رہتا تھا، لیکن بحیثیت وزیر اعظم خواجہ نے اپنی جاگیر سے بھی اس مد میں لاکھوں دینار صرف کیے ۔ ممالک محروسہ کے بڑے بڑے شہروں اور قصبوں میں مساجد اور شفاخانے بنوائے ۔ ان کی تعمیر کردہ سرائے بغداد اور شفاخانہ نیشاپور کی بڑی شہرت تھی (دیکھیے السّبکی : طبقات الشافعیه الکبری) ۔ یہی حال تعمیر مدارس کا تھا ۔ ایران سے سر زمین حجاز کو جانے والے راستے بہت پُرخطر تھے ۔ نظام الملک نے مکہ معظمہ کے راستوں میں جو خطرات اور دشواریاں تھیں انھیں دور کرکے پر امن بنا دیا ۔ حجاج اور زائرین کی سہولتوں کے متعدد انتظامات کیے ۔ حرمین شریفین میں ان کے قیام کے لیے مکانات تعمیر کرائے، ان کے مصارف کے لیے اوقاف جاری کیے (کتاب مذکور، حالات نظام الملک) ۔

مسائل تعلیم و تربیت : رفاہ عامہ کے کاموں کے ساتھ ان کی توجہ مسائل تعلیم کی طرف بھی تھی وہ کہتے تھے کہ ملک و قوم کی ترقی اور عز و وقار کے لیے اعلیٰ تعلیم و تربیت ضروری ہے اور ایسی تعلیم و تربیت ایک بلند مرتبہ بیت العلوم کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس خیال سے خواجہ نے ایک وسیع درسگاہ بنانے کا ارادہ کیا اور یہ کام شیخ الشیوخ ابو سعد صوفی نیشاپوری کے سپرد کیا گیا ۔ شیخ نے بغداد میں دریائے دجلہ کے کنارے ذوالقعدہ

۴۵۷ھ/۴ اکتوبر ۱۰۶۵ء مدرسے کا سنگ بنیاد رکھا گیا (توقیعات، ص ۲۲۹) ۔ یہ عمارت ساٹھ هزار دینار کی لاگت سے دو سال میں مکمل هوئی (حسن المحاضرہ، بحوالہ عبدالرزاق : نظام الملک، ص ۴۶۷) ۔ شیخ ابو سعد نے عمارت پر خواجہ نظام الملک کا نام نقش کیا ۔ مدرسے کے چاروں طرف بازار آباد کیے گئے اور حمامات بنائے گئے ۔ مدرسہ نظامیہ کے سالانہ مصارف کی رقم اسلامی مورخین نے چھ سات لاکھ دینار بتائی ہے ۔ یہ رقم خواجہ نے خزانہ شاهی سے مقرر کی تھی ۔ اس کے علاوہ اپنی ذاتی جاگیر سے دسواں حصہ مقرر کر دیا تھا اور زکواۃ و خیرات کا روپیہ اس کے علاوہ تھا ۔ رؤسا اور امراء جائیدادیں مدرسۂ نظامیہ کے لیے وقف کر دیا کرتے تھے (ابن الاثیر : کامل، جلد ۱۰، ص ۵۵) ۔ اس کا ایک حصہ کتاب خانے کے لیے مخصوص تھا، جس میں خواجہ نے ہزاروں کی تعداد میں نادر اور بیش قیمت کتابیں رکھوا دی تھیں ۔ علما خواجہ کو تحفے پیش کرتے تو ان میں کتابیں هی کتابیں هوتی تھیں ۔ یہ نادر کتابیں بھی نظامیہ کے کتب خانے میں شامل کر دی جاتی تھیں (طبقات الشافعیہ، ص ۲۹) ۔

مدرسہ نظامیہ کے عملے میں متولی ، شیوخ ، خازن، معید ، مفتی ، واعظ اور ناظر وقت شامل تھے ۔ نظامیہ بغداد اس زمانے کی عظیم اسلامیہ یونیورسٹی تھی، جہاں دور دراز علاقوں سے علماء آتے اور نظامیہ کے مہمان کی حیثیت سے علمی تحقیقات میں مصروف رہتے تھے۔ مدرسہ نظامیہ وہ سب سے پہلی درسگاہ تھی ، جس میں طلبہ کے لیے وظیفہ مقرر کیا گیا تھا، انھیں خرید کتب اور سامان خورد و نوش سے بھی بے نیاز کر دیا گیا تھا (سراج الملوک، ص ۱۲) ۔ نظامیہ کی اعلیٰ تعلیم و تربیت سے دنیاے اسلام میں علم کی روشنی پھیلی، مدرسہ نظامیہ آٹھویں صدی هجری کے وسط/ چودھویں صدی تک قائم رہا ۔ اس کے بعد حوادث زمانہ نے اسے رفتہ رفتہ هستی سے مٹا دیا ۔ کم و بیش تین سو سال کے عرصے میں جتنے نامور علما نظامیہ نے پیدا کیے ، وہ اس کے اعزاز اور شہرت کا بین ثبوت تھے ۔ شیخ شرف الدین بن مصلح الدین سعدی شیرازی آخری چھٹی صدی هجری کے طالب علم تھے جنھوں نے نظامیہ کے وظیفے سے تعلیم پائی ۔ نظامیہ کی تعلیم اور فضل و کمال کی جانچ کے لیے یہ ایک هی نام کافی ہے ۔

تصانیف : مشہور زمانہ کتاب سیاست نامہ (یا سیرالملوک) اور کتاب الوصایا (یا دستور الوزرا) نظام الملک کی علمی یادگار هیں ۔ ایک سفرنامہ بھی انھوں نے لکھا تھا ، جس میں اس سفر کے حالات تحریر تھے جو خراسان سے براستہ ماوراءالنہر کابل تک کیا گیا ۔ یہ اب ناپید ہے ۔ سیاست نامہ ملکی سیاسیات کی ایک جامع تصنیف ہے ، جو ۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء میں لکھی گئی تھی ۔ سیاست نامہ کی آخری فصل کے صفحہ آخر میں اس کو "کتاب سیاست" کا نام دیا ہے ۔ سیر الملوک کے نام سے بھی یہ کتاب مشہور هوئی ۔ وجہ تصنیف دیباچے میں یوں بیان کی ہے ۔

ملک شاہ نے دربار شاهی کے چھ بزرگ اراکین دولت سے کہا کہ همارے عہد حکومت پر غور کریں اور سوچیں کہ همارے زمانے میں کس محکمے کا انتظام بہتر نہیں اور کون سے آداب هیں جو هماری مجلس اور دیوان میں نافذ نہیں اور وہ کیا حالات هیں ، جو هم سے مخفی هیں ؟ سابقہ سلاطین کے جو اصول و قواعد همارے زمانے میں نظر انداز کر دیے گئے هیں ، وہ کیا تھے ؟ غرضیکہ شاهان سلجوقیہ کے تمام رسم و

رواج اور آئین ضبط تحریر میں لا کر پیش کیے جائیں ، تاکہ غور کے بعد ان قوانین کے اجراء کا حکم دیا جائے ، چنانچہ امراء میں سے ہر ایک نے اپنی استعداد اور خیالات کے مطابق ایک دستور العمل لکھ کر ملک شاہ کے حضور پیش کیا ۔ ان میں سے صرف نظام الملک کا مسودہ پسند آیا ، جس کی نسبت سلطان نے کہا کہ یہ کتاب نہایت جامع ہے اور میرے خیال میں اب اس پر اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ۔ آئیندہ یہی میرا دستور العمل ہو گا ۔

سیاست نامہ پچاس فصلوں پر مشتمل ہے ۔ شروع میں اس کتاب کی انتالیس فصلیں تھیں ، بعد میں پیروان مزدک ، فرقہ باطنیہ ، قرامطہ ، خرم دینان کی طرف سے خلاف اسلام اور تفریق پسندی کے خطرات متوقع ہوئے تو نظام الملک نے ان کے سد باب کے لیے گیارہ فصلیں اور لکھ کر کتاب میں اضافہ کر دیا ۔ کتابخانہ شاہی کے خطاط نے نظام الملک کی مدح میں ایک قصیدہ شامل کیا ہے، جس میں کتاب کی تعریف کی گئی ہے ۔

سیاست نامہ میں مختصر سے ابتدائیے اور دیباچے کے بعد قانون سلطنت کے حسب ذیل موضوع آتے ہیں : بادشاہ اور رعایا کے فرائض، بادشاہ کا رعایا سے سلوک، بادشاہوں کے لیے نعمت خداوندی کی قدر شناسی، عدل و انصاف، وزرا اور عمال کی نگرانی، تاجر اور کاشت کاروں کے تعلقات، قاضی، خطیب اور محتسب کے فرائض، عالمانہ عہدیداروں کی نگرانی، شریعت کی پیروی، نظارت، محکمہ وقائع نگاری، محکمہ جاسوسی، ہرکاروں کی تقرری، وکیل خاص، ندیم و مصاحب، فوج خاصہ، فرامین و احکام شاہی کی عظمت، عقلاء و حکما سے مشاورت، سفارت، قاعدہ تقسیم تنخواہ افواج، دربار خاص و عام، صاحبان جاگیر و منصب، خدمت گاروں سے سلوک، عمال کی شکایت کی خفیہ تحقیقات، خطاب و القاب، بیگمات شاہی کے اختیارات، لکلّ عمل رجال، خزانہ، فیصلہ مقدمات، مداخل و مخارج وغیرہ ، اس جامع کتاب میں جو کچھ آیا ہے اسے قانون یا ضابطہ تو نہیں کہہ سکتے، لیکن حکومت اور عوام کے جو حقوق ایک دوسرے کے ساتھ ہیں، ان کی صحیح تفسیر ان اوراق میں موجود ہے، نظام حکومت کے لیے جن محکموں کی اہمیت ہے وہ بھی بالاجمال بتا دیے گئے ہیں ۔ البتہ وزارت اور اس کی مشکلات، تعلقات پر خواجہ نے بحث نہیں کی اس موضوع پر کتاب الوصایا میں خیالات ظاہر کر دیے ہیں ۔

کتاب الوصایا جسے دستور الوزرا بھی کہا گیا ہے کثیر الفوائد مضامین کا مجموعہ ہے ۔ اس میں روے سخن فخر الملک کی طرف ہے جو خواجہ کا عزیز ترین فرزند تھا ۔ ان کی خواہش تھی کہ فخر الملک وزارت کا منصب منظور نہ کرے ۔ وصایا ایک ابتدائیہ، ایک مقدمہ اور دو فصلوں پر ختم ہو جاتی ہے ۔ پہلی فصل میں ان خطرات کا ذکر آیا ہے جو وزیر سلطنت کو پیش آ سکتے ہیں ۔ نظام الملک کو یہ خیال بھی تھا کہ ممکن ہے فخرالملک وزارت کا منصب قبول کر لے، اس لیے دوسری فصل میں وزارت کی ذمہ داریوں اور وزیر کے فرائض منصبی سے آگاہ کرتے ہوے اس کی شرائط بیان کی ہیں، جن میں مندرجہ ذیل امور شامل ہیں : مقدمات میں عدل، بادشاہ کی رضا مندی، ولی عہد اور دوسرے شہزادوں کی رضا مندی، عمال دفتر سے تعلقات اور خطرات، اسباب و فرائض وزارت، احکام الٰہی کی تعمیل، اتفاقات حسنہ، بادشاہ کی اطاعت، رعایت بیگمات، رعایت ملازمان شاہی، رعایت اہل سیف و علَم، خلائق عامہ کی نگہداشت وغیرہ ۔

نظام الملک کو مدبر وزیر ہونے کی حیثیت میں ناموری حاصل ہوئی لیکن انہیں فقیہہ کی حیثیت بھی حاصل تھی ۔ طبقہ علماء میں وہ وزارت سے زیادہ فقاہت کے لیے مشہور تھے ۔ انھوں نے جو عدالتی فیصلے دیے ان میں فقہ کی روشنی بیان کی گئی ہے ۔ ابن خلکان لکھتے ہیں : و کان مجلسہ عامراً بالفقہاء (وفیات الاعیان، ص ۱۲۸) یعنی خواجہ کی مجلس فقہا سے بھی رہتی تھی ۔ یہ علم فقہ میں ان کے ذوق و شوق کا نتیجہ تھا ۔

فقہ کی طرح حدیث میں بھی اگرچہ مشہور نہیں ہوئے، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ حدیث میں وہ محدثانہ درجہ رکھتے تھے ۔ ابن خلکان نے خواجہ کے حالات لکھتے ہوئے علم حدیث کے متعلق حسب ذیل فقرہ لکھا ہے : و سمع نظام الملک الحدیث و اسمعہ و کان یقول : انی لا اعظم انی لست اہلاً لذلک و لکنی ارید اربط نفسی فی قطار النقلۃ الحدیث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم (کتاب مذکور، ص ۱۲۹) ۔ ابن خلکان کی یہ شہادت خواجہ کے محدث ہونے کی دلیل ہے ۔ اور چونکہ نظام الملک رسول کریم ؐ سے دلی عقیدت رکھتے تھے لہٰذا بمقتضاے ادب کہتے ہیں، میں اس قابل کب ہوں کہ حدیث کی روایت کروں لیکن میرے لیے یہی فخر کیا کم ہے کہ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے راویان حدیث کے زمرے میں داخل ہو جاؤں ۔

دربار ۔ نظام الملک کا اپنا دربار بھی لگتا تھا ۔ دربار شاہی میں جو شعرا قصیدہ خوانی کرتے تھے وہ نظام الملک کے دربار سے بھی وابستہ تھے ۔ امیر معزی نے نظام الملک کی مدح میں چند قصائد کہے جو مجمع الفصحا، ج ۱، ص ۵۷ ببعد میں درج ہیں ۔ حکیم

نے متعدد قصیدے خواجہ کی مدح میں کہے ۔ معین الدین طمطرانی، جو مدرسہ نظامیہ میں عرصہ دراز تک درس دیتے رہے تھے، نے خواجہ کی مدح میں قصیدہ ذوقافیتین بزبان عربی لکھا جو صنائع بدائع کا مجموعہ ہے (دیکھیے دولت شاہ سمرقندی : تذکرۃ الشعراء، طبع ایڈورڈ براؤن، ص ۲۷) ۔ ان شعراء کے علاوہ کثیر تعداد ان شعراء کی تھی جو نظامیہ بغداد میں مختلف خدمات پر مامور تھے اور اوقات فرصت میں دربار خواجہ میں حاضر ہوتے تھے ۔ حکیم عمر خیام کے تعلقات کے بارے میں یہ لکھنا مناسب ہوگا کہ حکیم عمر خیام چوبیس برس کے تھے کہ امام موفق کی درسگاہ میں چار برس تک خواجہ نظام الملک اور حسن صباح کے ہم سبق رہے ۔ مدرسہ کو الوداع کہنے کا وقت آیا تو ان دوستوں نے یہ معاہدہ کیا کہ ”عہد میکنم کہ ہر کدام را دولتے مرزوق گردد علی السویہ مشترک باشد و صاحب آن دولت خود را بہیچ وجہ ترجیحے ثابت نہ کند“، یعنی میں عہد کرتا ہوں کہ جس شخص کو جاہ و مرتبت حاصل ہو جائے، وہ اس میں دوسروں کو شریک کر لے گا اور وہ صاحب منصب کسی طرح اپنی برتری ظاہر نہیں کرے گا ۔ اس معاہدے کے اکیس بائیس برس بعد جب خواجہ الپ ارسلان کے وزیر مقرر ہوئے تو عمرخیام کو نظام الملک کا عہد یاد آیا اور خواجہ کی ملاقات کے لیے بمقام مرو آیا ۔ خواجہ بڑی تعظیم سے پیش آئے ۔ اس ملاقات کا ذکر اپنی ایک یاد داشت میں کیا ہے (دیکھیے عبدالرزاق : نظام الملک : ۵۴ - ۵۵) ۔ نظام الملک نے خیام کے لیے معقول وظیفہ مقرر کر دیا تا کہ وہ فکر معاش سے بے نیاز ہو کر اطمینان کے ساتھ

کہ اس نے چند سال کی محنت سے جبر و مقابلہ کی بے نظیر کتاب شائع کی اور بعض دوسری کتابیں بھی مرتب کیں۔

اولاد اور جاگیر۔ روایات کے مطابق نظام الملک کے بارہ بیٹے تھے۔ بیٹوں میں سے صرف ایک کا نام ملتا ہے۔ بعض بیٹے صوبوں کے عامل اور بعض دوسرے ذمے دار عہدوں پر فائز تھے۔ اولاد میں اہم ترین عہدوں کے تقسیم کے متعلق بعض مخلص دوستوں نے کہا کہ ممکن ہے کبھی اختیارات کی ایسی تقسیم سلطان کو ناگوار گزرے لیکن نظام الملک نے جواب میں کہا کہ اگر ایسے با اختیار عہدوں پر غیر لوگ مسلط کر دیے جائیں تو جو نتیجہ ہوگا، وہ میں جانتا ہوں۔

سلطان الپ ارسلان نے اپنے عہد حکومت میں خواجہ کو وزارت کے عہدے پر فائز کیا تھا، نظام الملک کے خطاب سے بھی نوازا اور ان کی خدمات کے صلے میں ضلع طوس جاگیر میں دے دیا سطان ملک شاہ کے ساتھ مل کر جب انھوں نے سلطان کے باغی چچا قاورد بیگ کو اس کی بغاوت کی سزا دی تو ملک شاہ نے انھیں مس کا ضلع جاگیر میں دے دیا۔

وزارت کا خاتمہ اور قتل نظام۔ نظام الملک کے بعض حاسد اور وزارت کے طلب گار اس کے زوال کے لیے سرگرم ہوگئے۔ ان سب نے نظام الملک کے خلاف شکایات سلطان کی خدمت میں پہنچانی شروع کر دیں۔ ان سب سے زیادہ ملک شاہ کی ملکہ ترکان خاتون کی مخالفت کارگر ثابت ہوئی۔ یہ خاتون چاہتی تھی کہ اس کے بیٹے محمد کو ولیعہد سلطنت مقرر کیا جائے لیکن خواجہ نے ملکہ سے صاف کہہ دیا کہ ولیعہدی شاہزادہ برکیاروق کا حق ہے۔ ملکہ نے یہ سنتے ہی

نظام الملک نے اپنے بارہ بیٹوں کو ملک کا حکمران بنا دیا ہے۔ وہی تمام سلطنت کے مالک ہیں۔ ملکہ کا یہ فقرہ کارگر ہوگیا اور یہی خواجہ کے زوال کا سبب بنا، جس کی تصدیق کتاب الوصایا سے ہوتی ہے۔ سلطان کی کدورت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ نظام الملک خلفائے عباسیہ کے بڑے حامی تھے، یہ حمایت ملک شاہ کو ناگوار گزرتی تھی۔ بہر حال ان وجوہ کی بنا پر ملک شاہ اپنے وزیر سے ناراض ہو گیا۔ کچھ عرصہ کشیدگی رہی۔ آخر انھیں وزارت سے معزول کر دیا گیا۔ مگر اس کے سابقہ سلوک کی بنا پر ظاہری اعزاز اور تالیف قلب میں کمی نہ کی۔ ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں ملکی ضروریات کے پیش نظر جب ملک شاہ نے اصفہان سے بغداد کا رخ کیا تو نظام الملک کو بھی ساتھ لیا۔

۱۰ رمضان المبارک/۱۴ اکتوبر ۱۰۹۲ء کو سواری جا رہی تھی، خواجہ اپنے خیالات میں محو تھے کہ نوجوان دیلمی فدائی (ابو طاہر حارث ابوالی) نے مستغیث ظاہر کرتے ہوئے عرضی ان کی طرف پھینکی۔ خواجہ عرضی کی جانب متوجہ ہوئے تو اس نے خواجہ کے قلب میں چھری جھونک دی جس سے موت واقع ہو گئی۔ قاتل بھی خواجہ کے ملازموں کے ہاتھوں کیفر کردار کو پہنچا (دیکھیے نگارستان، ص ۱۷۴)۔ اہل اصفہان نے محلہ کران (یہ ندی کے کنارے آباد تھا) کے قبرستان میں دفن کیا۔ زمانہ دراز تک یہ مقام تربت نظام کے نام سے مشہور رہا۔

مآخذ: مقالے کے مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) الجوینی: نگارستان؛ (۲) میرزا جلال: توقیعات؛ (۳) رضا قلی خان: مجمع الفصحا؛ (۴) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ج ۲، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) سراج الملوک۔

نظامی، حسن : ایک فارسی مؤرخ، جس کا پورا نام صدر الدین محمد بن حسن تھا۔ نیشا پور میں پیدا ہوا اور اپنے استاد محمد کوفی کے مشورے سے غزنی گیا تاکہ صاحب طرز انشاء پرداز ہونے کی حیثیت سے وہ اپنی قابلیت کے کمالات دکھائے، لیکن سخت بیمار ہو جانے کی وجہ سے وہ غزنی میں قیام نہ کر سکا، اور دہلی چلا گیا، جہاں اسے درباری وقائع نویس کی اسامی غالباً قطب الدین ایبک کے ہاں مل گئی اور اس نے ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء میں اپنی معرکہ آرا تاریخ، تاج المآثر لکھنا شروع کی، جس کی وجہ سے اس کی شہرت کو چار چاند لگ گئے۔ اس میں دہلی کے تین سلاطین کا ذکر ہے: (۱) محمد بن سام ۵۸۸ھ تا ۶۰۲ھ/ ۱۱۹۲ء تا ۱۲۰۶ء)؛ (۲) قطب الدین ایبک (۶۰۲ھ تا ۶۰۷ھ/۱۲۰۶ء تا ۱۲۱۰ء)؛ اور (۳) شمس الدین التتمش (۶۰۷ھ تا ۶۳۳ھ/۱۲۱۰ء تا ۱۲۳۵ء)۔ یہ کتاب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں معزالدین کی فتح اجمیر سے شروع ہوتی ہے اور ناصر الدین محمد کے تقرر بطور والی لاہور پر ختم ہوتی ہے (۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء)۔ تتمہ کتاب میں التتمش کی مدح اور اس کی فاتحانہ مہمات کا ذکر ہے۔ عمدہ انشاء پردازی کا نمونہ ہونے کے اعتبار سے علمی حلقوں میں اس کی بے حد قدر ہوئی۔ یہ کتاب نہایت فصیح و بلیغ مگر مشکل زبان میں لکھی ہوئی ہے اور اس میں جگہ جگہ بہت سے قطعات اور اشعار شامل کر دیے گئے ہیں جس کے باعث تاریخی واقعات کو خطابت سے بہ مشکل علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر بھی ہندوستان اور افغانستان کی تاریخ کے لیے اس کی قدر و قیمت سے انکار نہیں ہو سکتا۔

مآخذ : (۱) Rieu : *Catalogue*، ۱ : ۲۳۹؛ (۲) Elliot-Dowson : *History of India*، ۲ : ۲۰۴ تا ۲۴۳؛ (۳) N. Lees : *J. R. A. S.*، ۱۸۶۸ء، ص ۴۳۳؛ (۴) Flügel : *Catalogue*، وی انّا، ۲ : ۱۷۳ (عدد ۹۵۱)؛ (۵) W. Pertsch : *Die Persischen Handschriften der Bibl. zu Gotha*، ص ۵۳؛ (۶) E Blochet : *Catalogue des mss. persans de la Bibl. Nationale*، پیرس ۱۹۰۵ء، ۱ : ۳۳۳؛ (۷) V. Rosen و C. Salemann : *Indices alphabet. Codicum mss persicorum .... in Bibl. Imper. Literarum Universitatis Petroplitanae*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۸ء، ص ۱۲، عدد ۵۷۸، مصنف کے سوانح کے متعلق دیکھیے نیز میر خواند، مطبوعہ (لیتھو)، ۱ : ۷۔

(E. BERTHELS)

نظامی عروضی سمرقندی : احمد بن عمر بن علی نے اپنا تخلص نظامی رکھا اور لقب نجم الدین (یا نظام الدین) اختیار کیا، اسے عام طور پر نظامی عروضی (یعنی عروض اور فنون شاعری سے واقف) کہا کرتے تھے تاکہ دوسرے ہمناموں، بالخصوص نظامی کبیر [گنجوی] سے اس کا امتیاز ہو سکے (دیکھیے وہ واقعہ جو E. G. Browne نے *Lit. Hist of Persia*، ۲ : ۳۳۹ میں نقل کیا ہے) بقول Browne نظامی دلچسپ اور ممتاز نثر نگاروں میں شامل ہے: "یہ ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے بارھویں صدی عیسوی کے ایران اور وسط ایشیا کے درباروں کی اندرونی زندگی پر سب سے زیادہ روشنی ڈالی ہے۔" وہ ایک درباری شاعر تھا، جس نے متواتر ۴۵ برس شاہان غور [رک بآن] کی بڑی وفاداری سے خدمت کی (اس لحاظ سے اس کی پیدائش گیارھویں صدی کی ہونی چاہیے)، جس کا ذکر وہ چہار مقالہ کی ابتدا ہی میں کرتا ہے۔ یہ اس کی واحد تصنیف ہے، جو ہم تک پہنچی ہے بجز چند اجزا کے اس کا کلام مفقود ہو گیا ہے۔ دولت شاہ (طبع Browne، ۶۰، ۶۱) نے صرف ایک [illegible] نقل کیا ہے اور وہ بھی اس کا معلوم

نہیں ہوتا۔ عوفی (لباب الالباب، طبع Browne، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸) نظم کے پانچ ٹکڑے نقل کرتا ہے (یہ زیادہ تر ہنگامی کلام ہے) اور یہ بھی لکھتا ہے کہ نظامی نے چند مثنویاں بھی لکھی تھیں، جن کے نام محفوظ نہیں رہ سکے۔ نظامی کے سوانح کے متعلق ہمیں صرف اتنا ہی علم ہے جتنا خود نظامی کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔ ۵۰۴ھ/ ۱۱۱۰-۱۱۱۱ء میں وہ سمرقند میں تھا اور شاعر رودکی کے متعلق روایات جمع کر رہا تھا (چہار مقالہ، متن، ص ۳۳)۔ ۵۰۶ھ میں اس نے بلخ میں خیام سے ملاقات کی (وہی کتاب، ص ۶۳)۔ تین سال بعد اس کے ہرات میں قیام پذیر ہونے کا پتا چلتا ہے (وہی کتاب، ص ۴۴)۔ اس سے اگلے سال (۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶-۱۱۱۷ء) وہ نیشاپور میں مفلوک الحال ہوگیا (وہی کتاب ص ۹)، اور اس توقع سے طوس گیا کہ سلطان سنجر کی چشم عنایت ہو جائے، جو اس شہر کے باہر خیمہ زن تھا (ص ۴۰ ببعد)۔ طوس میں وہ فردوسی کے مزار پر گیا (ص ۵۱) اور اس نے اس کے متعلق جو معلومات وہاں حاصل کیں انہیں اس نے اپنی کتاب میں قلمبند کیا ہے (ص ۴۷ ببعد)۔ حسن اتفاق سے سنجر کے درباری شاعر معزی نے اس کی حوصلہ افزائی کی۔ اس کے بعد بادشاہ نے بھی اس کی جانب توجہ کی، چنانچہ اس کی شہرت اور خوش بختی کا دور اسی زمانے سے شروع ہوتا ہے۔ ۵۱۲ھ میں وہ پھر نیشاپور چلا گیا (ص ۶۹)۔ یہاں ۵۱۴ھ میں اس کی موجودگی کا سراغ ملتا ہے جب اس نے محمود اور فردوسی کی ایک حکایت (ص ۵۰ تا ۵۱) معزی کی زبانی سنی۔ ۵۳۰ھ میں وہ ایک بار پھر اس شہر میں آیا اور خیام کے مزار پر گیا (ص ۶۳)۔ ۵۴۷ھ میں ہرات کے قریب سنجر نے غوریوں کی فوج کو شکست دی تو وہ فرار ہو کر کہیں چھپ گیا (ص ۸۷)۔ اس نے کتاب چہار مقالہ، غالباً ۱۱۵۶ء میں لکھی تھی۔ اس کی باقی ماندہ زندگی کے متعلق ہمارے پاس کوئی مواد موجود نہیں۔ اس بات کے باور کرنے کی وجوہ ہیں کہ وہ طبابت کرتا تھا اور نجوم میں بھی دسترس رکھتا تھا (دیکھیے متن، ص ۶۵ و ۸۷)۔ اگرچہ وہ اپنے کلام سے مطمئن نظر آتا ہے، لیکن جیسا کہ اس کے محفوظ اجزا کو جانچنے سے معلوم ہوتا ہے، یہ اعلیٰ درجے کا نہیں۔ بہرحال اس کی شاعری اس کی نثر نگاری سے بہت فرو تر تھی، جس کے متعلق براؤن کی رائے ہے کہ فارسی نثر نگاری میں وہ قریب قریب لاثانی تھا [صحیح یوں ہوگا کہ وہ فارسی نثر کے صاحب طرز انشاء پردازوں میں سے تھا]۔

چہار مقالہ میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہوتا ہے چار مقالے ہیں اور ہر ایک میں کسی نہ کسی مخصوص علمی طبقے کے لوگوں سے بحث کی گئی ہے جن کے متعلق مصنف کا خیال ہے کہ ان کا وجود بادشاہوں کی خدمت کے لیے ناگزیر ہے، یعنی دبیر، شعرا، مُنجّم اور طبیب۔ ہر مقالہ عام خیالات سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد محاضرات آتے ہیں، جو اکثر مصنف کے ذاتی تجربے پر مبنی ہیں۔ ان محاضرات کی تعداد، جو اس کتاب کا نہایت قیمتی اور دلچسپ حصہ ہے، چالیس کے قریب ہے۔ ان میں سے بعض کے ذریعے ایران کی ادبی اور فنّی زندگی کے متعلق مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چاروں مقالے (بالخصوص دوسرا) اور عوفی کی لباب ہی دو ایسی پرانی کتابیں ہیں جو باقاعدہ طریق سے ایرانی شاعری کے موضوع سے بحث کرتی ہیں۔ دولت شاہ نے (اپنے

تذکرۂ شعرا میں) چہار مقالہ سے خاصا استفادہ کیا ہے (دیکھیے Browne : *Source of Dawlatshah*، در *J.R.A.S.* ۱۸۹۹ء، ص ۳۷ تا ۶۹) ۔ یہاں ہمیں اس بات کا خاص طور پر ذکر کر دینا چاہیے کہ ہم فردوسی کے سب سے پہلے تذکرے اور خیام کے معاصرانہ حوالے کے لیے نظامی عروضی ہی کے مرہون منت ہیں، تاہم یہ بھی یاد رہے کہ بعض بیانات میں تاریخی غلطیاں بھی موجود ہیں بلکہ خود ان واقعات میں بھی تضاد پایا جاتا ہے ۔ جن کے متعلق نظامی دعوی کرتا ہے کہ وہ ان میں بنفس نفیس شریک تھا ۔ اس کی کتاب کے اقتباس عوفی (لباب)، ابن اسفندیار (*Hist. of Tabaristan*)، (حمداللہ مستوفی قزوینی (تاریخ گزیدہ)، جامی (سلسلۃ الذہب) اور غفاری (نگارستان) نے دیے ہیں یا اس کا ذکر کیا ہے ۔ حاجی خلیفہ عروضی کی ایک اور کتاب مجموعۃ النوادر کا بھی نام لیتا ہے، جو اس کے خیال میں چہار مقالہ سے مختلف ہے، لیکن میرزا محمد قزوینی نے ثابت کیا ہے کہ مجموعۃ النوادر اسی کتاب ہی کا ایک اور نام ہے ۔

مآخذ : (۱) نظامی عروضی کی تصنیف کو مرزا محمد قزوینی نے مکمل شائع کیا ہے اور اس کا ترجمہ E. G. Browne (*G.M.S* : ج ۱۱، فارسی متن، ۱۹۱۰ء، انگریزی ترجمہ ۱۹۲۱ء) نے کیا ہے، لیتھو چھاپ کی ایک ایڈیشن تہران میں (۱۳۰۵ھ ش/۱۸۸۷ء) شائع ہوئی (دیکھیے *G.I.ph.*، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۲) E.G. Browne : *Lit. Hist. of Persia*، ج ۲، اشاریہ؛ (۳) حاجی خلیفہ، طبع Flugel، عدد ۴۳۴۸؛ (۴) رضا قلی خان : مجمع الفصحا، ۱ : ۶۳۵؛ محمد نظام الدین : *Introd. to the Jawami'ul Hikayat*، (تمہید جوامع الحکایات عوفی)، در *G.M.S.*، اشاریہ) .

(H. MASSE)

نظامی گنجوی : نظام الدین ابو محمد الیاس بن یوسف، فارسی کے عظیم شعراء میں شمار ہوتے ہیں ۔ وہ ایران کے شہر گنجہ (بعد ازاں Elisavetpol) میں ۵۳۵ھ/۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ء میں پیدا ہوئے ۔ ابھی کمسن ہی تھے کہ والدین کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور چچا کو ان کی اور ان کے بھائی کی تعلیم و تربیت کا ذمہ لینا پڑا ۔ نظامی کے اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ والدین کے بعد چچا بھی جلد ہی وفات پا گئے، تاہم دونوں لڑکوں نے اعلی تعلیم حاصل کر لی ۔ نظامی کا بھائی بھی شاعر تھا ۔ اس کا تخلص قوامی مُطرزی تھا اور اس نے قصیدہ گوئی میں کمال دکھایا (اس کا ایک قصیدہ جو اس کی تخلیقی صلاحیت کا نمونہ ہے، براؤن نے بھی *Lit. Hist. of Pers.*، ۲ : ۴۷ ببعد، میں نقل کیا ہے) ۔ نظامی نے تین شادیاں کیں اور ان کا ایک بیٹا محمد نامی تھا ۔ انھیں تصوف سے دلچسپی تھی اور انھوں نے ایک صوفی شیخ اخو فرخ ریحانی سے طریقۂ تصوف کی تحصیل کی تھی ۔ نظامی کی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے اور قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقابلۃً لائق ذکر واقعات سے خالی تھی کیونکہ بقول خود وہ شاہی درباروں کے ہنگاموں سے گریزاں اور زندگی کے بارے میں خالص زاہدانہ تصور رکھتے تھے، اگرچہ ان کی تمام طویل نظمیں [مثنویاں] ہم عصر فرمانرواؤں کے نام سے معنون ہوئیں اور ان میں سے ایک کے صلے کے طور پر انھیں موضع حَمدُونیان کی مال گزاری بھی عطا ہوئی ۔ لیکن اس سے ان کے اپنے بیان کے مطابق بہت کم آمدنی ہوئی [نفحات الانس میں جامی نے بھی ان کی قناعت اور دربار داری سے گریز کی تصدیق کی ہے] ۔ ۵۹۹ھ/۱۲۰۲-۱۲۰۳ء میں انھوں نے ساڑھے تریسٹھ برس کی عمر میں وفات پائی ۔ تذکرۂ دولت شاہ میں تاریخ وفات

۵۷۶ھ/ ۱۱۸۰ء لکھی ہے، جو اس لیے ناقابل تسلیم ہے کہ ان کی تین مثنویاں اس سے بعد کی تصنیف ہیں۔

نظامی گنجوی کا سب سے بڑا تصنیفی کارنامہ خمسۂ نظامی ہے، جو پانچ طویل مثنویا کا مجموعہ ہے اور ان کے موضوعات جدا جدا ہیں۔ ممکن ہے کہ مصنف نے ان مثنویات کو ایک ہی نام سے موسوم نہ کیا ہو کیونکہ ان کی وفات کے پچیس سال بعد حمداللہ مستوفی قزوینی، جو نظامی کے کلام سے بخوبی آشنا اور اسے بڑا بلند پایہ سمجھتا تھا، خمسۂ نظامی کے نام سے ناواقف تھا۔

خمسہ میں حسب ذیل مثنویاں شامل ہیں: (۱) مخزن الاسرار (۵۶۱ھ/۱۱۶۵-۱۱۶۶ء)، جو الدگز، اتابک آذر بائیجان کے نام سے معنون ہے۔ یہ ایک اخلاقی موعظتی مثنوی ہے، صوفیانہ خیالات پر مشتمل ہے۔ نظم سپاٹ ہے اور نثر کا سا رنگ ڈھنگ ہے، تاہم اس کے بعض حصے اپنے محاسن شعری کے لحاظ سے عمدہ ہیں (مثلاً باب پنجم، بڑھاپے کے موضوع پر)۔ یہ مثنوی فارسی زبان کی اخلاقی شاعری میں ممتاز اور نمایاں مقام رکھتی ہے؛ (۲) خسرو شیریں (۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵-۱۱۷۶ء)، جو الدگز کے بیٹوں محمد اور قزل ارسلان کے نام سے معنون ہے۔ مخزن الاسرار کے برعکس یہ ایک تاریخی عشقیہ مثنوی ہے۔ اس میں ساسانی بادشاہ خسرو پرویز کا قصہ بیان ہوا ہے اور جزوی طور پر شاہنامۂ فردوسی کے متعلقہ اجزا کے مطابق، البتہ اس میں رزمیہ کارناموں کا حصہ نظر انداز کر دیا گیا ہے تاکہ نفسیات عشق و محبت کی گہری تشریح کا پورا موقع مل سکے؛ (۳) لیلیٰ مجنوں [یا موجودہ لفظ کے مطابق لیلی مجنوں] (۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء)۔ یہ مثنوی شروان شاہ اخستان منوچہر کے نام سے منسوب ہے، جس کی فرمائش پر یہ موضوع منتخب کیا گیا تھا۔ نظامی اس انتخاب سے کچھ خوش نہ تھے کیونکہ بدوی شاعر قیس العامری، المعروف بہ مجنوں [رک باں] کا رومان بھی انہیں صحرائے عرب کی طرح خشک معلوم ہوتا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی یہی مثنوی سب سے زیادہ کامیاب اور مقبول بھی ہوئی۔ اس کی تقلید میں بہت سی اعلیٰ پائے کی مثنویاں لکھی گئیں (مثلاً آذربیجان کے شاعرفضولی نے)۔ اس میں رزمیہ عنصر نہ ہونے کے برابر ہے، اور یہ صرف ایک سادہ سی عشقیہ کہانی ہے؛ (۴) سکندر نامہ یا اسکندر نامہ (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء)۔ اس کے دو حصے ہیں: اقبال نامہ یا شرف نامہ اور خرد نامہ (ان حصوں کو سکندر نامہ بری اور سکندر نامہ بحری بھی کہتے ہیں)۔ اس کے پہلے نسخے کا انتساب عزالدین مسعود اول، اتابک موصل، کے نام کیا گیا تھا، مگر نظر ثانی کے بعد شاعر نے اسے نصرۃ الدین ابو بکر بیشکین، اتابک آذر بیجان کی نذر کیا۔ نظامی نے سکندر کے قصے کو بنیاد بنا کر مثنوی فردوسی ہی کے خطوط پر لکھی ہے۔ موضوع کی بدولت مثنوی میں علم و حکمت کے مسائل سمونے کی بڑی گنجائش تھی، چنانچہ نظامی نے بڑی مہارت کے ساتھ سکندر اور اس کے اتالیق ارسطو اور دوسرے علما کی باہمی گفتگو کی صورت میں علمی رموز بیان کیے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک ایسا مخزن علمیہ بن گئی ہے جو اس زمانے کے جملہ علوم و فنون پر حاوی ہے؛ (۵) ہفت پیکر (۵۹۵ھ/۱۱۹۸-۱۱۹۹ء)، جو اسی حکمران کے نام سے معنون ہوئی۔ اس مثنوی میں بھی نظامی نے ایک مقبول عام ساسانی بطل بہرام گور کی طرف رجوع کیا ہے۔ اس میں بھی شجاعت کے کارناموں پر زور دینے کے بجائے

سات کہانیاں بیان کی ھیں ۔ یہ سات شہزادیوں نے، جو بہرام کی محبوبہ تھیں، اسے سنائی تھیں ۔ ھر کہانی ھفتے کے ایک دن، ایک ستارے اور ایک رنگ کے ساتھ مخصوص ھے ۔ اس میں نظامی نے مشرق داستان گوئی کا کمال دکھایا ھے جس پر آج تک کوئی سبقت نہیں لے جا سکا ۔ کہانیوں کی انوکھی اور غیر معمولی خیال آرائی خاص طور پر مؤثر ھے ۔ ان طویل مثنویوں کے علاوہ غزلیات کا ایک دیوان بھی نظامی کی یادگار ھے۔ اس کے صرف تین نسخے معلوم ھیں(بوڈلین، عدد ۶۱۸ اور ۶۱۹ اور برلن [Pertsch Cat.]، عدد ۶۹۱) ۔ دیوان میں کوئی قصیدہ نہیں ملتا اور اس کا لب و لہجہ صوفیانہ ھے ۔

فارسی ادبیات کی تاریخ میں نظامی کا کلام خاص الخاص اھمیت کا حامل ھے ۔ وہ گویا فارسی بیانیہ شاعری کی معراج ھے، کیونکہ اس میں غزل کی زبان اور بیانیہ رزمیہ شاعری کے قدیم اسلوب کے باھمی تضاد پر قابو پا لیا گیا ھے ۔ یہ شستہ زبان اس زمانے میں غزل کی حد تک پوری طرح تیار ھو چکی تھی، تاھم اس تغیر سے رزمیہ شاعری میں مردانگی کے کارناموں کی خصوصیت باقی نہیں رھتی، بلکہ اس میں زیادہ تر نفسیاتی خصوصیات (واردات قلبی) کا بیان ممکن ھے اور اس کے اظہار میں نظامی کو پوری قدرت حاصل تھی ۔ نظامی اپنی تصانیف کو علمی نکات سے اس طرح معمور کر دیتا ھے کہ بعض اوقات قصے کی روانی میں رکاوٹ پیدا ھو جاتی ھے ۔ [گویا نظامی کے یہاں جذبات کا بیان بھی ھے اور حقائق علمی کا بھی] ۔ بعد کے شعرا پر نظامی کے کلام نے غیر معمولی اثر ڈالا ۔ درجہ اول کے شعرا کی ایک پوری جماعت نے، جس میں امیر خسرو دھلوی، خواجہ کرمانی، کاتبی، جامی، ھاتفی اور نامور صوفی شیخ فرید الدین عطار [جن کی مثنویات کی تعداد پانچ سے زیادہ ھے اور مخطوطہ جامعہ پنجاب، لاھور کے کتاب خانے میں محفوظ ھے] کے علاوہ چغتائی (ترکی) کے ممتاز اور نامور شاعر میر علی شیر نوائی ایسے بزرگ شامل ھیں، خمسۂ نظامی کے انداز پر مثنویاں لکھ کر اپنا کمال دکھانے کی کوشش ھے (بعض شاعروں نے پانچ کے بجائے سات مثنویاں لکھیں) ۔

اپنی مقبولیت، شہرت اور اھمیت کے باوجود خمسۂ نظامی میں صرف چند مثنویاں ناقدانہ صحت کے ساتھ شائع ھوئی ھیں اور باقی کے لیے ھمیں برعظیم پاک و ھند کی ناقص لیتھو چھاپ طباعتوں پر انحصار کرنا پڑتا ھے یا ان مخطوطات پر جو آسانی سے دستیاب نہیں ھو سکتے ۔

مآخذ : H. Ethé : *G.I. ph*، ۲ : ۲۳۱ تا ۲۳۳، ۲۳۷ تا ۲۵۰؛ (۲) E. G. Browne : *Literary History of Persia*، ۲ : ۳۹۹ تا ۴۱۱ ؛ (۶) W. Bacher : *Nizâmî's Laben und Werke und der zeweite teil des Nizâmîschen Alexanderbuches*، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ (۴) Houtsma : *Some Remarks on the Diwan of Nizāmī* (عجب نامہ ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۷)؛ (۵) وھی مصنف : خلاصہ خمسہ نظامی، فارسی متن، لائڈن ۱۹۲۱ء ؛ (۶) Ludwig Hairn : *Nizami poetae narrationes et Fabula persice .... subjuncta versione latina et indice verborum*، لائپزگ ۱۸۰۲ء؛ (۷) Fr. Erdmann : *Behram Gur und die russische Fürstentochter*، قازان ۱۸۴۴ء؛ (۸) وھی مصنف : *Die Schōne vom schlosce*، قازان ۱۸۳۲ء؛ (۹) وھی مصنف : *De expeditione Russorum Berdaam versus*، قازان ۱۸۲۶ تا ۱۸۳۲ء؛ (۱۰) H. W. Clarke : *The Sikander Nama ... translated ... into prose with ..... remarks ..... preface and ..... life of the author*، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۱۱) A. Sprenger :

آغا محمد شوشتری : خرد نامۂ اسکندری (Bibl. Indica، عدد ۱۲)، کلکته ۱۸۴۸ء؛ (۱۲) Hammer-Purgstall : Schirin Ein ..... Gedicht nach morgenländischen Quellen، لائپزگ ۱۸۰۹ء؛ (۱۳) J. Atkinson : *Laili and Majnūn ; a Poem (translated in vesse)* در *Oriental Transl. Fund*، لنڈن ۱۸۳۵ء؛ (۱۴) وهی مصنف : *The loves of Laili and Majnūn. A Poem from the Persian ...*، لنڈن ۱۸۹۴ء و ۱۹۰۵ء؛ (۱۵) N. Bland : *Makhzanul Asrār .... Edited with various readings and a commentary*، لنڈن ۱۸۴۴ء؛ (۱۶) C. E. Wilson : هفت پیکر، دو جلدیں، لنڈن ۱۹۲۴ء؛ (۱۷) H. Ritter : *Uber die Bildersprache Nizamīs*، برلن ۱۹۲۷ء؛ نیز دیکھیے متن مشرق لیتھو چھاپ میں؛ (۱۸) مخزن الاسرار، کانپور ۱۸۲۹ء؛ (۱۹) خسرو و شیریں، بمبئی ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء، لاهور ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء و ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ - ۱۸۹۳ء، لکھنؤ ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء، کانپور ۱۸۸۱ء؛ (۲۰) لیلی و مجنون، لکھنؤ ۱۸۷۰ء، لاهور ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء؛ (۲۱) سکندر نامه، کلکته ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۲ء، کانپور ۱۸۷۸ء، لکھنؤ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء و ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء، بمبئی ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱ء و ۱۸۷۵ء؛ (۲۲) هفت پیکر، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ مشرق شروح اور فرهنگوں کے لیے دیکھیے؛ (۲۳) E. Edwards : *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۲۸۶ تا ۲۹۴؛ (۲۴) H. W, Duda : *Farhād und Shirin die Literarische Geschichte eines Persischen sagenstoffes*، پراگ ۱۹۳۳ء۔

(E. BERTHELS)

* **نَظَر** (ع) : غالبًا نویں صدی عیسوی تک یه ایک یونانی لفظ کے ترجمے کے طور پر تحقیق

استعمال نهیں هوا - ارسطو کے نزدیک فلسفه (مثلاً ما بعد الطبیعات، ص ۱۰۶۴ ب، س ۲) کی دو قسمیں هیں : نظری (نَظَرِیّه) اور عملی (عَمَلِیّه) - مؤخرالذّکر کا تعلق انسان کی بھلائی اور فائدے سے هے اور اوّل الذّکر کا طبیعیات، ریاضی اور ما بعد الطبیعات سے - نظر بنیادی طور پر عملیات کا ایک تصوّر هے اور پروکلوس (Proclus) کے شاگرد امونوس هرمی اے (Ammonios Hermiae) کی تقلید میں عربوں نے یه بحث اس رسالے میں اٹھائی هے جو فرفریوس (Porphyry) کی ایساغوجی (Isagoge) کے شروح میں موجود هے [رک به علم (منطق)] - نفسیات میں بھی نظر کو عقلِ انسانی کے ایک فعل کی حیثیت سے زیربحث لایا گیا هے، لیکن اس کے لیے مترادفات، مثلاً فکر اور تفکّر وغیره، استعمال کیے گئے هیں [رک به علم(نفس)].

ان مصطلحات کی تاریخ لکھنا ابھی باقی هے - منطق کی قدیم ترین کتاب میں، جو تاحال نامکمل هے (جسے عبداللّٰه بن مُقَفَّع یا اس کے بیٹے محمد نے مرتب کیا)، یه امتیاز موجود هے که فلسفه کی علم اور عمل دو شاخیں هیں، لیکن علم کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی هے که یه قلب کا تبصُّر اور تفکُّر هے (G. Furlani، در *R.R.A.L.*، سلسله ششم، ۶ [۱۹۲۶] : ۲۰۷).

شروع شروع کے علماے اسلام شاید علم نظری اور عملی کی نسبت علم عقلی اور شرعی کے امتیاز سے زیاده آشنا تھے - عقل کو عام طور پر عقائد معتزله کی اصل تسلیم کیا جاتا هے، جس کا (تیسری صدی هجری کے آغاز میں) القاسم الزّیدی نے اپنے اصول میں ذکر کیا هے، یعنی عقل قرآن اور سنّة (R. Strothmann : *Die Literature der Zaiditen*، در *Isl.*، ۲ [۱۹۱۱ : ۵۴) - رائے اور قیاس کی طرح نظر کو بھی فقه میں بدعت

تصور کیا جاتا تھا۔ حنبلی مذہب کو نظر کے استعمال پر اعتراض تھا، مگر اس کے سب سے بڑے نمائندے ابن حزم نے بلا تأمل تسلیم کیا کہ عقل —— مگر بلا شبہہ وہ عقل جو اللہ تعالٰی کی عطا کردہ ہے —— علم کا ایک سرچشمہ ہے۔ تقلید اور قیاس اس کی رہنمائی قرآن، سنت اور اجماع تک نہیں کرتے۔ اس کے لیے ایک قطعی اور یقینی علم کی ضرورت ہے۔ ابن حزم نے کسی اور بات پر یوں بار بار اور شدت سے زور نہیں دیا۔ ادراک حسی اور وجدان عقلی کے علاوہ حصول ایقان کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ دراصل وہ ادراکِ حسی کو اس حد تک ترجیح دیتا ہے کہ ادراکِ عقلی کو اس نے چھٹا ادراک قرار دیا (کتاب الفِصَل، ۱ : ۴ تا ۷)۔ ابن حزم کے فلسفیانہ نقطۂ نظر سے، جو ابھی تک مزید تحقیق کا محتاج ہے، یونانی انتقائیت کی یاد تازہ ہوتی ہے، جس کی رو سے انسان کا سارا علم یا تو ادراکِ حسی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا وجدان سے اور یا پھر ان دونوں سرچشموں سے بتوسط دلائل۔ اس کے باوجود بہت سے لوگ ادراکِ حسی اور عقل کی بلا واسطہ شہادت پر زور دیتے اور طریق استدلال کو مشکل اور غیر یقینی تصور کرتے ہیں؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رواقیین کے زمانے سے اجماع (یا اجماع آرا) کو معیار صداقت ٹھیرانے پر زور دیا جا رہا ہے۔ تحقیق کی ضرورت وہیں پیش آتی ہے جہاں اجماع نہ ہو سکے۔

مسلمانوں نے نو افلاطونی تصوف اور ارسطاطالیسی منطق میں اس وحدت پسندی سے کام لے کر، جس پر وہ ذہناً مجبور تھے، انتقائی خیال فلاسفہ کی ثنوی علمیات (حسیات، عقل) میں بڑی حد تک ترمیم کر دی تھی۔ انھوں نے علم انسانی کی مختلف منازل میں امتیاز پیدا کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا کہ حقیقی علم صرف عقلی وجدان اور ذہن کے اس فعل ہی سے، جو اس کے درمیان ایک واسطہ ہے، حاصل کیا جا سکتا ہے۔ نو افلاطونیوں کے نزدیک سب سے اہم چیز وجدان (نظر یا بصر) ہے۔ یہ امر قابل غور ہے کہ الٰہیات ارسطو ایسی نو افلاطونی تصنیف میں کس طرح ارسطو کی زبان سے یہ کہلوایا گیا ہے (عربی، طبع Dieterici، ص ۱۶۳) کہ "افلاطون تمام اشیا کو بِنَظَرِ الْعَقل لا بِمَنْطِقٍ و قِیاس دیکھتا تھا"۔ بالفاظ دیگر یہ کہ اپنی الٰہیانہ حیثیت میں افلاطون عقل خالص اور خدا کی طرح ہر شے کا بیک وقت ادراک کر لیتا ہے۔ بلا واسطہ ادراک کے اس مفہوم میں نظر کے ساتھ اِلٰی کا استعمال ہوتا ہے اور دوسرے مقامات پر فی کا۔ نَظَر فی (عقل انسانی کا منتقل شدہ عکس) کے لیے الٰہیات میں عموماً فکر اور رَوِیّة کے الفاظ آتے ہیں اور عالمِ حواس کو، جس کا تعلق ہمارے نفس سے ہے، عالَم الفکرة والرُّوِیَة۔ الٰہیات کی تقلید میں صوفیاے اسلام نے بھی عام طور پر نظر کا لفظ روحانی ادراک کے لیے استعمال کیا ہے (*Essai sur les origines du* : L. Massignon *lexique technique de la mistique musulmane*، پیرس ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ).

علم کلام میں البتہ مختلف دینی فرقوں کے نزاعات کے باعث نظر کے معنی استدلال کے ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے سب سے پہلے شیعوں نے دلیل منطقی کو اصول دین میں شامل کیا۔ اشعری نے مقالات (طبع Ritter، ۱ : ۵۱ ببعد) میں نظر اور قیاس کے متعلق روافض کی آٹھ جماعتوں کی مختلف آرا پر تبصرہ کیا ہے۔ اس کی راے میں جماعت ۱ تا ۳ وقوف کی جملہ صورتوں (معارف) کو ضروری (اضطراری، یعنی خواہ وہ ذہن کے ساتھ ہی ودیعت ہوئی ہوں یا نہیں ہوئی ہوں) سمجھتی ہیں،

لہٰذا نظر اور قیاس سے ان میں کسی طرح کا اضافہ نہیں ھو سکتا۔ یہ جماعتیں نیز جماعت ۸، جو سارے علم کا سلسلہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور امام سے ملاتی ھے، اس مسئلے میں دوسروں سے اختلاف رکھتی ھیں۔ باقی چار جماعتوں نے کسی نہ کسی طرح کے اکتسابی علم کو تسلیم کیا ھے (دونوں صورتوں میں اشارہ خدا ھی کے ادراک کی طرف ھے) اور اس کی تفصیل یہ ھے: ۴ (اصحاب ہشام بن الحکم)، نظر اور استدلال سے؛ ۵ (الحسن بن موسیٰ)، ممکن ھے ایک طرح کے کسب سے جس کی تعریف اس سے زیادہ قطعی لفظوں میں نہیں کی جا سکتی (مقابلہ کیجیے اس کسب کا اشاعرۂ متأخرین کے کسب الافعال سے)؛ ۶ و ۷ (نامعلوم)، نظر اور قیاس سے عقل کی شہادت (حجّت) طلب کرتے ھوے۔ مرجیۃ کے ایک فریق کے بارے میں بھی بتایا گیا ھے (ص ۱۴۴) کہ ان کی راے میں نظر کے بغیر ایمان کو ایمان کامل کا درجہ حاصل نہیں ھو سکتا.

غالباً اس امر کی بہترین شہادت خود اشعری ھی سے مل جاتی ھے کہ اشاعرہ ھی نے سب سے پہلے یہ خیال پیش نہیں کیا کہ عقل انسانی کا ظنّ و قیاس، معرفت ربّانی کا سر چشمہ (یا وسیلہ) نہیں، بلکہ اس سے پہلے بھی متعدد فرقے اس کا اظہار کر چکے ھیں۔ اغلب یہ ھے کہ نظر (جیسا کہ فقہ میں راے) کا اطلاق فلسفیانہ مزاج علماے دین کی ذہنی سرگرمیوں پر ھوتا ھے (نظر کے علاوہ ھمیں بعض اور مرادفات بھی ملتے ھیں، جیسے بَحث، حدس، رأی، فَحص، فِکر، فِکرۃ، تَفَکُّر، تأمّل، طلب، اور شاید کچھ اور بھی)۔ اس سلسلے میں جو منطقی منہاجات استعمال کیے جاتے تھے انھیں قیاس اور استدلال سے تعبیر کیا جاتا تھا (غالباً یہاں بھی مرادفات کے ھی طور پر)۔ قیاس از روے فقہ [رکّ بہ اصول الفقہ، از J. Schacht]؛ نیز Snouch Hurgronje: *Vrspr. Gesch.*، ۲: ۴۰ ببعد) اور قیاس از روے طب (دیکھیے مسعودی، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۴: ۳۰ و ۷: ۱۷۲ ببعد) کے مفہوم کے بارے میں ھمیں جو بھی معلومات ھیں، ان کی بنا پر کسی ایسے عمل ھی کا تصوّر کرنا پڑے گا جو استخراج اور استقرا کا مرکب ھو اور جسے بغیر کسی اصول کے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس کی مماثل صورتیں بھی، جن کو سطحی نظر میں اکثر یکساں ٹھیرایا جاتا ھے (دیکھیے مفاتیح العلوم، طبع v. Vloten، ص ۸ ببعد)، تلاش کی جاتی ھیں، مثلاً علت، یعنی علّت واقعی نہیں بلکہ باعتبار منہاج یا باعتبار انواع عقل کا ایک بلند تر تصوّر، جس کے ما تحت اور تمام مثالیں جمع کی جا سکیں۔ ارسطو اور اس کے مسلمان مقلدین (فارابی وغیرہ) کے نزدیک استخراج کے صرف ایک ھی معنی ھیں۔ وہ علّیت حتّٰی کہ فکر مجرد کی تخلیقی فعالیت کے قائل تھے۔ علماے اسلام، فقہا اور اطبا کی اکثریت اس قسم کی فکر سے محروم رھی۔ نظر کا یہ منہاج، جس کا ادراک سطحی نظر سے کیا جاتا تھا، اشعری مسلک سے قبل علم کلام میں شامل نہیں ھو سکا؛ چنانچہ یہی زمانہ ھے جب علم کلام کی تعریف علم النظر و الاستدلال کی گئی۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کی اکثریت نے پہلے تو اسے بالکل رد کر دیا۔ رفتہ رفتہ طبقوں میں رواداری پیدا ھوئی اور ایک حربے کے طور پر اس کا استعمال سوفسطائیوں کے خلاف ھونے لگا اور آخرکار اسے ایک فریضہ مذہبی ٹھیرایا گیا.

اب ھم پھر علوم نظریہ کے عام تصوّر پر توجہ کرتے ھیں۔ فارابی (م ۹۵۰ء) نے ان کی تقسیم اپنے خاص رسالہ (احصاء العلوم، مطبوعہ

قاهره، میں کچھ ایسے طریقے سے کی که آنے والے دور کے لیے نمونه ٹھیرا - فارابی هی نے سب سے پہلے ارسطو کی منطق پر قلم اٹھایا؛ لٰہذا اس کے پیروؤں کو اکثر منطقیین کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا - وہ ارسطو کی طرح تسلیم کرتا ہےکه عقل کے اندر علمِ کلّی کے جمله بنیادی اصول بجائے خود موجود هیں، اس لیے اس کی شہادت کو قطعی طور پر ماننا پڑے گا، لیکن غور و تفکر اور استدلال کے راستوں پر چلتے ہوے هم "غیر بدیہی" تک پہنچ جاتے هیں، جس کی انتہا ہے "برهان"، جس کی تشریح انالوطیقالمی میں کی گئی ہے - یہ وہ بلندی ہے، جہاں پہنچ کر علم کی تمام شاخوں پر نظر ڈالی جا سکتی ہے - لسانیات کا سرسری سا جائزہ لینے کے بعد (دیکھیے رواقیین) سب سے پہلا اور مکمل درجه منطق کا ہے - یه مسئله غیر اهم ہے که منطق فلسفه کی معاون ہے یا اس کا ایک حصه - دراصل منطق خود ایک "نظر" ہے اور اس کا اپنا ایک مدعا ہے - اس کے بعد علوم طبیعیات، ریاضی اور ما بعد الطبیعیات اپنی اصل اور ضمنی شاخوں کے ساتھ آتے هیں - ان میں سے بھی هر ایک "نظر" ہے، لیکن یه بات مشاهده میں آتی ہے - مثال کے طور پر علوم طبیعی میں که طب نظری اور عملی دونوں کا مجموعه ہے، علی هذا موسیقی اور ریاضی بھی؛ تاهم منطق کی طرح ما بعد الطبیعیات خالص نظری علم ہے - بالآخر ارسطو کے تینوں عملی علوم، یعنی علم اخلاق، معاشیات اور سیاسیات کو فقه اور کلام کے اضافے کے ساتھ علم سیاسیات کے تحت یک جا کر دیا گیا ہے - فارابی کی راے میں علم فقه اور فن (صناعة) کلام کا تعلق کچھ تو آراء سے ہے اور کچھ افعال سے .

آخر میں اس فلسفیانه تقسیم کا مقابله اشعری عالم عبدالقاهر بن طاهر البغدادی (۱۰۳۷ء یا ۱۰۳۸ء) کی تقسیم سے کر لینا چاهیے، جس کو اس نے اپنی تصنیف اصول الدین، قسطنطینیه ۱۹۲۸ء، ص ۸ تا ۱۴، میں پیش کیا ہے - علم الٰہی اور اس علم کے درمیان جو دوسری زنده مخلوق کو حاصل ہے، ایک حدّ امتیاز قائم کرنے کے بعد اس نے مؤخر الذّکر کی تقسیم اس طرح کی ہے :—

۱- ضروری
(لازمی بلا واسطه)

(۱) بدیہی
(۲) حسی
(داخلی اور خارجی ادراک)

۲- مکتسب (=علوم نظریه)
(اکتسابی)

(۱) عقلیه
(۲) شرعیه
(علم جس کا اکتساب عقل اور شرع سے کیا گیا)

علوم نظریه جن مختلف طریقوں سے اخذ کیے جاتے هیں ان کی بنا پر انهیں پھر چار شاخوں میں تقسیم کیا گیا ہے :—

(۱) استدلال بالعَقْل من جهة القِیاس والنظر (قیاسی الٰہیات).

(۲) مَعْلُوم من جهت التَجَارب والعَادَات (مثلاً طب).

(۳) مَعلُوم من جهت الشَّرع (علم فقه).

(۴) مَعلُوم من جهت الالهام.

لیکن اس تقسیم کا مقابله فارابی کی وحدت پسندی سے کیا جائے تو اس میں بہت کچھ انتقالیت کا رنگ غالب نظر آتا ہے، لیکن گیارهویں سے تیرهویں صدی عیسوی تک فلسفه اور الٰہیات آپس میں مدغم هو کر بغیر ایک دوسرے سے قریب

ہو رہے تھے اور ان کا درمیانی واسطہ ابن سینا تھا، جس نے فارابی کی بنیادوں پر اپنا نظام فلسفہ استوار کیا ۔ غزالی نے کوشش کی کہ نوفلاطونی صوفیہ کی نظر اِلٰی کو عقلیّین کی نظر فِی سے ملا دیا جائے اور فخر الدین رازی نے تو الٰہیات میں اپنے پیش رووں سے بھی کہیں زیادہ ارسطاطیسی منطق کے طریق استدلال سے کام لیا ۔

مآخذ: (۱) بغدادی کے بارے میں رک بہ A. J. Wensinck : *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۰ تا ۲۶۴؛ (۲) ابن سینا: اقسام العلوم العقلیہ، در مجموعۃ الرسائل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۲۹ ببعد (نیز در تسع رسائل، قسطنطینیہ ۱۲۹۸ء، ص ۱۷ ببعد)؛ (۳) غزالی: احیاء علوم الدین، ۳ (قاہرہ ۱۳۲۲ھ) : ۱۳ ببعد؛ (۴) معیار العلم فی المنطق، قاہرہ ۱۳۲۹؛ (۵) معارج القدس فی مدارج معرفۃ النفس؛ (۶) رازی کے بارے میں دیکھیے M. Horten : *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*، بون ۱۹۱۰ء؛ (۷) M.M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، مطبوعہ جرمنی؛ (۸) عبدالسلام ندوی: حکمائے اسلام، مطبوعہ اعظم گڑھ ۔

(T. J. DE BOER)

⊗ **نظم:** رک بہ شاعر، مثنوی، مرثیہ، نعت ۔

* **نظمی:** شیخ محمد بن رمضان، عثمانی شاعر ۔ وہ ایک سوداگر اور خلوتی شیخ رمضان بن رستم کا بیٹا تھا اور قسطنطینیہ کے محلہ قوجہ مصطفٰی پاشا میں ۱۰۳۲ھ/۲۳ - ۱۶۲۲ء میں پیدا ہوا ۔ وہ عبدالاحد النوری کا مرید تھا ۔ ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۴ - ۱۶۵۵ء میں وہ یوشج محمد آغا کی خلوتیہ خانقاہ میں، جو شہر امینی کے قریب ہے، شیخ خانقاہ (پوست نشین) اور بعد ازاں ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳ء میں مسجد والدہ سلطان میں واعظ بن گیا ۔ ۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء میں اس کی وفات ہو گئی اور ایک خاصی تربت میں دفن ہوا ۔ اس کا بیٹا عبدالرحمٰن رفیعا تھا ۔ نظمی کو علم حدیث میں بڑا استاد مانا جاتا تھا ۔ اس نے کئی کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے ایک بھی طبع نہیں ہوئی: ہدیۃ الاخوان (تحفہ برادران)، جس میں سب سے بڑے سات خلوتی پیشواؤں (یوسف مخدوم، محمد رقیہ، شاہ قباد شیروانی، عبدالمجید شیروانی، شمس الدین سیواسی، عبدالمجید سیواسی، عبدالاحد النوری) کے سوانح اور کچھ حال ان کے جانشینوں کا درج ہے ۔

اس کی منظوم تصانیف میں مثنوی جلال الدین رومی کے دفتر اول کا منظوم ترجمہ، ایک معمولی معیار کا دیوان (اس میں بہت سی مناجاتیں اور منقبتیں ہیں) اور معیار طریقت (سلسلہ مشائخ کی کسوٹی کتاب) قابل ذکر ہیں ۔

مآخذ: (۱) ثریا: سجل عثمانی، ۴ : ۵۶۰؛ (۲) حلمی: زیارت اولیاء، استانبول ۱۳۲۵ھ، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۶ : ۴۵۸۹ تا ۴۵۹۰؛ (۴) برسلی محمد طاہر: عثمان لی مولف لری، ۱ : ۱۷۵؛ (۵) Hammer، در *G.O.D.*، ۳ : ۵۹۶ تا ۵۹۷؛ (۶) Basmadjian : *E sai sur l' histoire de la literature Ottomane*، قسطنطینیہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۷ ۔

(MENZEL)

* **نظمی محمد:** (سجل عثمانی کے مطابق: نظمی، نظامی)، سلیمان القانونی کے عہد میں ادرنہ کا عثمانی شاعر، ایک ینی چری کا بیٹا تھا اور بعد میں خود بھی "ینی چری" ہو گیا، پھر سلحدار اور سپاہی ہوا اور ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء میں ادرنہ میں فوت ہو گیا، جہاں وہ شیخ شجاع کے قبرستان میں دفن ہے ۔

نظمی شعر و سخن میں خداداد صلاحیت و استعداد کا مالک تھا جس کا اظہار اس نے دوسرے شاعروں کے ہوشمندانہ اور درست تتبّع کی صورت

میں کیا۔ اس نے خود بھی غزلیات لکھیں۔ اس نے عثمانی ادبیات کی یہ بہت بڑی خدمت انجام دی ہے کہ بہترین عثمانی شعرا کے کلام کا ایک مشترک مجموعہ اکٹھا کرکے آٹھ بڑی بڑی بحروں کے تحت مرتب کیا ہے۔ اس مجموعے میں تقریباً ۱۲۵ شعرا کی چار ہزار غزلیات شامل ہیں اور اس کے علاوہ دوسروں کی غزلوں پر اپنے لظائر یعنی تقلیدی غزلیں بھی شامل ہیں۔ اس نے اس گلدستہ سخن مجمع النظائر کو، جسے اس نے ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء تک مرتب کر لیا تھا، سلطان کی خدمت میں بطور نذر پیش کیا۔ Hammer نے اس کے محاسن پر تفصیل سے بحث کی ہے.

اس نے الف قافیے پر رسالہ عروضیہ، مصنفہ وحید تبریزی، کی ہر بحر میں ایک غزل لکھی ہے.

مآخذ: (۱) سہمی: ہشت بہشت، استانبول، ۱۳۲۵ھ، ص ۱۳۲؛ (۲) ثریا: سجل عثمانی، ۴ : ۵۶۰؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۶ : ۴۵۸۹ و ۴۵۹۰؛ (۴) برسلی محمد طاهر: عثمان لی مولف لری، ۲ : ۴۳۶؛ (۵) Hammer، در *G.O.D.* ۳ : ۶۱ تا ۷۳.

(MENZEL)

* **نظیر:** (نظیر السمت یا النظیر): پاتال یا افق کا (غیر مرئی) قطب ہے جو مشاہدہ کنندہ کے نیچے انتصابی سمت میں واقع ہے۔ یہ کرہ سماوی کا عمیق ترین (پست ترین) نقطہ ہے۔ نظیر، سمت الراس[رَکّ باں] یعنی Zenith کا بالمقابل قطب ہے.

لفظ نظیر، نظر سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں "دیکھنا" یا "مشاہدہ کرنا"۔ دراصل (نیز عام طور پر) اس سے وہ نقطہ مراد ہے جو کسی دائرے کے محیط یا کسی کرے کی سطح پر کسی نقطے کے قطراً متقابل واقع ہو۔ "مقابل"، اس عام معنی میں نظیر کے مترادف کی حیثیت سے مستعمل ہے (نیز دیکھیے مقابلہ).

(WILLY HARTNER)

⊗ **نظیر اکبر آبادی:** اردو کے منفرد اور ممتاز شاعر، اصل نام ولی محمد؛ والد محمد فاروق عظیم آباد کی سرکار میں ملازم تھے۔ نظیر کی ولادت دہلی میں ہوئی تھی اور اکبر آباد (آگرہ) میں نقل مکانی اچھی خاصی عمر میں کی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض محققین کے نزدیک انہیں دہلوی کہنا زیادہ مناسب ہوگا (سیلم جعفر: گلزار نظیر، ۱۹۵۱ء)۔ تقریباً انیسویں صدی کے آخر تک تذکرہ نویسوں اور نقادوں نے نظیر کی جانب سے ایسی بے اعتنائی برتی کہ ان کے حالات زندگی پر پردے پڑتے گئے، یہاں تک کہ ۱۸۹۶ء میں پروفیسر عبدالغفور شہباز نے نظیر کی ایک ضخیم سوانح عمری زندگانی بے نظیر مرتب کی۔ مواد کی عدم موجودگی میں انہوں نے نظیر کی نواسی ولایتی بیگم اور آگرہ کے سن رسیدہ لوگوں سے حالات معلوم کرکے اس کمی کو کسی حد تک پورا کیا۔ بیسویں صدی کے اکثر و بیشتر ارباب قلم نے اس کو حرف آخر قرار دیا ہے حالانکہ خود پروفیسر شہباز کو اعتراف ہے کہ ان کی تحقیق میں خیال آرائی کی آمیزش ہے (زندگانی، ص ۶).

تذکرہ نویسوں نے نظیر کی تاریخ پیدائش نہیں دی۔ شہباز نے بھی کوئی ذکر نہیں کیا، صرف عمر سو کے قریب بتائی ہے۔ اس بنیاد پر بعض لکھنے والوں نے سنہ ولادت ۱۱۴۷-۱۱۴۸ھ/۱۷۳۵ء متعین کیا ہے جسے یقینی قرار نہیں دے سکتے۔ یقینی بات صرف یہ ہے کہ اٹھارھویں صدی عیسوی دہلی کی بربادی اور انتشار سے عبارت تھی۔ مقامی اور اندرونی انقلابات کے علاوہ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہی سیلاب بلا آیا، ۱۷۴۸ء ۱۷۵۱ء اور ۱۷۵۶ء میں احمد شاہ ابدالی کے پے در پے حملے ہوے۔ ان حالات میں بہت سے لوگوں کی طرح نظیر نے بھی دہلی کو غیر محفوظ

سمجھ کر اکبر آباد کی راہ لی، جہاں ان کے نانا نواب سلطان خان قلعہ دار رہتے تھے۔ مرزا فرحت اللہ بیگ اور سلیم جعفر نے اس وقت نظیر کی عمر بائیس تئیس برس بتائی ہے۔ بہرحال نظیر کے قیام دھلی کے متعلق نہ تو کسی تذکرے میں کسی قسم کی تفصیلات ملتی ھیں نہ ان کے کلام سے کوئی ایسی داخلی شہادت دستیاب ھوتی ہے۔ خود نظیر نے جس مقام پر بھی اپنی سکونت کا ذکر کیا ہے وھاں اکبر آباد یا آگرہ ھی لکھا ہے۔

نظیر نے کتنی تعلیم حاصل کی اور کہاں، یہ بھی معلوم نہیں۔ شہباز نے تو فارسی کی تقریباً سبھی متداول درسی کتابوں کے نام لکھ دیے ھیں اور شعر و سخن کی تمام اھم فارسی تصانیف کا ذکر کرتے ھوے لکھا ہے کہ یہ کتابیں نظیر کے مطالعہ میں تھیں، لیکن عربی کے متعلق ان کا خیال ہے کہ زیادہ نہیں جانتے تھے۔ نظیر نے اپنی ایک سوانحی نظم میں عربی کے نہ جاننے کا خود اعتراف کیا ہے۔ شہباز نے ان کے متعدد زبانیں جاننے کا ذکر کیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ ھفت زبان تھے اور وہ عام لوگوں کی کئی بولیاں جانتے تھے۔ ان کی شاعری کی زبان پر ان بولیوں کا اثر نمایاں ہے۔

آگرہ میں نظیر کا پیشہ بچوں کو پڑھانا تھا۔ اس زمانے کے مکتبوں اور مدرسوں کی طرح ان کا بھی ایک مکتب تھا، جو شہر کے مختلف مقامات پر رھا، لیکن سب سے زیادہ شہرت اس مکتب کو حاصل ہے جہاں اور بچوں کے علاوہ آگرہ کے ایک تاجر لالہ بلاس رائے کے کئی بیٹے ان سے فارسی کا درس لیتے تھے۔ نظیر اس معلمی میں قناعت کے ساتھ بسر کرتے تھے اور اگر وہ زبانی روایتیں درست ھیں جو نظیر کی نواسی اور آگرہ کے بڑے بوڑھوں نے شہباز سے بیان کیں، تو راجہ بھرت پور، مہاراجہ چندو لال شاداں مدار المہام حیدر آباد اور نواب اودھ کا سفر خرچ بھیج کر اپنے یہاں مدعو کرنا اور نظیر کا آگرہ چھوڑنے پر رضامند نہ ہونا بھی اسی قناعت پسندی کی دلیل ہے۔

نظیر کے متعلق جس نے بھی کچھ لکھا ہے اُس نے ان کے اخلاق و عادات، سادگی، حلم اور فروتنی کا تذکرہ بہت اچھے الفاظ میں کیا ہے۔ دربار داری اور وظیفہ خواری کے اس عام دور میں اس سے بچنا ایک مخصوص قسم کے کردار کا پتا دیتا ہے (زندگانی ۱۵۳، ۱۹۸)۔

مختلف تذکرہ نویسوں نے نظیر کو قریشی النسب لکھا ہے؛ بعض دوسرے حضرات نے ان کی سیادت کا ذکر کیا ہے۔ ان کا مذھب امامیہ معلوم ھوتا ہے، لیکن شاید صحیح یہ ہے کہ وہ صوفی مشرب اور وسیع القلب انسان تھے اور کبھی کبھی زندگی کو ایک وحدت وجودی کی آنکھ سے دیکھتے تھے۔ شاید یہی سبب ہے کہ انھوں نے جس خلوص اور جوش سے ھندو مذھب کے بعض معتقدات اور مسلّمات پر نظمیں لکھی ھیں، ویسی خود ھندو شعرا کے یہاں بھی نہیں پائی جاتیں۔

نظیر نے آگرہ ھی میں تہور النسا بیگم بنت عبدالرحمٰن چغتائی سے شادی کی، جن سے دو اولادیں ھوئیں: گلزار علی اور امامی بیگم۔ نظیر کے انتقال کے بعد گلزار علی عام طور سے، نظیر کی ولایت کی نسبت سے معتقدین میں خلیفہ گلزار علی اسیر کہے جاتے تھے۔ صاحب دیوان شاعر تھے اور اناسی سال کی عمر میں ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں فوت ھوے۔ خود نظیر نے طویل عمر پائی۔ عمر کے آخری چند سال فالج کی نذر ھوگئے اور اسی حالت میں ۲۶ صفر ۱۲۴۶ھ/۱۶ اگست ۱۸۳۰ء کو قید حیات سے چھوٹ گئے۔ حضرت شاہ عالم

مارہروی نے "سوانح غم اگیں" سے اور نظیر کے ایک شاگرد نے "مخمس بے سروپا بیت، بے دل، فرد بے سرشد" سے وفات کی تاریخیں نکالیں۔ وہ آگرہ ہی میں اپنے مکان کے اندر دفن کیے گئے۔ مزار پر اب بھی سالانہ عرس ہوتا ہے۔

بہت سے عقیدتمندوں کے علاوہ نظیر کے کئی شاگرد بھی مشہور ہوے جن میں سے اہم یہ ہیں: خلیفہ گلزار علی اسیر، حکیم میر محمدی ظاہر، حکیم قطب الدین باطن، لالہ بدھ سین صافی، شیخ مداری ضمیر، شیخ نبی بخش عاشق، منشی حسین علی خاں محو، بیدار بخش لہر، حسین بخش بخشی، (زندگانی، ص ۱۴۹، ۲۰۴)۔

نظیر اپنے رنگ کے منفرد شاعر ہیں۔ پتا نہیں چلتا کہ انھوں نے قیام دہلی کے دنوں میں کس انداز کی شاعری کی اور کسی سے تلمذ بھی تھا یا نہیں۔ بعض پوری پوری غزلوں اور غزلوں کے اشعار میں میر و مرزا کے دور کا عام رنگ جھلک رہا ہے۔ دہلی کے بعض شعرا کی غزلوں پر تضمینیں بھی ابتدائی شاعری کی یادگار ہو سکتی ہیں، مگر اس کی جانب کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ دہلی میں ان کی شاعری کیا رنگ رکھتی تھی۔ انھوں نے زیادہ تر مختلف موضوعات پر نظمیں اور غزلیں لکھیں: لیکن وہ زندہ اپنی نظموں کی وجہ سے ہیں۔ نظیر نے کلام جمع نہیں کیا بلکہ لالہ بلاس رائے کے بیٹوں نے متفرق چیزیں یکجا کر دیں۔ یہی پہلی مرتبہ "کلیات نظیر" کے نام سے مطبع النہی آگرہ سے چھپا۔ سن طباعت معلوم نہیں۔ فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نظیر کا پہلا دیوان ۱۸۲۰ء میں لیتھو کے ذریعہ دیوناگری حروف میں چھپا۔ آگرہ کے متذکرہ بالا مطبع نے بہت سے اضافوں کے ساتھ دوسری بار "کلیات نظیر" رجب ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۷ء میں شائع کیا۔ اس کے بعد سے نولکشور پریس لکھنو اور کانپور نے مختلف ایڈیشن مختلف اوقات میں شائع کیے۔ وہیں سے "کلیات نظیر" کا آخری ایڈیشن ۱۹۵۱ء میں نکلا جسے عبدالباری آسی نے مرتب کیا تھا۔ کلیات کے علاوہ ۱۹۴۸ء میں پہلی دفعہ نظیر کا دیوان غزلیات بھی مرزا فرحت اللہ بیگ نے مرتب کر کے انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی سے شائع کیا۔ اب تک غیر مطبوعہ نظمیں اور غزلیں ملتی ہیں، اس لیے یقین کے ساتھ نظیر کی شاعری کی پوری مقدار کا انداز لگانا مشکل ہے۔ فارسی غزلوں کے ایک مختصر سے دیوان کے علاوہ (جو کلیات نظیر مرتبہ آسی میں شامل ہے) فارسی نثر میں نظیر کے نو رسائل کا ذکر باطن نے اپنے تذکرے میں کیا ہے اور سات کے نام بھی دیے ہیں: (۱) نرمی گزین (۲) رعنائے زیبا، (۳) قدرمتین، (۴) فہم قرین، (۵) بزم عیش، (۶) حسن بازار اور (۷) طرز تقریر۔ اول الذکر دو کے سوا باقی پروفیسر شہباز کو مل گئے تھے۔ یہ سب غیر مطبوعہ ہیں اور محض انشاپردازی کا کمال دکھانے کے لیے لکھے گئے ہیں۔ ادب میں انھیں کوئی اہم جگہ نہیں دی جا سکتی۔

ہم عصر تذکرہ نگاروں اور انیسویں صدی کے بیشتر نقادوں نے نظیر کو نظرانداز کرتے ہوے ان کی شاعری میں سوقیانہ پن، ابتذال اور فنی اغلاط اور عیوب کا ذکر کیا ہے۔ شیفتہ انھیں وجوہ سے ان کو صف شعرا میں شمار نہیں کرنا چاہتے۔ آزاد، حالی، اور شبلی نے ان کے شاعرانہ مرتبہ کے متعلق واضح رائے ظاہر کرنے سے گریز کیا ہے۔ ان باتوں کا اصل سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ نظیر نے اپنے دور کے معیار شاعری اور کمال فن کے لطوف اور نازک پہلوؤں کو زندگی کے عام تجربات

کے سادہ اور پُرخلوص بیان پر قربان کر دیا ۔ درباری شاعری کی فضا سے دور رہ کر موضوعات کے انتخاب اور ان کے اظہار میں ایک مخصوص طبقے کے ذوق شعری کو ملحوظ رکھنے کے بجائے انھوں نے عام لوگوں کے فہم اور ذوق پر نگاہ رکھی یہاں تک کہ زندگی اور موت ، منازل حیات اور مناظر قدرت ، موسم اور تہوار ، امارت اور افلاس، عشق اور مذہب، تفریحات اور مشاغل زندگی، خدا شناسی اور صنم آشنائی ، ظرافت اور عبرت ، غرض کہ جس مضمون پر نگاہ ڈالی ، وہاں زبان، انداز بیان اور تشبیہات اور استعارات کے لحاظ سے پڑھنے والوں کے ایک بڑے دائرے کو پیش نظر رکھا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے سیکڑوں پہلوؤں کے علم، جزئیات سے غیر معمولی واقفیت، وسیع انسانی ہمدردی اور پر خلوص اظہار مطالب کو اہمیت دی جائے تو نظیر کے بلند پایہ شاعر ہونے میں شک کی گنجائش نہیں رہ جاتی ۔ انھوں نے فن اور طرز ادا کے معروف تصورات سے لا علمی کی بنا پر گریز نہیں کیا بلکہ اپنے اسلوب کو اپنے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے قصداً مروج انداز (طریقہ راسخہ) سے انحراف کیا ہے ۔ ان کی شاعری ان کے معاصرانہ سماجی ماحول ، سیاسی زوال اور آشوب روزگار کا آئینہ ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ نظیر کی نگاہ میں گہرائی اور فکر میں وزن تو تھا ، لیکن اظہار میں لطافت کی کمی تھی ۔ اس کی تلافی ان کی وسعت نظر ، خلوص، تنوع ، حقیقت پسندی ، سادگی اور عوامی نقطہ نظر سے ہو جاتی ہے اور یہی باتیں انھیں اردو کا ایک اہم اور منفرد شاعر بناتی ہیں ۔

مآخذ : (۱) گلشن بیخار ، از نواب مصطفیٰ خان شیفتہ ، مطبوعہ نولکشور پریس، لکھنؤ، ۱۹۱۰ء؛ (۲) گلستان بے خزاں از حکیم قطب الدین باطن (مطبوعہ)؛ (۳) زندگانی بے نظیر از پروفیسر عبدالغفور شہباز، نولکشور پریس، لکھنؤ، ۱۹۰۰ء؛ (۴) روح نظیر (دوسرا ایڈیشن) از محمود اکبرآبادی، لکشمی نرائن اگروال آگرہ ۱۹۳۶ء؛ (۵) نظیر نمبر رسالہ نگار، لکھنؤ جنوری ۱۹۴۰ء؛ (۶) گلزار نظیر ، مرتبہ سلیم جعفر، ہندوستانی اکیڈمی یوپی، الہ آباد، (بھارت) ۱۹۵۱ء؛ (۷) کلیات نظیر ، مرتبہ عبدالباری آسی، نولکشور پریس لکھنؤ، ۱۹۵۱ء؛ (۸) دیوان نظیر، مرتبہ فرحت اللہ بیگ ، انجمن ترقی اردو (ہند) دھلی، ۱۹۴۲ء ۔

(سید احتشام حسین)

نظیری نیشا پوری : ملا محمد حسین ، اکبر اور جہانگیر کے زمانے کا مشہور فارسی گو شاعر، جو بعض کے نزدیک جُوین سے تھا (آتشکدہ، آرزو: نشتر سخن) ، لیکن نیشاپور سے اس کی نسبت زیادہ معروف ہے اور شاید صحیح بھی یہی ہے، کیونکہ نظیری نے کئی موقعوں پر اپنے اشعار میں نیشاپور سے اپنے خاص تعلق کا ذکر کیا ہے ۔ شاید آبائی پیشہ زرگری تھا ، (مجمع النفائس آرزوؔ) ۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے متعلق صحیح معلومات دستیاب نہیں ۔ عنفوان شباب میں وہ کاشان بقول بعض بغرض تجارت پہلے عراق و خراسان گیا (انیس العاشقین زخمی) ۔ وہاں سے کاشان چلا گیا ۔ مآثررحیمی (۳ : ۱۱۸) میں ہے کہ اس نے شاعری کا آغاز بھی خراسان میں کیا ۔

مے خانہ عبدالنبی میں ہے کہ نظیری نے اپنے والد کے انتقال کے بعد ترک وطن کیا ۔ کاشان میں نظیری کو مقامی ممتاز شعراء سے میل جول کا موقع ملا ۔ اس کے سبب اس کی شاعری چمک اٹھی ۔ وہ محشری خوانساری کا شاگرد تھا (سفینہ فہرست، کتاب خانہ دیوان ہند، عمود ۳۸۱)۔ پھر عبدالرحیم خان خاناں کی فیاضیوں کا شہرہ سن کر اس نے ہندوستان کا رخ کیا ؛ چنانچہ بعض

دوسرے ہمراہیوں (عبدالغنی بیگ اور شاہد قیدی، جو بقول بعض فرزند اور بقول بعض برادر تھا) سمیت بحری راستے سے ۹۹۲ھ میں ہندوستان میں وارد ہوا - یہ وہ زمانہ تھا جب خان خاناں فتح گجرات کے سلسلے میں اس خطاب سے سرفراز ہونے کے لیے اکبر کے دربار (آگرہ) میں حاضر ہوا - نظیری نے اس موقع پر خان خاناں کی خدمت میں ایک قصیدہ پیش کیا اور اس کے متوسلین کے زمرے میں شامل ہو گیا اور گجرات چلا گیا ۔

۹۹۶ھ میں خسرو (بن جہانگیر) کے جشن ولادت کے سلسلے میں اکبر کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی مگر نظیری نئے ماحول سے مطمئن نہ ہوا اور پھر خان خاناں کے پاس جا کر احمد آباد (گجرات) میں مقیم ہو گیا - اس کی اس زمانے کی شاعری کا لہجہ کچھ تلخ سا ہے، جس کا ایک سبب تو نظیری کی بیماری ہے، مگر اکبر کے بڑے درباری شعرا کے مقابلے میں ناقدری کا احساس بھی شاید اس کا ذمے دار ہے - شعرالعجم میں ہے کہ اسی زمانے (۱۰۰۲ھ) میں نظیری نے سفر حج اختیار کیا (مآثر رحیمی میں ۱۰۱۲ھ درج ہے، مگر یہ غلط ہے) اور راستے میں بدووں کے ہاتھوں لوٹا گیا (ہفت اقلیم) - حج سے واپس آ کر نظیری احمد آباد (گجرات) میں مقیم ہوا اور ۱۰۰۴ھ میں خان خاناں کے ہمراہ دکن گیا ۔

۱۰۰۶ھ میں اس نے شاہزادہ مراد کے دربار میں رسائی حاصل کی، جسے اکبر نے فتح دکن کی مہم پر بھیجا تھا - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نظیری کو شاہزادہ مراد سے دلی انس پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ ۱۰۰۷ھ میں مؤخرالذکر کی وفات پر لکھے گئے مرثیے سے اس ذاتی رنج و غم کا اظہار ہوتا ہے - ۱۰۱۹ھ میں جہانگیر گجرات میں تھا اور شکار میں مصروف تھا کہ نظیری نے اس کی خدمت میں حاضر ہو کر ایک قصیدہ پیش کیا - اس کا ذکر جہانگیر نے اپنی تزک میں کیا ہے ۔

اذکار ابرار (ص ۲۰۳) میں لکھا ہے کہ نظیری نے مرنے سے بارہ برس پہلے (یعنی ۱۰۱۱ھ کے قریب) احمد آباد میں قیام کرکے دینی علوم کی تحصیل کی، مگر درباروں کی آمد و رفت کا سلسلہ بظاہر پھر بھی جاری رہا کیونکہ ۱۰۱۹ھ میں جیسا کہ بیان ہوا، جہانگیر کی خدمت میں جو قصیدہ پیش ہوا، ثابت شدہ ہے - ۱۰۲۰ھ میں (مآثر رحیمی ۱۰۲۲ھ میں) وہ آگرہ گیا اور خان خاناں کی خدمت میں اپنا دیوان پیش کرکے گجرات واپس آ گیا - نظیری نے اس گوشہ نشینی کے زمانے میں شیخ غوثی منڈوی (صاحب گلزار ابرار) سے عربی اور حسن جوہری واڑہ والے سے تفسیر و حدیث کی تحصیل کی (اذکار ابرار، محل مذکور)- ۱۰۲۳ھ میں اس نے احمدآباد میں وفات پائی (مآثر رحیمی)- بعض تذکروں مثلاً (اذکار ابرار) میں ۱۰۲۰ھ اور ۱۰۲۱ھ لکھا ہے جو صحیح نہیں - نظیری محلہ تاجپورہ میں اپنی ہی بنائی ہوئی مسجد کے ایک پہلو میں مدفون ہوا - نظیری کا ایک شاگرد مولوی گجراتی اپنی موت (۱۰۳۱ھ) تک قبر کا مجاور رہا - نظیری کی اولاد کے متعلق یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ اس کی ایک بیٹی اور ایک بیٹا نورالدین محمد تھا، جس کے انتقال (۱۰۰۴ھ) پر نظیری نے ایک درد انگیز مرثیہ لکھا (مے خانہ میں نظیری کے بیٹے کا نام قیدی دیا ہے، مگر ریاض الشعرا کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ قیدی نظیری کا بھائی تھا اور از روئے خزانۂ عامرہ قیدی برادر زادہ تھا) - نظیری کا بھائی مولانا شرف خان خاناں کے درباری مغنیوں میں شامل تھا - بقول بعض پیشے کے لحاظ سے وہ

درزی تھا ۔ میر فائض نظیری کا داماد تھا ۔

نظیری کے باقی حالات زندگی کچھ زیادہ قابل ذکر نہیں، البتہ ایک واقعہ دلچسپ ہے ۔ نظیری نے ایک اور شاعر سے جس نے اپنا تخلص نظیری رکھ لیا تھا، دس ہزار روپے کے عوض اس کا تخلص خرید لیا تھا تاکہ اشتراک رفع ہو جائے ۔ (کلمات الشعرا والہ)، لیکن یہ امر قابل توجہ ہے کہ ایک اور نظیری کا مکمل دیوان پروفیسر محمد شفیع (لاہوری) کے کتاب خانے میں موجود ہے ۔ چند دیگر واقعات یہ ہیں :

(۱) ۱۰۱۴ھ میں جہانگیر کے لیے محل کا کتابہ لکھنا ؛ (۲) ۱۰۰۴ھ میں فتح سندھ اور جانی بیگ ترخان ، حاکم سندھ کی گرفتاری اور رہائی کے موقع پر خان خاناں کی مدح میں ایک غزل لکھنا، جس کا مطلع ہے :

بگوشم از پریدن ہای چشم آواز می آید
کہ از غربت دریں زودی عزیزے باز می آید

(۳) نظیری کا خان خاناں سے یہ کہنا کہ میں نے کبھی ایک لاکھ روپیہ یکجا نہیں دیکھا اور اس پر خان خاناں کا اس کو ایک لاکھ روپیہ دکھانا اور پھر عطا کر دینا ؛ (۴) بعض قرائن سے نظیری کا ۱۰۰۰ھ میں لاہور آنا (خان خاناں کے نام ایک ترکیب بند بمقام لاہور لکھا گیا) ؛ (۵) بعض تذکروں کی رو سے نظیری کا اپنے معاصرین میں سے انیسی سے دلی روابط رکھنا (اس نے ۱۰۱۴ھ میں انیسی کی وفات پر ایک مرثیہ لکھا) اور اس کے برعکس غالباً شکیبی سے اس کے تعلقات خوشگوار نہ ہونا؛ (۶) جہاں تک نظیری کے مذہبی عقائد کا تعلق ہے ابو الفضل اور فیضی وغیرہ کے خیالات کا سخت مخالف ہونا ؛ (۷) آخری عمر میں صوفیانہ مسلک اور زہد و عبادت کی طرف خاص میلان ہو جانا ۔ وہ حاجی الحرمین ، درویش طبیعت ، صوفی سیرت اور مہذب الاخلاق تھے ۔ انھوں نے زندگی کے آخری حصہ میں نظم (اپنی شاعری) کا رخ متوحد صوفیوں کی گفتار کی طرف پھیر دیا تھا" (اذکار ابرار، ص ۲۲) ، البتہ اکثر فارسی شعرا کی طرح ائمۂ معصومین رض سے عقیدت اور حضرت علی رض کے لیے تفضیلی خیالات کا بھی پتا چلتا ہے ۔

نظیری کی عادات کی خارجی تفاصیل کچھ زیادہ دستیاب نہیں، مگر غزلیات و قصائد سے کچھ مواد جمع کیا جا سکتا ہے ۔ نظیری کی ایک غزل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمباکو کا بہت دلدادہ تھا :

نے سنبل تنبا کوئے نہ آتش رخسارۂ
دل بوئے خامی می دہد بے داغ آتش پارۂ

مشہور یہی ہے کہ نظیری ایک دولت مند شخص تھا ۔ اس نے تجارت بھی کی اور وہ زرگری کا فن بھی جانتا تھا، مگر یہ خوشحالی شاید اطمینان بخش ثابت نہ ہوئی ۔ طبعاً غم پسند اور رومانی مزاج کا آدمی تھا، جسے تصوف کی فکری لہر متوازن اور معتدل رکھے ہوئی تھی۔ مشکلات و مصائب کے سامنے اسے جلد ھی سپر ڈالنے کی عادت تھی اور طبیعت میں تلون تھا ۔ ہندوستان کی زندگی کے متعلق بے اطمینانی کا تاثر بھی کلام سے ظاہر ہوتا ہے، اور اکبر کے دربار میں کامیاب نہ ہو سکنے کا راز بھی شاید یہی تھا ۔ خلوص اور زندگی کے متعلق جذباتی نقطۂ نظر اس کے بہت سے شخصی مرثیوں سے ظاہر ہوتا ہے، جن میں خاصی سچائی اور صداقت ہے ۔

کلام نظیری کے قلمی نسخے انڈیا آفس لائبریری (ایتھے : فہرست فارسی ، عدد ۱۴۸۹ تا ۱۴۹۵) ، برٹش میوزیم (فہرست مخطوطات فارسی، ۲ : ۸۱۷ ، مخطوط ۱۰۵۶ھ ؛ تکملہ فہرست مذکورہ ، ص ۲۰۱ ، عدد ۳۱۶) ، بانکی پور

لائبریری (فہرست مخطوطات، ج ۳، عدد ۲۷۶، ۲۷۷ و ۲۷۸)، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (فہرست مرتبہ ایوانوف، ص ۳۱۶، عدد ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷) میں موجود ہیں۔ سپرنگر نے ایک قلمی نسخے کا ذکر کیا ہے جو ۱۰۳۲ھ میں لکھا گیا تھا (فہرست کتابخانہ اودھ، عدد ۳۱۷، ص ۵۱۵).

نظیری کا کلام غزلیات، قصائد، قطعات اور رباعیات پر مشتمل ہے۔ لاہور اور لکھنو کے مطبوعہ ایڈیشن نا مکمل ہیں۔ برٹش میوزیم لندن کے قلمی نسخے میں (فہرست ریو، ۲ : ۸۱۷) قصیدے، قطعات اور رباعیات تاریخی لحاظ سے مرتب کیے گئے ہیں۔ قصائد (مع مراثی) ۳۵، رباعیات (نسخہ مجموعہ پروفیسر شیرانی کے مطابق) ۱۳۲ ہیں، نثر کا کچھ سراغ نہیں ملتا۔ نظیری کے قصائد کی تعداد (جیسا کہ بیان ہوا) کافی ہے، مگر اس کے قصیدے عرفی کے قصائد کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ ان میں زور اور شان و شکوہ نہیں اور تشبیہیں تو غزل کا سا انداز رکھتی ہیں۔ سبب اس کا یہ ہے کہ نظیری جذبات محبت کی لطیف اور نرم و نازک کیفیتوں کا دلدادہ تھا، جوشیلی کیفیات اس کو مرغوب نہ تھیں، چنانچہ مراثی میں بھی، جہاں جذبے کی کچھ شدت ہے، جوش و خروش کچھ زیادہ نہیں پایا جاتا۔ ان مراثی میں آنسو اور دبی ہوئی آہیں تو ہیں، لیکن آہ و بکا نہیں۔ اس کے سب مرثیوں میں (خصوصاً مراد انیسی اور نور الدین محمد کے مراثی میں) جذبات کی گہرائی کے باوجود اعتدال اور توازن برقرار ہے.

نظیری کا اصل میدان کمال غزل ہے۔ پرانے اور نئے سب نقادوں نے اس کی تعریف کی ہے۔ صائب، جلال، اسیر، بیدل، غالب وغیرہ نے اشعار میں اسے خراج تحسین ادا کیا ہے اور تقریباً سبھی نے اس کو استاد غزل تسلیم کیا ہے۔ جلال اسیر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ع

هم چشمئ نظیری حد بشر نباشد

نظیری کی غزل کے تین بڑے دور ہیں۔ خراسان و کاشان میں اس نے فغانی کے رنگ کی مشق بہم پہنچائی ہے۔ ہندوستان میں آ کر اس نے اپنا منفرد رنگ پیدا کیا، جس میں فغانی کی طرح مجازی (یعنی انسانی) محبت سے متعلق سچے داخلی تاثرات کے علاوہ معاملہ بندی اور وقوع گوئی کے چھینٹے بھی ہیں۔ ان میں غم و درد کی کسک بھی ہے اور شوق و تمنا کا سوز بھی۔ عمر کے آخری دور میں اس کے کلام میں متصوفانہ رجحان اور یاس کا رنگ زیادہ تیز ہو گیا تھا، مگر غزل کے مذکورہ سب ادوار میں اس کی غزل میں اعتدال و لطافت کا عنصر برابر قائم رہا۔ واردات قلبی کا تجزیہ بھی اور آئین حیات پر تبصرے بھی ملتے ہیں۔ کہیں کہیں حافظ کا تتبع کرنے کی بھی کوشش کی ہے، مگر اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ذہناً حافظ سے مرعوب تھا اور اس کا رنگ پیدا کرنے کی تمنا رکھتا تھا۔ فیضی، عرفی، ظہوری اور ملک قمی کی غزل کے رد عمل بھی قبول کیے ہیں، مگر اپنا خاص رنگ ہر جگہ قائم رکھا ہے۔ نظیری کے یہاں معاملہ بندی اور ادا نگاری کے اچھے نمونے ملتے ہیں۔ مسلسل غزلیں بھی موجود ہیں۔ بعض اوقات غزل میں وقتی واقعات کو بھی سمیٹنے کی کوشش کی ہے (مثلاً جانی بیگ ترخان کی گرفتاری کا واقعہ)۔ ہندوستان میں اس زمانے میں تازہ گوئی کی جو تحریک چل رہی تھی اس میں یہی زبان و بیان کی جدت و سادگی کے علاوہ عشق انسانی کی سچی قلبی واردات کی ترجمانی پر اصرار تھا۔ تحریک تازہ گوئی میں نظیری کے انداز کو خصوصی حیثیت حاصل ہے۔ فغانی کی طرح اس کے یہاں عامة الورود

واقعات محبت کا بیان بحدِّ اعتدال موجود ہے ، جس کے لیے تمنا خیز پیرائے اختیار کیے ہیں ۔ اس کی بعض لمبی ردیفیں فغانی کا پرتو معلوم ہوتی ہیں ۔ نظیری کے یہاں نئے الفاظ اور نئی تراکیب ہیں اور عام تشبیہات و استعارات کو نئے پہلوؤں سے دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ عرفی کے یہاں کیفیات و جذبات کی تصویر کشی میں جوش اور مبالغہ ہے ۔ یہی حال فیضی کا ہے ، جو عرفی کا رنگ اپنانے کی ناکام کوشش کرتا ہے ، مگر نظیری کے کلام میں ان دونوں معاصرین کے مقابلے میں سچائی اور حقیقت زیادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اذکار الابرار میں ہے : ”آپ کے کلام کے معجون میں تاثیر کی تلخی ، سوختگی کی شورش اور چوٹ کھائے ہوئے دل کا نالہ ہے ۔ یہ صفات فصاحت کی شیرینی اور عبارت کی ترتیب سے زیادہ پائی جاتی ہیں ۔

ان محاسن کے باعث نظیری کو قبول عام حاصل ہوا ۔ خصوصاً اس کے بعد بہت سے شعرائے فارسی و اردو نے اس کی تقلید میں جوابی غزلیں لکھیں اور مصحفی نے تو اس کے پورے دیوان کا جواب لکھا ۔ غالب نے بھی اس کی غزلوں کا جواب لکھا ہے :

جواب خواجہ نظیری نوشتہ ام غالب
خطا نمودہ ام و چشم آفریں دارم

غرض اردو کے بہت سے شاعروں نے اس کے اثر کو تسلیم کیا ہے ۔ اس کا سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شاعری سچے تجربات و مشاہدات پر مبنی ہے اور اپنی ایک خاص تاثیر رکھتی ہے ۔ نظیری انسانی جذبات و احساسات کے متعلق گہری واقفیت رکھتا ہے اور پھر ان کی مؤثر ترجمانی بھی کر سکتا ہے ۔ وہ غزل کے فن کے تقاضوں سے بھی خوب واقف ہے ۔ اس کی غزل یک رنگی اور جذبے کی کھوکھلی مصنوعی شدت کے عیوب سے پاک ہے ۔ اس نے فطری زبان و بیان میں رنگا رنگ اور متنوع تجربات زندگی کو اس طرح پیش کیا ہے کہ اس کی غزل اپنے مخصوص دائرے میں واقعی لا جواب ہو گئی ہے ۔

مآخذ : (۱) عبدالباقی نہاوندی : مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۱ء، ۳ : ۱۱۵ ببعد؛ (۲) محمد غوثی بن حسن شطاری مانڈوی : اذکار ابرار ، ترجمہ گلزار ابرار، (تصنیف ۱۰۱۴ھ و ۱۰۲۲ھ) آگرہ ۱۳۶۶ھ، ص ۶۰۲؛ (۳) عبدالنبی : مے خانہ ، طبع محمد شفیع ، لاہور ۱۹۲۶ء ، ص ۵۲۴ ببعد ، حواشی ، ص ۸۶ ببعد ؛ (۴) ابو الفضل : آئین اکبری ، کلکتہ ۱۸۷۲ء ، ۱ : ۲۵۰ ؛ (۵) بدایونی : منتخب التواریخ ، کلکتہ ۱۸۶۹ء ، ۳ : ۳۷۵ ببعد ؛ (۶) نورالدین جہانگیر ابن اکبر : تزک جہانگیری ، علی گڑھ ۱۲۸۱ھ/۱۸۹۶ء ، ص ۱۹ ؛ (۷) امین احمد رازی : ہفت اقلیم ، مخطوطۂ دانش گاہ پنجاب ، مجموعہ شیرانی ، عدد ۴۵۳۸، ورق ۳۹۶ب ؛ (۸) سرخوش : کلمات الشعراء، لاہور ۱۹۴۲ء ، ص ۱۱۲ ؛ (۹) شاہنواز خان : مرآۃ آفتاب نما ، مخطوطۂ دانش گاہ پنجاب ، عدد ۱۵۸ ، ورق ۱۷۰ب ؛ (۱۰) حسین دوست : تذکرہ حسینی ، مخطوطۂ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب ، ص ۲۸۴ ببعد ؛ (۱۱) والہ (داغستانی) : ریاض الشعرا ، مخطوطۂ دانش گاہ پنجاب (مجموعہ شیرانی، عدد ۱۴۸۳)، ورق ۴۹۰ (مفصل انتخاب کلام)؛ (۱۲) مجمع النفائس، مخطوطۂ کتاب خانہ دانش‌گاہ پنجاب ، ص ۹۰۵ ببعد ؛ (۱۴) آذر : آتش کدہ ، بمبئی ۱۲۷۷ء ، ص ۱۳۱ ؛ (۱۵) احمد علی سندیلوی : مخزن الغرائب ، مخطوطۂ کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب ، ص ۳۳۸ ببعد ؛ (۱۶) شبلی : شعرالعجم ، لکھنؤ ۱۹۲۲ء، ۵ : ۵۰ ببعد ؛ (۱۷) براؤن : *Literary History of Persia*، کیمبرج ۱۹۳۰ء ، ۴ : ۲۵۲ ؛ (۱۸) عبدالغنی : *History of Persian Language and literature at the*

Moghal Court، الہ آباد ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۰ء، ۳ : ۶۷ ۔
(سیّد محمد عبداللہ)

⊗ **نعت** : صفت و ثنا، تعریف و توصیف، مجازاً حضرت سید المرسلین صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی توصیف ۔ حضور نبی کریمؐ کی ذات اقدس سے مسلمانوں کو جو محبت، عقیدت اور شیفتگی و وابستگی رہی ہے اور انھوں نے جس طرح آپؐ کے سوانح، حالات، ارشادات و فرمودات، حلیہ و شمائل ، اخلاق و عادات اور معجزات کو محفوظ کر دیا ہے وہ تاریخ عالم کا حیرت انگیز واقعہ ہے ۔ ذکر حق کے بعد ذکر رسولؐ کو افضل ترین عبادت کہا گیا ہے کہ اس میں مخلوق ہی نہیں بلکہ خود خالق انس و جان بھی شریک ہے ۔ قرآن مجید کی سورۂ الم نشرح میں ارشاد ہوا ہے : "وَ رَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَک" اور یوں باری تعالیٰ نے آپؐ کے نام کو زندہ اور بلند رکھنے کے علاوہ آپؐ کے ذکر کے پھیلانے اور اونچا کرنے کی ضمانت دی ہے ۔ اس میں آپؐ کی سیرت و تاریخ کے علاوہ آپؐ کے اوصاف و کمالات اور مقامات و خصوصیات سب شامل ہیں کیونکہ ذکر ان سب کو محیط ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کے لیے بشیر و نذیر ، سراج المنیر اور رحمۃٌ للعالمین ایسی صفات بیان کی ہیں ۔ بعض آیات مقدسہ سے حضورؐ کے ساتھ محبت اور احترام کا درس ملتا ہے اور حضورؐ پر درود و سلام بھیجنے کی ہدایت بھی فرمائی گئی ہے : اِنَّ اللہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ ط یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا (بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں ۔ اے ایمان والو تم بھی آپ پر درود اور خوب سلام بھیجا کرو؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۵۲) ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی حیات مبارکہ سے اب تک اکابر محدثین آپؐ کے فرمودات و ارشادات کی تشریح و توضیح اور ادبا و شعرا آپؐ کی مدح و توصیف میں مشغول اور اسے اپنی سعادت اور ذریعۂ مغفرت و نجات سمجھتے رہے ہیں ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ دنیا کا کوئی بھی مسلمان ملک کسی دور میں ایسے شعرا سے خالی نہیں رہا جنھوں نے اپنی بہترین صلاحیتیں اس بہترین موضوع اور اس محمود و ممدوح ذات کی مدح و توصیف میں صرف نہ کی ہوں ۔

اردو اور فارسی میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی تعریف و توصیف کے بارے میں اشعار کو نعت کہا جاتا ہے ، جو عربی میں مستعمل نہیں ۔ عربی میں ایسے کلام کو مدح النبی یا المدائح النبویۃ کہتے ہیں ۔ عربی ادب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی مداحین نبوی کا مشترک موضوع ممدوح پاک کی عالی نسبی، سیرت و شمائل، مکارم اخلاق، حسن سلوک و ہمدردی، عفو و درگزر اور آپؐ کے سفر معراج اور معجزات کے بیان کے علاوہ صحابہ کرامؓ کے ایمان و اعتقاد، رسالت محمدیؐ کی تصدیق، دشمنان اسلام کی مذمت و تحقیر، ہدایت بخشی اور دولت ایمان و نعمت قرآن حاصل کرنے پر تشکر و امتنان اور غزوات میں فتح اسلام اور شکست کفار پر مسرت و شادمانی کا اظہار ہے ۔ سب سے پہلے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے مربی اور عم محترم جناب ابو طالب نے آپؐ کی مدح کا شرف حاصل کیا اور اس میں بنو ہاشم کو اس بات پر ابھارا کہ وہ آپؐ کو کفار مکّہ کی چیرہ دستیوں سے بچائیں ۔ اس قصیدے کے دو اشعار ہیں :

اذا اجتمعت یوماً قریْش لِمُفْتَخِر
فعبدُ مناف سرُّ ھا و صمیمھا

و ان فخرت یوماً فانّ محمداً
ھوالمصطفیٰ من سرھا وکریمھا

(=جب کبھی قریش کسی جگہ فخر و مباہات کے لیے اکٹھے ہوئے تو عبدمناف ہی قبیلے کی جڑ اور اصل ہیں اور اب جب قریش مکہ فخر کے لیے جمع ہوں تو محمدؐ ہی ان میں پسندیدہ مایہ عزت و افتخار ہیں)۔ قریش کی آتش غضب بڑھتی ہی چلی گئی تو جناب ابو طالب نے اپنا مشہور لامیہ قصیدہ لکھا جو بقول ابن کثیر سبعات معلقہ سے بھی زیادہ بلیغ اور پر معنی تھا۔ سیرت ابن ہشام میں اس کے ایک سو اشعار منقول ہیں، جن سے دلی جذبات و احساسات کی سچی عکاسی ہوتی ہے۔

آنحضورؐ کا دوسرا اہم مداح جاہلیت کا نامور شاعر اعشیٰ ابن قیس تھا۔ بعثت کی خبر سن کر اس نے ایک بلیغ دالیۃ قصیدہ نظم کیا اور اسلام لانے کے لیے حجاز روانہ ہوا۔ مشرکین نے اسے راستے میں روک لیا اور بتایا کہ محمدؐ تو شراب نوشی سے روکتے ہیں۔ اس نے کہا کہ اب میں اگلے برس شراب سے توبہ کرکے آؤں گا اور وہیں سے لوٹ گیا، لیکن اسے دوبارہ آنا نصیب نہ ہوا۔ اس قصیدے کے چند اشعار کا مفہوم یہ ہے: وہ نبی ہیں اور وہ جو کچھ دیکھتے ہیں، تم نہیں دیکھتے اور ان کا ذکرِ خیر زمین کے ہر نشیب و فراز میں عام ہے۔ ان کی متواتر بخششیں اور پیہم عطیات ہیں اور جو کچھ وہ آج دے دیتے ہیں وہ کل دیے جانے والے عطیے کے لیے مانع نہیں ہوتا"۔

عہد رسالتؐ کے مداحین نبوی میں کعب بن زہیرؓ کا نام بہت ممتاز ہے۔ کعبؓ نے اپنے بھائی بجیرؓ کے اسلام لانے پر اس کی مذمت میں ایک قصیدہ لکھا جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی شان میں بھی بے ادبی کی اور آپؐ نے کعب کا خون مباح کر دیا۔ بجیرؓ نے کعب کو اسی قصیدے کی زمین میں چند اشعار لکھ کر بھیجے اور اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ تم نے نبی کریمؐ کی ہجو کرکے دنیا میں ہلاکت و بربادی اور آخرت میں عذاب کو دعوت دی ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ آنحضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر معافی چاہو ورنہ ملک چھوڑ کر بھاگ جاؤ۔ یہ سن کر کعب گھبرا گیا اور نبی کریمؐ کی مدح میں ایک قصیدہ لکھ کر مدینہ روانہ ہو گیا، جہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے وسیلے سے آنحضورؐ کے سامنے پیش ہوا۔ حضرت نبی کریمؐ نے صحابہ کی سفارش پر اسے معاف کردیا۔ بعدازاں کعبؓ نے اپنا مشہور قصیدہ پیش کیا جسے سن کر آپ اتنے خوش ہوئے کہ اپنی چادر مبارک اتار کر انعام میں دے دی، اسی لیے اس قصیدے کا نام قصیدۂ بردہ پڑ گیا۔ چونکہ مطلع کا آغاز "بانت سعاد" کے الفاظ سے ہوتا تھا، اس لیے اس قصیدے کو قصیدہ بانت سعاد [رک بآن] بھی کہتے ہیں۔ ابن ہشام نے اس کے اٹھاون اشعار نقل کیے ہیں: مجھے خبر دی گئی ہے کہ نبی نے مجھے دھمکی دی ہے، لیکن ان سے درگزر کی امید کی جاتی ہے ..... بلا شبہہ رسول اللہ (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) ایسے نور ہیں جن سے روشنی حاصل کی جاتی ہے اور (جنگ میں) اللہ کی سیف بے نیام ہیں"۔ اس قصیدے کا فارسی، اردو اور ترکی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے اور اس کی مقبولیت کے پیش نظر بہت سے ائمہ لغت نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم جب ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لائے تو انصار کی بچیوں نے جو اشعار گا کر آپؐ کا خیرمقدم کیا ان

کا آغاز طلع البدرُ علینا (= ہم پر چاند نکل آیا ہے) سے ہوتا ہے ۔

ہجرت کے بعد شعرائے قریش نے اسلام اور آنحضورؐ کے خلاف ہجوگوئی کی صورت میں شدید معاندانہ پروپیگنڈا شروع کر دیا تو اس کا جواب دینے کا بیڑا حضرت حسانؓ بن ثابت نے اٹھایا اور یوں انھیں شاعرِ اسلام اور شاعر النبیؐ بننے کا شرف حاصل ہوا ۔ انھوں نے اپنی زندگی اور شاعری آپؐ کی مدح و حمایت کے لیے وقف کر دی اور آپؐ نے دعا فرمائی کہ اے اللہ ! روح القدس سے اس کی مدد فرما ۔ حضرت حسانؓ نے ابو سفیان بن الحارث کی بد زبانی کا دنداں شکن جواب دیا : ”کیا تم محمدؐ کی ہجو کی جرأت کرتے ہو ، حالانکہ تم ان کے مد مقابل نہیں ہو ۔ پس تم میں سے برا اچھے پر قربان ہو جائے“ اور ”میری زبان کاٹ دار تلوار کی طرح ہے ، اس میں کوئی نقص نہیں اور میرے دریا کو ڈول گندا نہیں کرتے ۔ میرے ماں باپ اور میری آبرو محمدؐ کی ناموس کی حفاظت پر قربان ہیں“ ۔ ان کا ایک دوسرا قصیدہ سہل ممتنع اور قادر الکلامی کا بہترین نمونہ ہے : ”آپؐ پر مہر نبوت روشن ہے ۔ یہ اللہ کی طرف سے وہ دلیل ہے جو چمکدار اور شاہدِ ناطق ہے ۔ اللہ نے اپنے نبیؐ کا نام اپنے نام کے ساتھ شامل کر لیا ، اسی لیے مؤذن پانچوں وقت اذان میں اَشْہَدُ کہتا ہے ۔ اللہ نے اپنے نام سے اپنے پیغمبر کا نام نکالا ۔ عرش والا محمود ہے اور یہ محمدؐ ہیں“ ۔ وصال نبویؐ کے بعد حضرت حسانؓ نے بہت سے مراثی لکھے ، جو انتہائی رقت انگیز ہیں ۔ مشرکین مکہ کے ساتھ شعری معرکوں میں جن شعرا نے حضرت حسانؓ کا ہاتھ بٹایا ان میں حضرت عبداللہؓ بن رواحہ قابل ذکر ہیں ۔ انھوں نے اپنی قادر الکلامی سے کفار کی دریدہ دھنی کا جواب پیش کیا ۔ عمرۃ القضا میں وہ آنحضرتؐ کی اونٹنی کی مہار پکڑے ہوئے آگے آگے چل رہے تھے اور یہ اشعار پڑھ رہے تھے: ”کفار کے بچو! رسول اللہؐ کا راستہ خالی کر دو ۔ ہٹ جاؤ کہ تمام بھلائیاں اللہ کے رسولؐ کے ساتھ ہیں“ ۔ انھوں نے غزوۂ بدر میں بھی حصہ لیا اور جنگ موتہ میں شہادت پائی ۔

مشہور مخضرمی شاعر نابغۃ الجعدی ، جو مسلمان ہونے سے پہلے بھی پاکبازی کی زندگی بسر کرتے تھے ، ۹ھ میں اسلام لائے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی خدمت میں اپنا قصیدہ پیش کیا ۔ جب وہ اس شعر پر پہنچے کہ ”ہماری بزرگی اور خوش نصیبی آسمان تک جا پہنچی اور بے شک ہم اس سے بھی اوپر رتبہ اور مقام حاصل کرنا چاہتے ہیں“ تو حضورؐ نے استفسار فرمایا : ”ابو لیلٰی ، آسمان سے آگے کہاں پہنچنے کی تمنا اور آرزو ہے ؟“ بولے ”جنت میں“ آپؐ نے فرمایا ”انشاءاللہ“ اور دعا دی کہ تمہارے دانت کبھی شکستہ نہ ہوں ؛ چنانچہ نابغہ نے ایک سو بیس برس عمر پا کر وفات پائی جبکہ ان کے سب دانت صحیح و سالم تھے ۔

عہد رسالت کے جن دیگر مادحین رسولؐ کا تذکرہ ملتا ہے ان میں حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب ، ابوبکر صدیقؓ ، حضرت علیؓ بن ابی طالب ، سعدؓ بن ابی وقاص ، مالکؓ بن نمطہ ، کعبؓ بن مالک ، عباسؓ بن مرداس اور خواتین میں حضرت صفیہؓ بنت ابی طالب ، حضرت عاتکہؓ بنت عبدالمطلب اور سیدہ فاطمۃ الزہراءؓ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

اس زمانے میں جو نعتیں کہی گئیں ان کی زبان سادہ ، سلیس اور رواں ہے ۔ ان میں تکلف و تصنع ، نازک خیالی اور مبالغہ آمیزی کا شائبہ نہیں اور یہ شعرا کے اخلاص ، عقیدت اور دلی جذبات

کی ترجمان ہیں ۔

علماے ادب نے اموی دور میں کسی ایسے شاعر کا ذکر نہیں کیا جس نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی مدح سرائی کی ہو، لیکن عہد بنی عباس میں متعدد شعرا کے نام ملتے ہیں ، مثلاً ابوالعتاہیہ (م ٢١١ھ) نے، جو زہدیات اور کلام کی سادگی و سلاست کے لیے مشہور ہے، بہت سی نعتیں بھی کہیں اور یہ اس کے محبت آشنا دل کی ترجمان ہیں ۔ اسی طرح اس عہد کے مشہور لغوی قطرب (م ٢٠٦ھ) کی بھی ایک نعت خاص طور سے دل آویز اور اثر انگیز ہے : ”رسول اللہؐ ہماری تعریف و توصیف سے بہت زیادہ بلند تھے۔ ہزار کوششوں کے بعد بھی آپؐ کی تعریف کرنے والا آپؐ کی تعریف کا حق ادا نہیں کر سکا“ ۔

مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ مسلمانوں کے دینی و روحانی مراکز ہیں ، جہاں اکابر علماے اسلام حج و زیارت سے فراغت کے بعد درس و تدریس یا تصنیف و تالیف کے لیے برسوں مقیم رہتے تھے ۔ الغزالیؒ، القشیریؒ، شہاب الدین السہروردیؒ ، الزّمخشری ، ابن عربیؒ وغیرہ ۔ ان اکابر میں ابن الفارض ، عبداللہ الیافعی ، صرصری اور امام البوصیری جیسے مداحین نبیؐ بھی شامل ہیں ، جن کے کلام میں روضۂ اطہر کی خوشبو رچی ہوئی ہے ۔ ان کی نعتیں علما کی مجلسوں اور صوفیہ کی محفلوں میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھی اور سنی جاتی تھیں اور پھر حجاج کی زبانی عالم اسلام کے کونے کونے میں پہنچ جاتی تھیں ۔ ابن الفارض (م ٦٣٢ھ) کے کلام میں تاثیر و رقت ہے ، مگر تصنّع اور آورد بھی ہے ۔ اس نے اپنے قصائد میں حجاز اور اہل حجاز کا بڑے اشتیاق سے ذکر کیا ہے اور اہل علم نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اس کے دیوان کی شرحیں لکھی ہیں ۔ جمال الدین الصرصری (ولادت ٥٨٨ھ) کو ابن تغری بردی نے امام الادیب الربانی لکھا اور زہاد میں شمار کیا ہے اور الصفدی کے بیان کے مطابق ان سے زیادہ نعتیں کسی شاعر نے نہیں لکھیں ۔ ان کا مجموعہ کلام آٹھ جلدوں میں محفوظ ہے ، جن کا نعتیہ مضامین پر مشتمل ایک حصہ ١٢٩٨ھ میں استانبول سے شائع ہوا تھا ۔ زبان سادہ اور عام فہم اور قافیے آسان اور رواں ہیں ۔ ان کے ہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی سیرت مبارکہ اور اخلاق عالیہ کا بیان، صحابہ کرامؓ کی خدمات اسلام اور امہات المؤمنینؓ کے مناقب کا تذکرہ ملتا ہے ۔ ان کا ایک سلام خاص طور پر قابل ذکر ہے : ”اے پیغمبر ہدایت، آپؐ پر سلام ہو، جب تک تاریکی کا تعاقب روشنی کرے ۔ اللہ نے آپؐ کی رفعت و عظمت ، شان و شوکت اور جلالت قدر کو بڑھایا ہے ، جسے کوئی بھی نہیں چھو سکتا“ ۔ یہاں سعدی شیرازیؒ یاد آ جاتے ہیں جن کا وہ نعتیہ قطعہ اپنا جواب نہیں رکھتا جس کا پہلا مصرعہ ہے : بلغ العلیٰ بکمالہٖ ۔

ساتواں صدی ہجری میں ایک اور نامور مداح نبی محمد بن سعید البوصیری (٦٠٨ھ تا ٦٩٧ھ) کا نام سامنے آتا ہے ۔ انھوں نے اپنے قیام مدینہ کے دوران میں تقریباً ساڑھے چار سو اشعار پر مشتمل ایک قصیدۂ ہمزیہ (ام القریٰ فی مدح خیر الوریٰ) کہا ۔ اس میں سیرت پاک کے اہم واقعات کے علاوہ آپؐ کے آل و اصحاب کا بھی تذکرہ ملتا ہے ۔ ان کی شہرت کا اصل ضامن قصیدہ بردہ ہے ۔ روایت ہے کہ البوصیری کے نصف جسم پر فالج کا حملہ ہوا ۔ اسی حال میں انھوں نے یہ قصیدہ کہا اور خواب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی زیارت سے مشرف ہوے۔ آپؐ نے ان پر اپنی چادر

(بردہ) ڈال دی اور سر پر دست مبارک پھیرا ۔ البوصیری بیدار ہوئے تو فالج سے صحت یاب ہوچکے تھے ۔ قصیدے کے مضامین کی ترتیب یہ ہے : (۱) تشبیب کے بعد نفسانی فریب کاریوں سے آگاہی؛ (۲) گریز، مدح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم؛ (۳) ولادت نبویؐ اور معجزات کا ذکر؛ (۴) قرآن مجید ، واقعۂ معراج اور جہاد کا ذکر ؛ (۵) توسل اور مناجات ۔ سارا قصیدہ عشق نبویؐ میں ڈوب کر لکھا گیا ہے ، اس لیے اسے عالم اسلام میں اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ یہ بطور وظیفہ بھی پڑھا جاتا ہے ۔ اس کا متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔ سینکڑوں شعرا نے اس کی زمین میں اپنے قصیدے لکھے یا ان پر تضمینیں کیں (اس کے عرب شارحین کی طویل فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان ، عربی ترجمہ ، ۵ : ۸۳ تا ۹۰) .

آٹھویں صدی ہجری میں نعت گوئی نے یمن میں بڑا رواج پایا ۔ یمن کے مداحین نبیؐ میں روض الریاحین اور حکایات الصالحین کے مصنف عبداللہ بن اسعد الیافعی (۶۹۸ تا ۷۶۸ھ) اور مشہور صوفی منش عالم عبدالرحیم البرعی (م ۸۰۳ھ) بالخصوص قابل ذکر ہیں ۔

آٹھویں ، نویں اور دسویں صدی ہجری میں عربی زبان و ادب پرتکلف و آورد کا رنگ چھا گیا تھا ۔ عربی شاعری صنائع و بدائع، رعایت لفظی اور مبالغہ آرائی سے گران بار ہوگئی تھی۔ اس دور کے نعت گو شعرا میں ابن نباتہ مصری ، شہاب الدّین محمود الحلبی اور مغاربہ میں ابن جابر الاندلسی اور ابن خلدون نمایاں مقام رکھتے ہیں ۔ ان کے علاوہ فتح الباری کے مصنف اور جلیل القدر محدث حافظ ابن حجر بھی قابل ذکر ہیں ، جن کے نعتیہ کلام میں محبت ، عقیدت ، دل سوزی اور وارفتگی کے لطیف جذبات پائے جاتے ہیں ۔

متأخرین میں عبداللہ الشیرازی (م ۱۱۷۳ھ) ، حسین دجانی (م ۱۲۶۸ھ) اور عبدالغنی النابلسی وغیرہ نعت گو صوفی شعرا کا نام لیا جا سکتا ہے، جن کے کلام میں قدیم مضامین دھرائے گئے ہیں ، البتہ عصر حاضر میں احمد شوقی (م ۱۹۳۲ء) کے نعتیہ کلام نے بڑی شہرت حاصل کی ۔ بقول احمد حسن الزیات وہ ان دس صدیوں کا نعم البدل ہے ، جن میں المتنبّی کے بعد اس جیسا قادر الکلام شاعر پیدا نہیں ہوا ۔ شوقی کا کلام قدیم عربی شاعری کے جملہ محاسن کا حامل ہے ۔ شوقی نے نعت میں تین قصیدے لکھے ہیں : الھمزۃ النبویۃ ؛ (۲) ذکر المولد ؛ (۳) نہج البردۃ ۔ مؤخرالذّکر قصیدہ اپنی فنی اور ادبی خوبیوں کے باعث ادب عالی کا شاہکار ہے ۔ اسی دور میں کسی گمنام شاعر کا ایک قصیدہ نعتیہ ذوقافیتین بھی ملتا ہے : ”الصبح بدا من طلعتہ“ جو اپنی سلاست و روانی اور دل آویزی و اثر انگیزی میں اپنی مثال آپ ہے ۔ بعض اہل علم کی رائے میں اس کے مصنف کا نام قاضی محمد الحنفی المعصومی ہے، لیکن یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔

برعظیم پاک و ہند اگرچہ مرکز اسلام سے دور ہے ، لیکن حج کے طفیل یہاں کے علما و فضلا کا رابطہ عالم اسلام کی سربر آوردہ علمی شخصیتوں سے برابر قائم اور افادہ و استفادہ کا سلسلہ جاری رہا ہے ۔ جہاں برعظیم کے علما کے علمی کارنامے نا قابل فراموش ہیں وہاں شعر و سخن کا ذوق رکھنے والے فضلا بارگاہ نبوت میں گلہاے عقیدت پیش کرنے میں بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے ۔ عہد تیموری کے بلند پایہ ادیب احمد تھانیسری (م ۸۲۰ھ) کے بہت سے قصیدے ملتے ہیں۔ جلیل القدر عالم و بزرگ شاہ ولی اللہ دھلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) کی ایک نعت بعنوان ”اطیب النعم فی مدح سید العرب

والعجم" نزهة الخواطر میں منقول ہے ۔ غلام علی آزاد بلگرامی (م ۱۲۰۰ھ) کا عربی کے نعت گو شعرا میں نمایاں مقام ہے اور انھیں حسّان الهند کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے ۔ سلسلہ نقشبندیہ کے مشہور عارف عبدالنبی شامی کا ایک قصیدہ آنحضورؐ سے ان کی گہری محبت اور عقیدت کا آئینہ دار ہے ۔ حبیب الرّحمٰن عثمانی (م ۱۹۲۹ء)، ناظم دار العلوم دیوبند، نے ایک نعتیہ قصیدہ لامیہ "المعجزات" کے نام سے لکھا، جو سلاست زبان اور وضاحت بیان کے علاوہ ذکر معجزات کی معنوی خوبیوں سے بھی ممتاز ہے ۔

مآخذ: مشہور شعرا کے دواوین کے علاوہ دیکھیے: (۱) یوسف بن اسمٰعیل النبہانی: مجموعة النبهانية فی المدائح النبوية، ۴ جلد، بیروت ۱۳۲۰ھ؛ (۲) ابن ہشام: السیرة، گوٹنگن ۱۸۶۰ء، ص ۱۷۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۳) عبدالقادر البغدادی: خزانة الادب، قاہرہ ۱۳۳۸ھ، ۲: ۴۸ تا ۶۶؛ (۴) محمد بن سلام الجمحی: طبقات فحول الشعراء، طبع محمود شاکر، ص ۱۸۱، ۱۸۵ تا ۱۸۸؛ (۵) یاقوت: معجم الادباء، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، مطبوعہ قاہرہ، ۷: ۶۶؛ (۷) الشوکانی: البدر الطالع، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۳۷۸؛ (۸) قطب یونینی: ذیل مرآة الزمان، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱: ۲۵۷، ۳۳۲؛ (۹) تقی الدین الفاسی: العقد الثمین، مطبوعہ قاہرہ، ۵: ۱۱۱؛ (۱۰) براکلمان: تاریخ الادب العربی (عربی ترجمہ)، مطبوعہ قاہرہ، ۱: ۱۵۶ تا ۱۶۳ و ۵: ۸۳ تا ۹۰؛ (۱۱) شوق ضیف: تاریخ الادب العربی، مطبوعہ قاہرہ، ۲: ۱۰۰ تا ۱۰۵ و ۵: ۸۳ تا ۹۰، ۱۸۸، ۱۹۸، ۴۱۴ تا ۴۱۶؛ (۱۲) احمد حسن الزیات: تاریخ ادب العربی، مطبوعہ قاہرہ، ص ۵۷، ۵۸؛ (۱۳) عبدالحی: نزهة الخواطر، حیدر آباد دکن ۱۹۵۷ء، ج ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) سید ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، لکھنؤ ۱۹۸۰ء، ۴: ۳۷۸؛ (۱۵) عبداللہ عباس ندوی: عربی میں نعتیہ کلام، مطبوعہ کراچی، ص ۵۵ تا ۶۷، بالخصوص مقدمہ از سیّد ابو الحسن علی ندوی؛ (۱۶) ذوالفقار علی ملک: آنحضرت کے ابتدائی نعمت گو، در فاران (سیرت نمبر)، لاہور ۱۹۸۲ء .

(شیخ نذیر حسین)

ب ۔ فارسی: جیسا کہ گزشتہ سطور میں آ چکا ہے نعت وہ کلام ہے جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ظاہری اور باطنی صفات اور آنحضرتؐ کی ذات پاک سے شاعر کی محبت و عقیدت اور قلبی تعلق کا اظہار ہوتا ہو ۔ یہ کلام نظم میں ہو یا غزل میں، قصیدے کی صورت میں ہو یا مثنوی کی صورت میں، قطعہ و رباعی کی شکل میں ہو یا مخمس، مسدس وغیرہ کی شکل میں نعت کی نوعیت اور خصوصیت میں فرق نہیں آتا ۔ نعت گوئی کے لیے اوّلین خصوصیت، جس کا ہونا ضروری ہے، عشق رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہے کہ اس کے بغیر نعت اثر انگیز نہیں ہو سکتی ۔ دوسرا اہم عنصر یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث نبوی سے پوری طرح آگاہی ہو اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی زندگی کی برکات اور اسلام کی نعمت امّت تک پہنچانے کے لیے آپؐ نے جو جدوجہد فرمائی، اس سے پوری طرح آشنائی ہو .

حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے معاصر شعرا کعبؓ بن زہیر، حسّان بنؓ ثابت، عبداللہؓ بن رواحہ اور مابعد کے شعرا میں سے البوصیری وغیرہم کی نعتوں کی گونج ایران پہنچی تو وہاں کے شعرا کے دلوں میں ارتعاش پیدا ہوا ۔ شروع شروع میں ایرانی شعرا الگ نعت لکھنے کے بجائے اپنے قصائد کی ابتدا نعتیہ اشعار سے کرنے لگے ۔ یہ گویا ایران میں نعت گوئی کا عبوری دور تھا، جس میں عرب

شعرا کی ہم نوائی اور تقلید کی گئی ۔ ابوالحسن علی بن جولوغ فرخی سیستانی (م ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء) کو، تشبیب یا غزل کہنے میں کمال حاصل تھا، کوئی باضابطہ نعت تو نہیں کہی، لیکن آنحضورؐ سے اپنی عقیدت کا اظہار اس طرح کیا :

شگفت نیست کہ از مدح او بزرگ شوم
کہ از مدیح محمدؐ بزرگ شد حسّان

عبوری دور میں منقبت کا آغاز ہو چکا تھا، جس میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو مرکزی حیثیت حاصل تھی، چنانچہ ایران کے سامانی دور کے شاعر حکیم کسائی مروزی (م ۳۴۱ھ/۹۵۲ء) کہتے ہیں :

ابن دین ہدیٰ را بمثل دائرہ دان
پیغمبرؐ ما مرکز و حیدرؓ خط پرکار

غزنوی دور کے نامور شعرا عنصری (م ۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء) اور فردوسی (نواح ۳۳۰ھ/۹۴۱ء تا ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء) نے بھی نعتیہ اشعار کہے ہیں۔ سلجوقی دور میں شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ھ/۹۶۷ء تا ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کی بعض رباعیات میں آنحضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے فضائل کے متعلق اشارات ملتے ہیں ۔ نعتیہ اشعار کچھ وقت تک قصائد میں لکھے جاتے رہے، لیکن رفتہ رفتہ عاشقان رسولؐ نے الگ نعتیں بھی لکھنا شروع کر دیں ۔

فارسی زبان اس لحاظ سے بہت خوش نصیب ہے کہ اس میں نعت گوئی کا گراں مایہ سرمایہ موجود ہے جو بہت پرزور، پرتاثیر اور پرسوز ہے ۔ اس کی بڑی وجہ تصوّف ہے، جو ایران اور برعظیم پاک و ہند میں بارآور ہوا اور عشق رسولؐ کی آبیاری اور پرورش ہوئی ۔ جن لوگوں کو عشق رسولؐ کی سعادت نصیب ہوئی انہیں نعت گوئی میں زیادہ کامیابی حاصل ہوئی ۔ اس لحاظ سے ہم تصوّف کو سرچشمۂ نعت کہہ سکتے ہیں ۔ اب ہم بعض صوفیا اور شعرا کی نعت گوئی کا مختصراً ذکر کریں گے :

سنائی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء) نے جب سلوک کی منزلیں طے کیں تو آنحضورؐ کی شان اقدس میں بہت پرزور قصیدے بصورت نعت کہے ۔

خاقانی (۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تا ۵۹۵ء/۱۱۹۸ء) کے دیوان میں باری تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد چار نعتیں ہیں: (۱) در نعت سید کائنات و حکمت و موعظہ (۱۷ اشعار)؛ (۲) در نعت خاتم النبیّین و مواعظ و ترک و تجرید (۴۷ اشعار)؛ (۳) فی نعت النبی صلوۃ اللہ علیہ والحکمۃ (۵۴ اشعار)؛ (۴) نعت در موعظ و حکمت و صفت معراج حضرت ختمی مرتبتؐ (۱۶۴ اشعار) .

نظامی گنجوی (۵۳۵ھ/۱۱۴۰ء تا ۵۹۹ھ/۱۱۹۸ء) کی غیر فانی شہرت کا سرمایہ ان کی پانچ مثنویاں (خمسہ) ہیں ۔ انھوں نے ہر مثنوی کا آغاز حمد باری تعالیٰ سے کرنے کے بعد حصول برکات کے لیے حضرت سید المرسلینؐ کی نعتوں سے کلام کو زینت دی ہے ۔ ان کی نعت کے ہر شعر میں اس عشق کی جھلک نمایاں ہے جس کی روشنی میں انھوں نے عرفان کی منزلیں طے کیں ۔

خواجہ فرید الدین عطار (م ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء) نے اپنی متعدد تصانیف میں کسی مقام پر بھی حکمرانوں کی مداح سرائی نہیں کی ۔ ان کے اکثر قصائد نعت اور پند و معرفت پر مشتمل ہیں ۔

مولانا جلال الدین رومی (۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء تا ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کی زندہ جاوید یادگاریں مثنوی معنوی اور دیوان شمس تبریزی ہیں، جنھیں عرفان و تصوّف کا خزینہ کہا جا سکتا ہے ۔ انھوں نے براہ راست نعت کے عنوان سے کوئی نظم نہیں کہی، لیکن مثنوی کے ہر دفتر اور دفتر کے ہر باب میں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ذات و

صفات اور تعلیمات کے متعلق جہاں موقع ملا ہے اظہار خیال کرکے خلوص و عقیدت کے نذرانے پیش کیے ہیں .

عراق (۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء تا ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء) اکابر صوفیہ میں سے تھے ۔ انھوں نے اپنے دیوان کو ایک پرعقیدت نعت (۲۹ اشعار) سے زینت دی ہے .

سعدی [رک باں] فارسی کے عظیم شاعر تھے جن کے سرمایۂ شعر کو جاودانی حیثیت حاصل ہے ۔ ان کی بوستان میں جو نعت ملتی ہے اس میں آنحضورؐ سے ان کی محبت اور احترام کا یہ عالم ہے کہ اس میں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا اسم مبارک استعمال کرنے کے بجائے آپؐ کے اسماے ذات و صفات استعمال کیے ہیں .

امیر خسرو (۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء تا ۷۲۵ھ/۱۳۲۴-۱۳۲۵ء) نے بھی اپنی ہر مثنوی کی ابتدا حمد باری تعالٰی کے بعد نعت رسول مقبولؐ سے کی ۔ مطع الانوار میں نعت لکھی اور تشنگی محسوس کی تو دوسری نعت لکھی، پھر تیسری ۔ پہلی نعت میں میں بتایا کہ حضورؐ امّی تھے، تاہم آپؐ کی زبان مبارک سے نکلا ہوا ہر سخن اللہ تعالٰی کے کلام کا موضح و مفسّر ہے اور ہر عمل ارشاد خداوندی کی عملی تفسیر ہے ۔ دوسری نعت معراج نبویؐ سے متعلق ہے، جس میں امیر نے اس مقدس سفر کی جملہ کیفیات بڑی تفصیل اور والہانہ انداز میں بیان کی ہیں ۔ اسی طرح خسرو و شیریں میں جو نعت ہے اس میں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی بدولت بنی نوع انسان کے لیے جو انقلاب عظیم آیا اس کا بیان بہت مسحور کن ہے .

اوحدی مراغہ ای (نواح ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء تا ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء) کی مثنویات کے علاوہ دیوان میں ایک نہایت پر سوز نعت بعنوان "در آرزوے کعبہ و زیارت مرقد رسولؐ" ہے جس میں شاعر نے اپنی آرزؤں کا اظہار بڑے جذب و شوق سے کیا ہے .

خواجو کرمانی (۶۷۹ھ/۱۲۸۰ء تا ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء) کی پانچوں مثنویاں اور دیوان کے آغاز میں رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی شان میں نعتیں ملتی ہیں .

سلمان ساوجی (نواح ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کی مثنوی فراق نامہ میں "در ستائش پیغبرؐ" کے عنوان سے ایک دل آویز نعت بصورت ترکیب بند موجود ہے .

جامی (۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء تا ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) کا مرتبہ بحیثیت نعت گو بہت بلند ہے ۔ انھوں نے عشق نبویؐ سے سرشار ہو کر سوز و فراق اور ہجر و وصال کے والہانہ جذبات کا اظہار کیا ہے ۔ ان کی متعدد نعتیں آج بھی نعت خوانوں اور قوالوں کی زبان زد ہیں ۔ ان میں حضورؐ کی سیرت اور عبادات کا نقشہ سامنے آ جاتا ہے اور حدیث کے معارف اور رموز عشق رسولؐ بڑے سوز و گداز سے بیان کیے گئے ہیں ۔ جامی کی نعتوں میں سلاست و روانی ہے انداز بیان میں کسی قسم کا تکلف یا تصنع نہیں، بلکہ ایک بے ساختہ پن شروع سے آخر تک قائم رہتا ہے ۔ ان تمام نعتوں میں واردات قلبی کی ترجمانی ہوتی ہے، جس سے خود جامی نے تسکین پائی اور پڑھنے سننے والوں کو بھی سکون خاطر میسر آیا .

فیضی (۹۵۴ھ/۱۵۴۷ء تا ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) کی درباری زندگی سے قطع نظر ہم اس کی نعتوں کو دیکھتے ہیں تو ان میں سید المرسلینؐ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے اس کی محبت، شیفتگی اور عقیدت حرف حرف میں جھلکتی نظر آتی ہے ۔ اس کے ساتھ ہی وہ بلند خیالی بھی ملتی ہے، جو فیضی کی شاعری کا خاصہ ہے .

عرف (۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء تا ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء) بھی اسی دور کا ممتاز شاعر ہے اور اس کی نعتیں اور نعتیہ اشعار بھی بہت زور دار ہیں۔

محمد جان قدسی (م ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶ء) سے منسوب ایک نعت "مرحبا سید مکی مدنی العربی" اہل تصوف کی محفلوں میں بڑے ذوق و شوق سے سنائی جاتی ہے۔ موزوں بحر کے علاوہ ہم آہنگ الفاظ نے اس میں ایک عجیب غنائیت پیدا کر دی ہے لیکن کلیات قدسی کے کسی نسخے میں یہ نعت نہیں ملتی۔ ممکن ہے کہ یہ نظم سید محمد خان قدسی الہ آبادی کی ہو۔

بیدل (۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء-۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء) کی مثنوی طلسم حیرت میں ایک نعت بدیع ہے، جس میں بیدل کی حضورؐ سے والہانہ عقیدت نمایاں ہے۔

مرزا اسد اللہ خان غالب (۱۲۱۲ھ/۱۷۹۶ء تا ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء) کی فارسی کلیات میں جو نعتیں ملتی ہیں ان میں خوش نوائی اور عقیدت حد درجے کی پائی جاتی ہے۔

آخری دور میں سید احمد خان (۱۸۱۷ تا ۱۸۹۸ء) نے بھی نعت گوئی کی اور ان کی ایک نعت بہت مشہور ہے۔

غلام قادر گرامی (۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء تا ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء) کا نعتیہ کلام حضور سے محبت و عقیدت کی کیفیات سے معمور ہے اسی طرح مسعود علی محوی کی نعتیں بھی شاعر کے قلبی احساسات کی مظہر ہیں۔

علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) کے دل میں عشق رسولؐ کی جو شمع فروزاں تھی، اس سے ان کا سارا کلام منور ہے۔ اس ضمن میں اقبالؒ کے جذبات کی یہ کیفیت تھی کہ حضورؐ کا نام زبان پر آتے ہی ان کی آنکھوں میں بے اختیار آنسو آ جاتے تھے۔ اس والہانہ شیفتگی اور قلبی لگاؤ کے باعث ان کے نعتیہ اشعار میں درد دل اور سوز جگر کی جو آمیزش نظر آتی ہے اس کی مثال شاید ہی کہیں مل سکے۔

در دل مسلم مقام مصطفیٰ ست
آبروے ما ز نام مصطفیٰ ست

(مقبول بیگ بدخشانی)

اردو :

"اردو کو دیگر زبانوں کے درمیان یہ اعزاز و افتخار حاصل ہے کہ یہ اپنی پیدائش کے وقت سے ہی مومن اور کلمہ گو رہی ہے۔ صوفیائے کرام اور مبلغین اسلام کے ہاتھوں دین متین کی ترویج و اشاعت کے لیے یہ پروان چڑھی اور شروع سے ہی اس کی توتلی زبان پر حمد و ثنا اور نعت رسول مقبول جاری ہو گئی" (اردو کی نعتیہ شاعری، ص ۵)۔ مولوی عبدالحق نے خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ (م ۸۲۵ھ/۱۴۲۱ء) کے کچھ اشعار کو اردو نعت کا اوّلین نمونہ قرار دیا ہے، تاہم جمیل جالبی کی تحقیق کی رو سے فخر الدین نظامی کی مثنوی کدم راو پدم راو (تصنیف ۸۲۵ تا ۸۳۸ھ) میں حمد کے بعد آنے والے اشعار کو اردو نعت کا پہلا مستند نمونہ سمجھنا چاہیے، اگرچہ ان میں سنسکرت اور پراکرت کے الفاظ کا غلبہ نظر آتا ہے۔ نویں اور دسویں صدی ہجری کے متعدد صوفیائے کرام، مثلاً سید برہان الدین قطب عالمؒ (م ۸۵۰ھ)، شیخ صدر الدین (م ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ء) شاہ میران جی شمس العشاق (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۶ء)، شیخ بہاؤ الدین باجن (م ۹۱۲ھ/۱۵۰۶ء) کبیر (۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء)، شاہ اشرف سابانی (م ۹۳۵ھ/ قاضی محمود دریائی (م ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء)، شاہ علی محمد جیوگام دھنی (م ۹۷۳/۱۵۶۵ء)، شاہ برہان الدین جانم، خوب محمد چشتی (م ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء) وغیرہ کا نعتیہ کلام ان کے

ملفوظات یا صوفیانہ رسائل میں درج ہے اور مثنوی یا جکری کی صورت میں۔ جکری بھجن کے زیر اثر وجود میں آنے والا ایک پیرایہ ہے جس میں عارفانہ اور صوفیانہ واردات کا اظہار ہوتا ہے۔ شیخ باجن کے بعد قاضی محمود نے جکریوں میں موسیقیت کے علاوہ محبت کی حلاوت اور جذبے کی گرمی پیدا کی۔ خوب محمد چشتی کی مثنوی خوب ترنگ میں اردو زبان کی روایات کا ایک نیا رجحان سامنے آیا۔ یہ رجحان ہندی پر عربی فارسی زبانوں کے اثرات کا ہے۔

اردو نعت کا باقاعدہ آغاز گیارھویں صدی ھجری میں ھوا جب بہمنی سلطنت کے زوال کے بعد قطب شاہی سلطنت کا قیام عمل میں آیا اور اردو کے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان محمد قلی قطب شاہی (۹۷۳ھ/۱۰۲۰ھ) نے نعت کی مستقل حیثیت متعین کی۔ نعت سے سلطان کے شغف کا یہ عالم تھا کہ بیشتر غزلوں کے مقطعے نعتیہ ھیں۔ کلیات میں عید میلاد النبیؐ پر چھے، عید بعثت نبویؐ پر پانچ، شب معراج پر ایک نظم کے علاوہ پانچ باقاعدہ نعتیہ غزلیں اور پہلی بار متعدد نعتیہ رباعیاں ملتی ھیں۔ اس صدی میں مثنوی میں نعتیہ اشعار لکھنے کا رجحان بھی بڑھتا گیا اور نور نامہ، مولود نامہ، معراج نامہ، وفات نامہ کے ساتھ ساتھ منظوم سیرت نگاری کا سلسلہ بھی جاری ھوا۔ اس ضمن میں ملا وجہی، غواصی، ابن نشاطی، نصرتی، طبیعی، امین گجراتی، فتاحی، بلاقی، صنعتی اور قدرتی وغیرہ قابل ذکر ھیں۔ اسی زمانے میں شاہ ھاشم حسینی (م ۱۰۵۹ھ/ ۱۶۴۹ء) کی جکریاں، عبداللہ قطب شاہ کی غزلوں کے نعتیہ اشعار اور شاہ امین الدین (م ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵ء) کے نعتیہ دوھڑے ملتے ھیں۔ علاوہ ازیں اس دور کے پنجابی گو شعرا میں حضرت نوشہ

گنج بخش قادری کا اردو کلام بھی، جس میں نعتیہ رسالہ "رسول پروان" شامل ہے، شائع ہو چکا ہے۔

بارھویں صدی ھجری ولی دکنی (م ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء) کے جلو میں طلوع ھوئی، جن کا نعتیہ کلام اردو نعت کے ارتقائی سفر میں ایک نئی منزل کی نشاندھی کرتا ہے۔ ولی کا نعتیہ سرمایہ، جو غزل اور قصیدے سے لے کر رباعی، مخمس، مسدس اور مستزاد پر مشتمل ہے، ان کے مخصوص رنگ (ریختہ) کی ترجمانی کرتا ہے۔ ولی کے معاصرین میں قاضی محمود بحری (م ۱۱۳۰ھ/ ۱۷۱۷ء) اپنی صوفیانہ شاعری کی بنا پر ممتاز ھیں۔ ان کی کلیات میں مختلف نعتیہ اشعار سے قطع نظر ایک غیرمنقوط نعت بھی موجود ہے۔ اسی طرح فراق بیجاپوری (م ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء) بھی تادم آخر نعت، منقبت اور مرثیہ لکھتے رہے۔

مغلوں کے زوال کے بعد مسلمانوں پر ابتلا کا دور شروع ھوا تو نعت میں فریاد کا عنصر شامل ھو گیا۔ اس ضمن میں پنجاب کے صوفی شاعر جانی (م-نواح ۱۱۲۸ھ/ ۱۷۱۵ء) کی مناجات اور شیخ فاضل بٹالوی (م ۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء) کی ایک نعتیہ نظم، جس میں مسلمانوں کا تہذیبی اور معاشرتی کرب نمایاں ہے، بالخصوص قابل مطالعہ ہے۔

اسی صدی میں مرزا سودا (۱۱۹۰ھ/ ۱۷۷۶ء) کا نام آتا ہے۔ ولی سے سودا تک فاصلہ ھماری شاھراہ ادب پر ایک عبوری دور کا حکم رکھتا ہے۔ اس عرصے میں جو تبدیلیاں زبان و بیان میں ھوئیں ان کا مجموعی تاثر سودا کے نعتیہ قصیدے میں بدرجہ امتیاز نمایاں ہے اور اسے شمالی ھند میں اردو کی باضابطہ نعتیہ شاعری کا ابتدائی نمونہ کہا جا سکتا ہے۔

اس صدی میں منظوم سیرت نگاری کو بام عروج تک پہنچانے والوں میں نوازش علی شیدا اور

محمد باقر آگاہ کے نام نمایاں ہیں ۔ ریاض مجید [دیکھیے مآخذ] نے اپنے تحقیقی مقالے میں اس زمانے کی کتبِ سیرت کی ایک طویل فہرست دی ہے ۔

تیرھویں صدی ہجری کے وسط تک کسی شاعر نے نعت گوئی کو اپنا شعار نہیں بنایا ، البتہ اکا دکا نعتیہ نظمیں ہر کسی نے کہیں ۔ ان میں سے میر کی مسدس، اسمٰعیل شہید کی مثنوی سلکِ نور، کرامت علی شہیدی کا قصیدہ غرا ، مومن کا قصیدہ "زمزمہ سنجی طبع"، مثنوی ناتمام، مثنوی بہ مضمون جہاد اور تضمین بر نعت قدسی قابلِ ذکر ہیں ۔ ان میں شہیدی کا قصیدہ والہانہ جذبات کے اظہار کی بدولت اس قدر مقبول ہوا کہ امیر مینائی ، محسن کاکوروی اور متعدد دیگر شعرا نے اس کی تقلید میں قصیدے کہے یا اس کی تضمینیں کہیں ۔ مومن کے قصیدے میں علمی شان اور تخیل کی بلندی کے ساتھ روح عصر جھلکتی ہے ۔ غزل میں نعتیہ شعر کہنے کی رسم غالب نے بھی اپنائی ۔ انیس اور دبیر کے مراثی میں بھی بہت سا نعتیہ عنصر موجود ہے، جو ایک الگ مضمون کا متقاضی ہے ۔

اردو نعت نے مستقل فن کی حیثیت تیرھویں صدی ہجری میں اختیار کی اور اسے باقاعدہ فن بنانے والوں کے ہراول دستے میں شمالی ہند کے کفایت علی کافی ، غلام امام شہید ، حافظ لطف بریلوی اور دکن کے شیر محمد ایمان ، اعزالدین نامی ، فیاض الدین بندہ ، محمود علی ناظم وغیرہ معروف ہیں ۔ نعت میں ان کی مستقل تصانیف موجود ہیں ۔ کافی نے تحریک آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور تختہ دار پر جام شہادت نوش کیا ۔ ان کی تمام تر شاعری نعت و منقبت کے لیے وقف رہی ۔ داستان صادق جذبہ عشق، مداوی تجمل نبی کریمؐ، حلیہ شریف، مولود بہاریہ، بہار خلد (شمائل ترمذی کا ترجمہ)، نسیم جنت (چہل حدیث کا ترجمہ) وغیرہ ان کی یادگار تصانیف ہیں ۔ ان کی طرح غلام امام شہید نے بھی اپنی تخلیقی قوتوں کو نعت گوئی پر صرف کیا اور اپنے اجتہادی اور انفرادی رنگ سے نعت رسولؐ کی لے بدل دی ۔ ان کی مولود شریف آج تک مقبول ہے اور اس کے ایک ایک شعر سے شاعر کا عشق و ولولہ ، جوش و خروش اور سوز و گداز مترشح ہوتا ہے ۔ لطف بریلوی غزل میں نعت نگاری کے سب سے پہلے بڑے شاعر ہیں ۔ انھوں نے غزل کو نعت کے لیے مخصوص کرکے نعت گوئی کے وسیع امکانات دریافت کیے ۔ ان شعرا نے نعت رسولؐ کا انداز بلند کر دیا اور آنے والوں کے لیے ایک ایسا نمونہ چھوڑا جس کی توسیع سے اردو کی نعتیہ شاعری مضامین تازہ اور حسن بیان سے مالا مال ہو کر عروج تک پہنچی اور نعت گوئی کا وہ دور شروع ہوا جسے بحیثیت مجموعی امیر و محسن کا دور کہا جا سکتا ہے جس میں یہ صنف اعلٰی معیار سے ہم کنار ہوئی ۔

اس سلسلے میں ہمارے سامنے سب سے پہلا نام مشہور مورخ اور نعت نویس مفتی غلام سرور لاہوری (م ۱۳۰۷ھ) کا آتا ہے، جن کی کلیات سرور نعتیہ مقدار و معیار کے اعتبار سے اردو نعت کا ایک اہم سنگ میل ہے ۔ پھر میر اعظم علی خان شائق حیدر آبادی کی کلیات (مطبوعہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء) ہے، جس میں نعتیہ غزلوں کے علاوہ سلام ، مثلث، مخمس، مسدس اور ٹھمریاں بھی شامل ہیں ۔ مضمون عاشقانہ ہے اور داخلی جذبات کا اظہار بہت خوبی سے کیا گیا ہے ۔ دکن ہی کے ایک اور نعت گو غلام مصطفی عشقی کا نعتیہ دیوان محامد محمدی یا توصیفات مصطفوی (حیدرآباد ۱۳۲۲ھ) بھی نعت خوان حلقوں میں

بہت مقبول ہے ۔ وہ جو کچھ کہتے تھے جذبات میں ڈوب کر کہتے تھے ۔ تمنا مراد آبادی کے دیوان ترانۂ ایمان کا اسلوب عالمانہ اور صوفیانہ ہے ۔ سید محمد مرتضیٰ بیان اور یزدانی میرٹھی کی نعتیہ تصانیف مجموعہ نعت اور قندیل حرم بھی قابل ذکر ہیں، تاہم ان کی نعت میں اکثر تغزل کی بے جا دخل اندازی محسوس ہوتی ہے ۔

بہرحال جیسا کہ اوپر آ چکا ہے ، نعت گوئی کے دور تشکیل کی روایت امیر مینائی اور محسن کاکوروی تک پہنچ کر تکمیل کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، خصوصاً محسن کاکوروی کی نعت سے وابستگی اور کمال فن کو نعت گوئی کے سلسلے میں اب تک کی جانی والی کوششوں کا ماحصل کہا جا سکتا ہے ۔ ان ہی کی صحبت کی بدولت امیر مینائی میں نعت گوئی کا میلان بہت بڑھ گیا اور ان کی اس میدان میں کئی تصانیف (محامد خاتم النبیین ؐ ، مثنوی نور و تجلی و ابر کرم ، نعتیہ مسدس صبح ازل، شام ابد ، لیلۃ القدر اور شاہ انبیاء وغیرہ) اور متعدد قصائد اور نعتیہ غزلیات منظر عام پر آئیں ۔ نعت میں تغزل آفرینی کے باوجود انھیں پاس شریعت رہتا ہے اور وہ عشق و ادب کو ہم قدم رکھنا خوب جانتے ہیں ۔ محسن کاکوروی کی نعت گوئی کا آغاز لڑکپن ہی میں ہو گیا تھا ۔ کلیات محسن میں پانچ قصیدے، چودہ مثنویاں ، ایک مسدس سراپائے رسول اکرم ؐ ، اٹھائیس رباعیات ، بیس غزلیں اور کچھ نظمیں بطور مناجات شامل ہیں ، لیکن انھیں سب سے زیادہ شہرت ان کے قصیدہ لامیہ (سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل) کی بدولت نصیب ہوئی ۔ اس کی تشبیب کو کاشی و متھرا کے مناظر کے ساتھ ساتھ ابر پنجاب اور برق بنگال کی سحر آفرینیوں سے جس طرح آراستہ کیا گیا ، اس کا اچھوتا پن جہاں اس کی مقبولیت کا سبب بنا، وہاں مورد اعتراض بھی ٹھہرا جسے رفع کرنے کے لیے امیر مینائی کو یہ دلیل لانا پڑی کہ حضرت کعب رضؓ بن زہیر کے قصیدے ”بانت سعاد“ کی تشبیب بھی غیر مشروع تھی ۔ بہرحال محسن اپنے کلام میں مقدس اور پاکیزگی کی جو فضا پیدا کرتے ہیں وہ اردو کی نعتیہ شاعری میں ایک گراں قدر اضافہ ہے ۔

اردو نعت کے جس دور کا خاتمہ محسن کاکوروی پر ہوا اس میں نعت زیادہ تر حصول سعادت اور دلی تسکین کا ذریعہ خاص سمجھی گئی اور اس میں حضور رسالت مآب ؐ کے جمال ظاہری کے بیان پر زیادہ زور دیا گیا ۔ ایک والہانہ شیفتگی، جو کسی منطق اور نفسیات کی محتاج نہیں ، اس زمانے کی نعت میں نمایاں ہے ۔

نعت گوئی کے دور جدید کی داغ بیل ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد پڑی ۔ ملت اسلامیہ میں فکری انقلاب تیز تر ہو گیا ۔ نعت میں نیا طرز احساس ، اجتماعی شعور اور تازہ لے پیدا کرنے والوں میں حالی ، ظفر علی خان اور اقبال کے نام سر فہرست ہیں ۔ ان کے افکار کی روشنی میں نعت گوئی کے نئے نئے امکانات سامنے آئے ، مثلاً تذکار سیرت کے ذریعے اتباع خیر الانام ؐ کی ترغیب ، عشق رسول ؐ کو سینوں میں بیدار کرکے مثبت قوت بنانا ، حضور اکرم ؐ کے شمائل، خصائل اور تعلیمات کے بیان سے زندگی کی اقدار عالیہ کی طرف توجہ مبذول کرانا ، اسلامی اقدار کی تائید و فروغ اور باطل نظریات کا رد ، حضور اکرم ؐ کی مثالی سیرت کے حوالے سے اپنے اقوال کا جائزہ اور خود شناسی ، کائنات شناسی اور خدا شناسی کی جملہ منازل میں حضور ؐ کی ابدی رہبری کو اجاگر کرنا یہی وہ نکات تھے جن سے بعد میں آنے والے نعت نگاروں نے (بالخصوص قیام پاکستان کے بعد) بہت

استفادہ کیا ۔

مولانا حالی کی نعت میں عشق ذات اور شعور صفات دونوں بیک وقت موجود ہیں ۔ مسدس مدوجزر اسلام ہو یا عرض حال بجناب سرور کائنات ؐ جذبات عقیدت اور مقصدیت کا حسین امتزاج ان میں نظر آتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ بارگاہ رسالت ؐ کے آداب کا انہیں گہرا احساس ہے ۔

شبلی نعمانی نے سیرت النبی ؐ کے چند واقعات کو سادہ انداز میں نظم کرکے عہد رسالت کی جھلکیاں دکھائی ہیں ۔ ان کے اخلاص اور ملّی درد مندی نے ان منظومات کو وہ دلنشین پیرایہ بخشا ہے جو دل و دماغ دونوں کو بیک وقت متأثر کرتا ہے ۔

نظم طباطبائی نے قصیدے کے نئے افق دکھائے ۔ قصائد میں تاریخ کو سمونے کا اہتمام جس خوش اسلوبی سے انہوں نے کیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے ۔

مولانا ظفر علی خان ، بقول صلاح الدین احمد "اردو نعت کے مجدد ہیں اور انہوں نے اپنی تخلیقات میں جذبات عقیدت کے ساتھ ساتھ آگاہی حقیقت کو برقرار رکھا ہے اور ایک غایت درجہ لطیف انداز بیان سے دونوں کا اظہار کیا" ۔ ظفرعلی خان کی طبیعت کے تنوع ، ملت کے درد، کلام پر قدرت اور جذبے کی گہرائی نے اردو نعت کو شوکت و رعنائی بخشی ۔ وہ سیرت محمدی ؐ کے بیان میں علمی اور افادی پہلوؤں کو بہرصورت ملحوظ رکھتے اور نعت کے ذریعے حضور ؐ کے نام لیواؤں میں جذبہ سرفروشی پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے اپنی ابتدائی شاعری سے قطع نظر بالواسطہ طور پر (اور فلسفیانہ رنگ میں) نعتیہ شاعری ہی کی ہے اور غالباً ادب نبوی ؐ کے پیش نظر جناب رسالت مآب ؐ سے براہ راست خطاب کم کیا ہے ۔ کہیں طرابلس کے شہیدوں ، کہیں مؤذن رسول ؐ ، کہیں جنگ یرموک کے مجاہد، کہیں صدیق اکبر ؓ اور زیادہ تر مرد مومن کے حوالے سے اپنی داستان جذب و عشق چھیڑی ہے ۔ بارگاہ رسالت ؐ میں بار پانے کے لیے وہ ریگ نواح کاظمہ اور کوہ اضم کا کا سہارا لیتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں ۔ عجمی حسن طبیعت اور عربی سوز دروں کے امتزاج سے جو جمالی کیفیت انہوں نے پیدا کی وہ اردو نعت کا نقطہ کمال ہے ۔ اقبال کے نعتیہ افکار سے ابھی تک کماحقہ استفادہ نہیں کیا گیا ۔ بہرحال جوں جوں جدید شعرا اس گنجینہ گراں مایہ سے بہرہ مند ہوں گے ، نعت گوئی کے عظیم مستقبل کے امین بنیں گے ۔

اس دور کے دیگر شعرا میں شاد عظیم آبادی بھی قابل ذکر ہیں ۔ ان کے میلاد نامہ اور مسدس ظہور رحمت میں ، بقول سید سلیمان ندوی والہانہ جذبات کے ساتھ آنحضرت ؐ کی ولادت، شان رسالت، تعلیمات اسلامی و اخلاق اور مکارم نبوی ؐ کو پیش کیا گیا ہے ۔

مولانا احمد رضا خان بریلوی اپنی ذات میں ایک منفرد اور مقبول ترین دبستان نعت تھے ۔ انہوں نے اردو نعت کے فروغ و ارتقا میں تاریخ ساز کام کیا اور فن نعت میں سب سے زیادہ اور گہرے اثرات مرتب کیے ۔ ان کا دیوان نعت حدائق بخشش تین جلدوں میں ہے ۔ تبحّر علمی ، زور بیان اور وابستگی و عقیدت کے عناصر ان کی نعت میں یوں گھل مل اور رچ بس گئے ہیں کہ ایسا خوشگوار امتزاج اورکہیں دیکھنے میں نہیں آتا ۔ مزید برآں اس میں قرآن و حدیث سے استفادے کی نہایت خوبصورت مثالیں بھی ملتی ہیں ۔

اس عہد کے نعت نگاروں کی تعداد خاصی ہے چند مشہور نام یہ ہیں : حسن رضا خان بریلوی ،

بیدم وارثی ، مرزا محمد عزیز ، دلو رام کوثری ، مہاراجہ کشن پرشاد شاد ، اکبر میرٹھی ، جلیل مانکپوری ، نفیس خلیلی وغیرہ ۔ قیام پاکستان تک نعت گوئی میں مقام پیدا کرکے اس پاکیزہ صنف سخن کی بنیادیں فراہم کرنے والوں میں مولانا محمد علی جوہر ، اقبال سہیل ، سیماب اکبرآبادی امجد حیدرآبادی ، بہزاد لکھنوی ، ماہر القادری وغیرہ بھی قابل ذکر ہیں ۔ اس ضمن میں حفیظ جالندھری کے شاہنامہ اسلام کو ایک امتیازی مقام حاصل ہے ، جو شاعر کے جذبات عقیدت و محبت سے لبریز اور معمور ہے ۔ ان کے علاوہ حسرت موہانی (نعتیہ غزلیات) ، آغا حشر کاشمیری (موج زمزم) ، حسن ضیا (مقام محمود) ، معنی اجمیری (موج تسنیم) اور حسن لطیفی (روضہ رحمۃ للعالمین) کی نعتیہ منظومات بڑے معرکے کی ہیں ۔

قیام پاکستان کے بعد ہمارے شعرا میں یہ شعور بڑی شدت سے بیدار ہوا کہ مذہب کی گرفت ڈھیلی ہو رہی ہے ، عقل پرستی اور فلسفہ پسندی نے اعتقاد کی دیواریں ہلا دی ہیں ، انسانی فکر و فہم عالم محسوسات میں جکڑا جا رہا ہے ؛ چنانچہ ضرورت ہے کہ تشکیک اور الحاد کی بڑھتی ہوئی تیرگیوں میں ایمان و یقین کی شمعیں فروزاں کی جائیں ، چنانچہ حفیظ جالندھری سے حفیظ تائب تک ، حافظ مظہرالدین سے حافظ لدھیانوی تک اور عبدالعزیز خالد سے عبدالکریم ثمر تک متعدد بزرگ اور نوجوان شعرا نے تعقل پر تعشق کو اور فلسفے پر اعتقاد کو ترجیح دی ۔ ذات لم یزل کی بارگاہ میں ہاتھ اٹھے تو فریاد نے شفاعت نبویؐ کا سہارا ڈھونڈا اور اپنی بخشش اور اپنے ملک و ملت کی فلاح و بہبود کی دعائیں ہونٹوں پر تڑپنے لگیں“ (فاران، سیرت نمبر، ص ۴۰) ۔ نتیجتاً پاکستان میں اردو نعت نے حیرت انگیز ترقی کی ۔ یوں بھی اسلام کے نام پر وجود میں آنے والی اس نظریاتی مملکت میں فکر رسولؐ کا چرچا ایک قدرتی اور فطری عمل تھا ، چنانچہ ابلاغ عامہ کے قومی اور نجی ذرائع کی طرف سے کی گئی حوصلہ افزائی کی بدولت نعت گوئی کی رفتار تیز تر ہوگئی ۔ اب اس کی حدود ، اس کے موضوعات اور فنی تجربات میں توسیع ہو رہی ہے ۔ نعت میں اس انقلاب کی صدائے بازگشت صاف سنائی دینے لگی ہے جسے برپا کرنے کے لیے حضور اکرمؐ تشریف لائے تھے ۔ وہ روحانی ، تمدنی اور اخلاقی آشوب بطور خاص نعت کا موضوع بنا ہے جس سے امت مسلمہ دو چار ہے ۔ اس دور کے نعت گو اپنے ذاتی اور کائناتی دکھوں کا مداوا حضور پرنورؐ کی سیرت اطہر میں تلاش کرتے ہیں اور آپؐ کے منشور حیات اور تعلیمات کو نعت میں سمویا جا رہا ہے ۔ اس طرح نعت زندگی سے ہم آہنگ ہو کر عہد حاضر کا مقبول ترین اور محبوب ترین موضوع سخن ٹھہری ہے اور ”رَفَعْنالک ذِکْرَک“ کی صداقت کا ثبوت بہم پہنچا ہے ۔

اس دور میں نعت تمام اصناف شعر میں لکھی جا رہی ہے ۔ قصیدہ بغیر کسی ظاہری رکھ رکھاؤ کے مسلسل ارتقا پذیر ہے اور اس کی بہت سی نئی جہات سامنے آئی ہیں ۔ اس رنگ میں پاکستانی نعت نگاروں میں عبدالعزیز خالد ، جعفر طاہر ، غلام رسول ازہر ، خالد بزمی اور حفیظ تائب وغیرہ متعدد شعرا قابل ذکر ہیں ۔ مثنویاں سید یزدانی جالندھری ، اور ملک منظور حسین نے لکھی ہیں ۔ مسدس میں احسان دانش ، محشر رسول نگری ، صہبا اختر ، رحمٰن کیانی اور آسی ضیائی کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔ گیت کے پیرائے میں نعتیہ منظومات لکھنے

میں نمایاں نام مظفر وارثی کا ھے۔ مختصر نظمیں لکھنے میں کرم حیدری اور جلیل عالی کے علاوہ کئی دوسرے شعرا سخن گستر ھیں۔ منظوم سیرت کے نئے امکانات راجہ عبداللہ خان نیاز اور الطاف قریشی نے دریافت کیے ھیں۔ تضمین میں عبدالمجید سالک، شورش کاشمیری، منور بدایونی، بشیر حسین ناظم اور اختر الحامدی وغیرہ نے خوبصورت اضافے کیے ھیں۔ غزل کی صنف میں نعت کہنے والوں میں قیُّوم نظر، اثر صہبائی، حافظ مظہرالدین، عبدالکریم ثمر، حافظ لدھیانوی، منیر قصوری اور عابد نظامی وغیرہ خاص مقام رکھتے ھیں۔ اس دور میں نعت گوئی کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ھے کہ جن شعرا نے جدید اردو نظم کے ارتقا میں نمایاں حصہ لیا تھا وہ بھی اس صنف کی طرف متوجہ ھوئے۔ ان میں قیوم نظر، یوسف ظفر، مختار صدیقی اور احمد ندیم قاسمی سرفہرست ھیں اور ان کی تقلید میں نئی نسل کے نوجوان شعرا نے بھی مدحِ سرور کائناتؐ کو اختیار کیا۔ نئی نظم میں ھیئت کے جو نئے تجربے کیے گئے تھے ان سے بھی پورا فائدہ اٹھایا گیا؛ چنانچہ گیت اور نظم آزاد کی صورت میں بھی نعتیں لکھی جانے لگیں۔ قیوم نظر نے بچوں کی ذہنی سطح کو پیش نظر رکھتے ھوئے ان کے لیے بڑی تعداد میں نعتیں لکھیں۔ پاکستانی نعت نگاروں کی فہرست بہت طویل ھے۔ کچھ نمایاں نام اوپر آ چکے ھیں۔ ان میں نعیم صدیقی، ادا جعفری، امین راحت چغتائی، اطہر نفیس، محمد افضل فقیر، محسن احسان اور تحسین فراق وغیرہ کا اضافہ کیا جا سکتا ھے۔ آج اردو نعت میں جہاں عشق رسولؐ کی فراوانی ھے وہاں اپنے گرد و پیش کے حالات کا پورا شعور بھی ھے، اپنی بخشش کی تمنا بھی ھے، نیاز مندی کا وجود بھی ھے اور اپنی نجات کی دعا بھی۔ نعت گوئی کی بدولت آج اردو شاعری وجدانی کیفیات سے مملو نظر آ رھی ھے اور بالخصوص غزل کے مضامین حسن و عشق کی معاملہ بندی کے حصار کو توڑ کر پاکیزہ رفعتوں کو چھونے لگے ھیں.

مآخذ: مختلف شعرا کے دواوین، کلیات اور منتخب نعتوں کے مجموعوں، خصوصاً (۱) ساجد صدیقی: ارمغان نعت اور (۲) شفیق بریلوی: ارمغان نعت کے علاوہ دیکھیے: (۳) حافظ محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، مطبوعۂ لاہور؛ (۴) فرمان فتح پوری: اردو کی نعتیہ شاعری، لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۵) طلحہ رضوی برق: اردو کی نعتیہ شاعری؛ (۶) سید رفیع الدین اشفاق: اردو میں نعتیہ شاعری، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۷) جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور؛ (۸) ریاض مجید: اردو نعت، مقالہ پی۔ ایچ۔ ڈی، پنجاب یونیورسٹی؛ (۹) رسالہ ماہ نو، سیرت رسول نمبر ۱۹۶۳ء، بالخصوص مقالہ از افسر صدیقی امروہی؛ (۱۰) نظیر لدھیانوی: تذکرہ عندلیبان ریاض رسولؐ، در شام و سحر، لاہور، نعت نمبر؛ (۱۰) صلاح الدین احمد، در ہفت روزہ حمایت اسلام، لاہور؛ (۱۲) سید امجد الطاف: اردو نعت پر ایک طائرانہ نظر، در فاران، سیرت نمبر، لاہور ۱۹۸۲ء.

(حفیظ تائب)

[ترکی، سندھی، پشتو، پنجابی، کشمیری اور دوسری زبانوں میں نعت گوئی کے لیے دیکھیے تکملہ].

(ادارہ)

النُّعمان بن ابی عبداللہ محمد : *

بن منصور بن احمد بن حَیُّون التمیمی الاسمٰعیلی المغربی، ابو حنیفہ (اسے امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کے ساتھ ملتبس نہ کیا جائے)، اسمٰعیلی فرقے کا بڑا فقیہ اور مصر میں ابتدائی فاطمی خلفا کا ممتاز حامی؛ معلوم ھوتا ھے کہ نعمان کا تعلق قیروان کے مالکی فرقے سے تھا اور اس نے اسمٰعیلی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ اس کی صحیح تاریخ

پیدائش تو معلوم نہیں، لیکن وہ غالباً تیسری صدی ہجری کے آخری عشروں میں پیدا ہوا تھا ۔ ابتدا میں اس نے فاطمی خلیفہ المہدی کی ملازمت اختیار کی جو پہلا فاطمی خلیفہ تھا اور اس کی زندگی کے آخری نو برس (۳۱۳ تا ۳۲۲ھ) اسی کی ملازمت میں گزارے اور اس کے بعد دوسرے فاطمی خلیفہ القائم کی وفات تک بدستور اس کا ملازم رہا ۔ اس عرصے میں النُّعمان زیادہ تر علم تاریخ، فلسفہ اور فقہ کے مطالعے اور اپنی مختلف تصانیف کی تکمیل میں منہمک رہا ۔ القائم کی موت (۳۳۵ھ/۹۴۶ء) سے کچھ عرصہ قبل اسے قاضی مقرر کیا گیا تھا ۔ تیسرے فاطمی خلیفہ منصور کے عہد میں اس کے منصب میں ترقی ہوئی اور چوتھے خلیفہ المعزّ (م ۳۶۵ھ/۹۷۵ - ۹۷۶ء) کے عہد میں تو وہ اپنے اوج کمال پر پہنچ گیا ۔ اس کی وفات المعزّ کی وفات سے دو سال قبل واقع ہوئی ۔ سرکاری طور پر اسے قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز نہیں کیا گیا، کیونکہ یہ منصب پہلی بار اس کے بیٹے علی کو دیا گیا، تاہم المعز کے عہد میں النُّعمان کو بڑا اقتدار نصیب ہوا اور وہ حقیقی معنوں میں مملکت محروسہ کا سب سے بڑا قاضی مانا جاتا تھا اور اسمٰعیلیوں کے سلسلۂ دعوت کا ایک رکن رکین تھا ۔

قاضی النُّعمان بڑی استعداد، علم و فضل اور کمالات کا مالک تھا ۔ علم و فضل کے لحاظ سے وہ ایک مُتبحّر مصنّف اور بسیار نویس ادیب تھا اور قاضی کی حیثیت سے نہایت منصف مزاج تھا ۔ اس کے سوانحی حالات و واقعات زیادہ مشہور نہیں، غالباً وہ ایک ایسا گوشہ نشین شخص تھا جو فقہ اور فلسفہ ہی کے مطالعے میں مستغرق اور اپنی بے شمار تصانیف کی تکمیل میں منہمک رہتا تھا ۔ وہ اسمٰعیلی فقہ کا مؤسّس تھا اور بجا طور پر اس کا سب سے بڑا ترجمان سمجھا جاتا ہے ۔ اسمٰعیلی روایات کے مطابق اس نے ان ائمہ کے مشورے کے بغیر کوئی چیز نہیں لکھی جو اس کے معاصر تھے ۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف دعائم الاسلام (ارکان اسلام) [مقالہ نگار کی تحقیق و تصحیح سے قاهرہ میں چھپ چکی ہے] کو امام المعزّ اور قاضی النّعمان کی مشترکہ تصنیف کہا جاتا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک یہ مستند ترین کتاب ہے ۔ المعزّ کے عہد کے بعد سلطنت فاطمیہ کے کونے کونے میں یہ کتاب ضابطۂ قوانین کی حیثیت رکھتی تھی ۔ ایک فقیہ ہونے کے علاوہ اس کی دوسری تصانیف کو بھی اسمٰعیلی علما نے معیاری کتب کا درجہ دیا ہے اور اب تک ان کا مطالعہ بڑے ذوق و شوق سے کیا جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر اساس التاویل تاویل الدعائم (تاویل)، شرح الاخبار اور افتتاح الدعوۃ (اخبار) اور المجالس و المسایرات (وعظ) .

النُّعمان ایک ممتاز و سربرآوردہ خاندان قضاۃ کا بانی تھا اور اس کے دونوں بیٹے علی اور محمد قاضی القضاۃ کے عہدوں تک پہنچے ۔ قاضی النُّعمان نے قاهرہ قدیم (مصر) میں جمعہ کے روز ۲۹ جمادی الآخرہ ۳۶۳ھ/۲۷ مارچ ۹۷۴ء کو وفات پائی .

النُّعمان ایک ماهر اور بسیار نویس مصنف تھا ۔ اس کی ۴۴ تصانیف کے نام ہم تک پہنچے ہیں ۔ ان میں سے بائیس تو بالکل معدوم ہوچکی ہیں ؛ اٹھارہ سالم اور چار جزوی طور پر ہندوستان کے مغربی اسمٰعیلیوں کے پاس محفوظ ہیں ۔ اس کی تمام تصانیف کی فہرست دینے کے بجائے، جو اور جگہ بھی ملتی ہے، انھیں صرف موضوعات کے اعتبار سے تقسیم کرکے، یہاں ان میں سے مشہور ترین کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے : (الف) فقہ : چودہ تصانیف (کتاب الایضاح ، دعائم الا سلام، مختصر الآثار) ؛ (ب) مناظرہ: پانچ تصانیف؛ (ج) تاویل: تین تصانیف

(اساس التاویل؛ تاویل الدعائم)؛ (د) حقائق (باطنی فلسفہ) : چار تصانیف ؛ (ہ) عقائد : چھ تصانیف (القصیدۃ المختارۃ)؛ (و) اخبار السیرہ : تین تصانیف (شرح الاخبار) ؛ (ز) تاریخ : دو تصانیف (افتتاح الدعوہ) ؛ (ح) وعظ : تین تصانیف (المجالس والمسایرات) ؛ (ط) متفرقات : چار تصانیف ۔

مآخذ : (۱) قاضی النعمان کے سوانح حیات اور تصانیف کی تفصیل کے لیے دیکھیے *.J.R.A.S*، بابت جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۱ تا ۳۲؛ (۲) مختصر حالات کے لیے اے ۔ اے ۔ فیضی : *Ismaili Law of Wills* ، آوکسفرڈ ۱۹۳۳ء، ص ۹ تا ۱۴؛ (۳) Ivanow : *Guide to Ismaili Literature* ، طبع Royal Asiatic Society، لنڈن، ۱۹۳۳ء، ص ۳۷ تا ۴۰ ۔

(اے ۔ اے ۔ فیضی)

⊗* **النعمان بن بشیر الانصاریؓ** : [خطیب ، صاحب دیوان شاعر اور] کوفے اور حمص کے عامل ۔ بعض مآخذ کے مطابق النعمان پہلے انصاری تھے جو ہجرت کے بعد [۲ھ میں] پیدا ہوے ۔ ان کے والد بشیرؓ بن سعد بن ثعلب [رک باں] آنحضرتؐ کے ممتاز ترین صحابہؓ میں سے تھے اور والدہ عمرہ بنت رواحہ [مشہور صحابی اور شاعر] حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کی بہن تھیں ۔ انھیں حضرت عثمانؓ سے بڑی عقیدت تھی ۔ انھوں نے جنگ صفین [رک باں] میں امیر معاویہؓ کا ساتھ دیا ۔ ۳۹ھ/۶۵۹ - ۶۶۰ء میں النعمان نے امیر معاویہ کے حکم سے مالک بن کعب الارحبی کے خلاف معرکہ آرائی کی جس نے حضرت علیؓ کے نام پر عین التمر پر قبضہ کر لیا تھا جو شام و عراق کی سرحد پر واقع ہے ۔ النعمان نے اس کا محاصرہ شروع کیا ، مگر ناکام واپس آئے ۔ بیس سال بعد انھیں کوفے پر عامل مقرر کر دیا گیا ۔ ۶۰ھ/اپریل ۶۸۰ میں یزید نے تخت نشین ہونے کے بعد انھیں اس عہدے پر برقرار رکھا ، لیکن وہ زیادہ دیر تک اس منصب پر فائز نہ رہ سکے ۔ النعمان کو بڑا زاہد مانا جاتا ہے ۔ انھیں قرآن مجید کی تعلیمات پر کافی عبور تھا ۔ وہ بڑے حلیم الطبع اور بردبار تھے اور ان کی عام حکمت عملی یہ تھی کہ جب تک کوئی شورش برپا نہ ہو جاتی ، وہ برداشت سے کام لیتے ۔ حضرت امام حسینؓ کی طرف سے جب حضرت مسلم بن عقیلؓ لوگوں کے جذبات و احساسات کا اندازہ لگانے کے لیے کوفے تشریف لائے اور انھوں نے دیکھا کہ وہاں کے باشندوں کی اچھی خاصی تعداد حضرت امام حسینؓ کی بیعت پر آمادہ ہے تو اس موقع پر النعمان بالکل غیر جانبدار رہے اور جو پروپیگنڈا اس تحریک کے حق میں ہو رہا تھا، اسے دبانے کی انھوں نے کوئی کوشش نہ کی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کوفے میں بنو امیہ کے حامیوں نے یزید کو لکھا کہ حالات کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں کوئی مضبوط آدمی بھیجا جائے جو حکومت کے احکام کی تعمیل کرا سکے کیونکہ النعمان محض لوگوں کو خاموش اور پرامن رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور حالات تشویش ناک صورت اختیار کرتے چلے جا رہے ہیں ۔ جب یزید نے اپنے مشیروں سے بات کی تو ابن سرجون نے اسے امیر معاویہؓ کی ایک دستخطی دستاویز دکھائی جو انھوں نے اپنی وفات سے چند روز پہلے رقم کرائی تھی اور اس میں عامل بصرہ عبیداللہ بن زیاد [رک باں] کو کوفے کا عامل مقرر کیا گیا تھا ۔ ذاتی طور پر یزید کو یہ تجویز پسند نہ تھی ، لیکن اس نے اپنے والد کی خواہش کو پورا کرنے کی غرض سے عبیداللہ کو بصرے کے علاوہ کوفے کا بھی عامل مقرر کر دیا ۔ اس پر النعمان فوراً شام واپس چلے گئے ۔ جب ۶۳ھ/۶۸۲ء کے آغاز میں اہل مدینہ نے بغاوت کی اور تمام بنو امیہ کو شہر

سے باہر نکال دیا تو یزید نے سوچا کہ اصلاح احوال کے لیے تلوار اٹھانے سے پہلے کوئی اور طریقہ اختیار کیا جائے ؛ چنانچہ اس نے النعمان کی قیادت میں ایک وفد بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو اچھی طرح سمجھائے کہ مسلّح مقابلہ بےسود ھے ۔ اس وفد کو یہ ھدایت کی گئی تھی کہ وہ وھاں سے مکہ مکرمہ جائے اور عبداللہ بن زبیرؓ کو بھی یزید کی بیعت کرنے کی ترغیب دے ۔ النّعمان کی تنبیہ اور دھمکیوں کا اس کے ھم وطنوں پر کچھ اثر نہ ھوا ۔ اب یزید کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رھا کہ وہ حرمین الشریفین کے اندر مخالفوں کو بزور شمشیر مطیع و منقاد کرے [نیز رک بہ یزید بن معاویہ] ۔ ربیع الاول ۶۴ھ/۶۸۳ء میں یزید کی موت کے بعد النّعمان ، جو حمص کے عامل مقرر ھو گئے تھے ، کھلم کھلا عبداللہ بن زبیرؓ کے طرف دار ھو گئے ۔ اسی سال ذوالحجہ یا محرم ۶۵ھ میں عبداللہ بن زبیرؓ کے سب سے بڑے پیرو الضحاک بن قیس الفھری [رک باں] کو مرج راھط [رک باں] میں شکست ھوئی اور اس طرح النعمان کی قسمت کا فیصلہ بھی ھو گیا ۔ انھوں نے فرار ھو کر جان بچانے کی کوشش کی ، لیکن دشمنوں نے آ لیا اور انھیں شھید کر ڈالا - عرب مؤرخین کے قول کے مطابق معرۃ النعمان کے شھر کا نام نعمان بن بشیر کے نام سے منسوب ھے [ان سے ۱۱۴ حدیثیں مروی ھیں اور ان کا شمار مفتی صحابہ کرام میں ھوتا ھے] .

مآخذ : (۱) ابن سعد، طبع زخاؤ ، ٦ : ۳۵؛ (۲) الطبری، طبع دخویه، بمدد اشاریه؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل، طبع تورن برگ، ۱ : ۵۱۴ و ۲ : ۸۵، ۳۰۳، ۳۸۲ و ۳ : ۱۵۴، ۲٦۸، ۳۱۵، ۴۳۰ و ۴ : ۹، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۷۵، ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۳ تا ۱۲٦؛ (۴) الیعقوبی، طبع ھوتسما، ۲ : ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۷۸، ۳۰۱، ۳۰۴ ببعد؛ (۵) الدینوری : اخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۲۳۹ ببعد، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۷۳ ؛ (٦) المسعودی : مروج، طبع پیرس، ۳ : ۲۹٦ و ۵ : ۱۲۸، ۱۳۴، ۲۰۴، ۲۲۷ تا ۲۲۹ ؛ (۷) ابو الفداء، طبع Raike ، ۱ : ۷۷، ۳۸۵، ۳۹۳، ۴۰۵، ۴۰۷ ؛ (۸) کتاب الاغانی، بمدد اشاریه (Guidi : *Tables Alphabetiques*)؛ (۹) Caetani : *Annali dell' Islam*، ۸ : ۳۲۵ و ۹ : ۲۳۳، ۳۵۵ و ۱۰ : ۲۷۵، نیز دیکھیے اشاریه ؛ (۱۰) Wellhausen : *Das Arabische Reich und sein Sturz*، ص ۷، ۸۲، ۹۴، ۹٦، ۱۱۰ ؛ (۱۱) Lammens : *Etudes sur le regne du Calife Omaiyade Mo'awia Ier*، ص ۴۳، ۴۸، ۵۸، ۱۱۰، ۱۱٦، ۴۰۷ ؛ (۱۲) وھی مصنف : *Le Califat de Yazid Ier*، ص ۱۱۹ ببعد، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۸ ؛ [(۱۳) ابن حزم : جمهرة انساب العرب ، بمدد اشاریه ؛ (۱۴) وھی مصنف : جوامع السیرة، بمدد اشاریه] .

(K. V. ZETTERSTEEN [و اداره])

النّعمان بن ثابت : رک به ابو حنیفه ، امام . *

النّعمان بن المُنْذِر : (کُنیت اُبو قابُوس یا ابو قبیس)، الحیرہ کے لخمی خاندان کا آخری "بادشاہ" [رک بہ اخم] ۔ وہ عربوں میں بہت معروف تھا ، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنے خاندان کا اھم ترین بادشاہ تھا ۔ شعرا اس کا اکثر ذکر کرتے ھیں اور انھوں نے حسب حالات اس کی قصیدہ خوانی یا ھجو گوئی کی ھے ۔ اس کا سب سے زیادہ مشہور درباری شاعر النّابغۃ الذُّبیانی [رک باں] تھا ۔ عدی بن زید العبادی سے اس کی قرابت داری بھی تھی . *

عربوں میں اس کو جو شہرت حاصل ھے اس سے ھمیں یہ نہ سمجھ لینا چاھیے کہ ھم اس کی زندگی اور سرگرمیوں کے متعلق بہت کچھ جانتے ھیں ، شعر و ادب سے اس کے بارے میں جو کچھ

معلوم ہوتا ہے اس کی تاریخی وقعت کچھ زیادہ نہیں ، اور جو کچھ مؤرخین ہمیں اس کے متعلق بتاتے ہیں اس کی حیثیت بھی نیم تاریخی ہے ۔ خاندان لَخْم کے متعلق عربی روایات عام طور پر اسی قسم کی ہیں، جیسی کہ جزوی طور پر ہم عصر خاندانوں یعنی غسّان اور کِندہ کی ہیں ۔ اس کے علاوہ حکایات میں ہم نام افراد کے اکثر باہمدگر ملتبس ہونے کے باعث بڑی الجھن پیدا ہو جاتی ہے ۔ جو مواد غیر عرب مآخذ میں ملتا ہے وہ اگرچہ زیادہ معتبر ہے، مگر نہایت قلیل اور اتفاقیہ طور پر مذکور ہے اور اس کی بناء پر کسی مربوط تاریخی بیان کو مرتب کرنا آسان نہیں ۔ یہ مواد نولدکہ Noldeke نے اپنی تصنیف *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* اور روتھ شٹائن G. Rothstein نے اپنی کتاب *Die Dynastie Lahmiden in al-Hira* میں جمع کرکے اس کا حتّی الامکان تنقیدی مطالعہ بھی کیا ہے ۔

اَلْحیرہ کے بادشاہ ایران کے شاہنشاہوں کے باجگزار تھے اور انہوں نے ہی انہیں تخت پر متمکن کرکے یہ فرض سونپا تھا کہ عربوں کی سرحدی آبادی اور صحرائی عربوں کو، جو ان کے تابع تھے ، مجتمع رکھیں اور اس طرح بدوؤں کی یلغاروں اور لوٹ مار سے مملکت کی حفاظت کریں ۔ کہتے ہیں کہ النّعمان نے ۵۸۰ سے ۶۰۲ء یا شاید کچھ عرصہ بعد تک حکومت کی ۔ اس کا باپ المنذر بن ہند خاندان کندہ کی مشہور شہزادی کے تین بیٹوں میں سے ایک تھا، جو یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوئے ۔ اس کی ماں البتہ ایک غریب گھر کی تھی ۔ مشہور ہے کہ وہ لواح مدینہ کے ایک سنار کی بیٹی تھی اور یہ ایک ایسی حقیقت تھی، جسے اس بادشاہ کے دشمنوں نے ہجوگوئی میں اس کے خلاف بہت استعمال کیا ۔ اس کے باپ المنذر کی وفات کے بعد شہنشاہ (ہرمزد چہارم) نے کچھ عرصے تک تخت نشینی کے مسئلے کو تعویق میں ڈالے رکھا ۔ النّعمان کا قطعی تقرّر عرب شاعر عدی بن زید العبادی [رک بآن] کی عیاری اور رسوخ ہی کے ذریعے عمل میں آیا ، جو امور عرب کے متعلق شہنشاہ ایران کا دبیر تھا اور جس کے خاندان کو النّعمان سے بے حد عقیدت و محبت تھی ۔

النّعمان کے عہد کے کوئی اہم واقعات ہمیں معلوم نہیں ۔ دیگر عرب قبائل سے اس کے جنگ و جدل کا ذکر البتہ آتا ہے اور اس کی زندگی کے متعلق بعض قصے محفوظ رہ گئے ہیں ۔ وہ اپنے آباؤ اجداد کی طرح مشرک ہی تھا ۔ اسے مسیحیّت کا اصطباغ دیا گیا ، لیکن اس کے باوجود وہ تعدّد ازدواج کی قید سے آزاد نہ ہو سکا ۔ اس سے پہلے بھی اس کے خاندان میں کچھ عیسائی موجود تھے ۔ اس کی مذکورہ بالا دادی ہند نے ایک مسیحی خانقاہ کی بنیاد رکھی تھی [رک بہ اَلْحیرہ] اور النّعمان کی بہن (بعض مآخذ کی رو سے بیٹی) ، جس کا یہی نام تھا، ایک راہبہ تھی ۔ اپنی زندگی کے آخری ایّام میں اس نے شاعر عدی بن زید کو قتل کرا دیا کیونکہ اس کے دشمنوں نے اس کے خلاف اس کے کان بھر دیے تھے ، تاہم کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کے ایک بیٹے کی مدد کی تاکہ وہ شہنشاہ ایران (خسرو ثانی) کے ہاں اپنے باپ کی طرح معزز و ممتاز ہو کر رسوخ حاصل کر لے ۔ اس واقعہ کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ شاہ ایران نے اسے قید کر دیا ۔ روایت ہے کہ یہ عدی کے اسی بیٹے کی ساز باز کا نتیجہ تھا ۔ اس نے قید خانے ہی میں جان دی ۔ اس کی موت کے متعلق طرح طرح کی کہانیاں مشہور ہیں ، جن میں اس کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں ۔

مآخذ : Noldeke : *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۳۴۷، حاشیہ ۱؛ (۲) Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden*، ص ۱۰۷ تا ۱۲۰، جہاں باقی مواد درج ہے .

(A. Moberg)

* **نعمت اللہ بن احمد :** بن قاضی مبارک ، المعروف بہ خلیل صوفی ، ایک فارسی لغت بعنوان لغت نعمت اللہ کا مصنف ۔ وہ صوفیہ میں پیدا ہوا ، جہاں اس نے بطور میناکار بڑی شہرت حاصل کی ۔ اس کے بعد وہ قسطنطینیہ میں آ بسا ۔ یہاں وہ سلسلۂ نقشبندیہ میں شامل ہو گیا اور نقشبندی درویشوں کی صحبت نے اسے ادبیات بالخصوص فارسی شاعری سے پوری طرح آشنا کر دیا ۔ اب اس نے طے کیا کہ فارسی ادب کے پُرخلوص مطالعے سے اس نے جو کچھ حاصل کیا ہے ، اس سے دوسروں کو بھی مستفید کیا جائے ۔ یوں اس کی مشہور و معروف لغت معرض وجود میں آئی ، جسے اس نے کمال پاشا زادہ (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء) کی ترغیب و اعانت سے تالیف کیا ۔ اس نے ۹۶۹ھ/۱۵۶۱-۱۵۶۲ء میں وفات پائی اور استانبول میں باب ادرنہ کی خانقاہ کے صحن میں دفن ہوا ۔ اس کتاب کے بہت سے قلمی نسخے محفوظ ہیں اور یہ تین حصوں میں منقسم ہے : (۱) افعال ؛ (۲) حروف و تصریف اور (۳) اسما ۔ اس ضمن میں حسب ذیل مآخذ اس کے پیش نظر رہے : (۱) اَقنوم عَجم (دیکھیے Uri، ص ۲۹۱، عدد ۱۰۸) ؛ (۲) قاسمَۂ لُطف اللہ حَلیمی (حاجی خلیفہ، ۴: ۵۰۳) ؛ (۳) وسیلۂ مقاصد (فلوگل : فہرست مخطوطات وی انا، ۱ : ۱۹۷) ؛ (۴) لُغت قَرا حصاری (ریو ، ص ۵۱۳-ا) ؛ (۵) صحاح عجم (حاجی خلیفہ ، ۶ : ۹۱ و فہرست مخطوطات لائڈن ، ۱ : ۱۰۰) ۔ ان مآخذ کو بڑی احتیاط سے استعمال کرنے کے علاوہ اس نے اپنی ذاتی تحقیق پر مبنی بہت سا مواد بھی اس میں شامل کیا ۔ اس سلسلے میں مختلف بولیوں سے متعلق اس کے حواشی اور علم نسلیات کی روشنی میں اس کے ملاحظات بالخصوص گراں قدر ہیں ۔ اس تالیف کی خاصی اہمیت ہے اور یہ اس سے کہیں زیادہ توجہ کی مستحق ہے، جتنی اب تک اس پر دی گئی ہے .

مآخذ : (۱) O. Blau : *Über Ni'matullah's persische-türkische Worterbüch*، در *Z. D. M. G.*، ۳۱ (۱۸۷۷ء) : ۴۸۴ ؛ (۲) Rieu : *Catalogue*، ص ۵۱۴ ب ؛ (۳) حاجی خلیفہ ، ۶ : ۳۶۲ ۔ اسے جزوی طور پر Golies نے بھی Castell : *Lexicon Heptaglotton* کے فارسی سے متعلق حصے کے لیے استعمال کیا ۔ لغت نعمت اللہ کے بہترین مخطوطات Dorn (فہرست سنیٹ پیٹرزبرگ ، عدد ۴۳۱ ، ص ۳۲۶) اور Fleischer (فہرست ڈرسڈن ، عدد ۱۸۲) کے ہیں .

(E. Berthels)

* **نعمت اللہ بن حبیب اللہ ہروی :** فارسی زبان کا ایک مؤرخ ۔ اس کا باپ پچیس برس تک بطور داروغہ خالصہ مغل اعظم شہنشاہ اکبر (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) کی ملازمت میں رہا ۔ نعمت اللہ خود بھی گیارہ سال تک جہانگیر (۱۶۰۵ تا ۱۶۲۸ء) کا مؤرخ رہا ۔ اس کے بعد وہ خان جہان کی ملازمت میں داخل ہو گیا اور اسی کے ہمراہ ۱۰۱۸ھ/۱۶۰۹-۱۶۱۰ء میں دکن کی مہم پر گیا ۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد اس کی سامانہ کے میاں ہیبت خاں ولد سلیم خاں کاکر سے واقفیت ہو گئی ، جس نے اسے خان جہان کے عہد کی تاریخ لکھنے پر آمادہ کیا ۔ نعمت اللہ نے اپنی تصنیف کا آغاز ۱۰ ذوالحجہ ۱۰۲۱ھ/فروری ۱۶۱۲ء میں ملکاپور کے مقام پر کیا اور اسے ۱۰ ذوالحجہ ۱۰۲۱ھ/ ۲ فروری ۱۶۱۳ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا ۔ یہ کتاب

خان جہان کے نام سے معنون ہے۔ اس کا نام تاریخ خان جہانی ہے اور یہ ایک ”مقدمہ“، سات ابواب اور ایک ”خاتمہ“ پر مشتمل ہے۔ یہ افاغنہ کی تاریخ ہے جس کی ابتدا اس افسانوی روایت سے ہوتی ہے، جس کی بناء پر ان کا سلسلۂ نسب بنو اسمٰعیل سے ملایا جاتا ہے۔ اس میں بہلول لودی، شیر شاہ سوری اور نواب خان جہان لودی کے ادوار کی تاریخ خاص اہتمام اور تفصیل سے دی گئی ہے۔ آخری ابواب افغان قبائل کے شجرہ ہائے نسب اور عہد جہانگیری کے لیے مخصوص ہیں۔ ”خاتمہ“ میں افغان شیوخ کے حالات زندگی دیے گئے ہیں۔ مخزن افغانی کے نام سے اس کی ایک تلخیص بھی ملتی ہے۔

مآخذ: (۱) H. Ethé، در G. I. ph، ۲: ۳۶۲ تا ۳۶۳؛ (۲) Rieu: *Catalogue*، ص ۲۱۰-الف، ۲۱۲-الف، ۹۰۳-ب؛ (۳) تلخیص کا ترجمہ از B. Dorn: *History of the Afghans: Translated from the persian of Neamet Ullah*، در *Orient. Transl. Fund*، لنڈن ۱۸۲۹ تا ۱۸۳۶ء۔

(E. BERTHELS)

* **نعمت اللہ ولی**: ایران کے ایک صوفی؛ نام امیر نور الدین نعمت اللہ بن میر عبداللہ۔ وہ شیعوں کے امام باقرؒ کی اولاد میں سے تھے اور سلسلۂ نعمت اللہی کے بانی تھے۔ ایران میں ان کی بڑی قدر و منزلت تھی اور انھیں صاحب کرامات ولی مانا جاتا تھا۔ وہ نواح ۷۳۰-۷۳۱ھ/۱۳۲۹-۱۳۳۰ء میں بمقام حلب پیدا ہوئے۔ اپنی عمر کے ابتدائی سال عراق میں گزارنے کے بعد چوبیس سال کی عمر میں وہ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے، جہاں وہ مشہور و معروف شیخ عبداللہ الیافعی [رک باں] کے مرید اور خلیفہ ہوئے۔ اپنے پیر و مرشد کی وفات کے بعد وہ سمرقند چلے گئے، بعد ازاں ہرات اور یزد کی سیاحت کی اور بالآخر ماہان میں، جو کرمان سے آٹھ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، اقامت گزین ہو گئے۔ یہیں انھوں نے اپنی زندگی کے آخری پچیس سال بسر کیے اور ۲۲ رجب ۸۳۴ھ/۵ اپریل ۱۴۳۱ء کو انتقال فرمایا۔ ان کا مقبرہ آج بھی ایک زیارت گاہ عام ہے۔ ان کی زندگی میں تمام حکمران ان کو بڑی عزت و احترام سے دیکھتے تھے اور شاہ رخ تو خاص طور پر ان کی بے حد تعظیم و تکریم کرتا تھا۔ ان کے پوتے ہندوستان میں ہجرت کر آئے اور ملک دکن میں علاء الدین احمد شاہ بہمنی (۱۴۳۵ تا ۱۴۵۷ء) نے انھیں بلند مناصب پر مامور کیا۔ نعمت اللہ ولی تصوّف کے کے موضوع پر ایک بسیار نویس مصنف تھے۔ انھوں نے عقیدۂ تصوّف کے مختلف مسائل کی تشریح میں کم و بیش پانچ سو رسالے لکھے، جن میں سے تقریباً ایک سو رسالے ہم تک پہنچے ہیں اور ان کی اصلیت کی تصدیق بھی ہو چکی ہے۔ ان میں سے اکثر مختصر ہیں اور عام طور پر معیاری دقیق کتب تصوف کی بعض عبارات، مثلاً ابن عربی، فخرالدین عراقی وغیرہ کے ملفوظات کی شرحیں ہیں۔ ان کا ضخیم دیوان غزلیات سب سے زیادہ قابل قدر ہے، کیونکہ ان کی غزل میں صداقت شعری اور گہرا خلوص نمایاں ہے۔

مآخذ: (۱) H. Ethé، در *G. I. Ph.*، ۲: ۲۹۹، ۳۰۱؛ (۲) Rieu: *Catalogue*، ص ۴۳-الف، ۶۳۴-ب، ۶۴۱-ب، ۷۷۴-ب، ۸۲۹-ب؛ (۳) E. G. Browne: *History of Persian Literature under Tatar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۴۶۳ ببعد؛ (۴) دیوان، تہران ۱۲۷۴ھ؛ (۵) سوانح حیات از صنع اللہ نعمت اللہی: سوانح الایام فی مشاہدات الاعوام موسوم بسلسلۃ العارفین (فارسی)، بمبئی ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء؛ نیز دیکھیے (۵) حبیب السیر، ۳: ۱۴۳ (جہاں ان کی

تاریخ وفات ۲۵ رجب لکھی ہے) اور (۶) تذکرہ دولت شاہ (طبع Browne ، ص ۳۳۳ تا ۳۴۰ ، جو اپنی معمول کی بے احتیاطی سے کام لیتے ہوئے تاریخ وفات ۸۲۷ھ بتاتا ہے) .

(B. Beathels)

* **نعمت خان عالی** : میرزا نورُ الدین محمد بن حکیم فتح الدین شیرازی ، فارسی زبان کا ایک مصنف ، جو ہندوستان میں پیدا ہوا ۔ اس کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس میں کئی نامور طبیب اپنے آبائی وطن شیراز میں ہو گزرے تھے ۔ وہ شاہجہان کے عہد (۱۶۲۸ تا ۱۶۵۹ء) میں سرکاری ملازمت میں داخل ہو کر داروغۂ جواہر خانہ کے منصب پر فائز ہوا ۔ اورنگ زیب کے عہد (۱۶۵۹ تا ۱۷۰۷ء) میں اسے بلند ترین مناصب حاصل ہوے ۔ عالمگیر نے پہلے اسے نعمت خان کا خطاب دیا (۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲-۱۶۹۳ء)، جو بعد میں بدل کر مقرب خان اور اس کے بعد دانشمند خان ہو گیا ۔ اس نے یکم ربیع الثانی ۱۱۲۳ھ/۳۰ مئی ۱۷۱۰ء کو دہلی میں وفات پائی ۔ اس نے تصنیف و تالیف میں اپنا تخلص عالی اختیار کیا تھا ۔ وہ بسیار نویس مصنفین میں سے تھا اور اس کی نظم و نثر کی متعدد کتابوں میں سے مفصلۂ ذیل اہم ترین ہیں : (۱) وقائع حیدرآباد : حیدرآباد کے محاصرے کا تذکرہ جو اورنگ زیب نے ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۵-۱۶۸۶ء میں کیا تھا ۔ یہ تصنیف طنز آمیز ظرافت کا خاص نمونہ ہے اور اس میں محاصرے کا ذکر ہجو ملیح کے طور پر کیا گیا ہے ، جس کی وجہ سے یہ چھوٹی سی کتاب عوام میں بڑی مقبول ہوئی ؛ (۲) جنگ نامہ : اس میں عہد عالمگیری کے آخری دور کے واقعات کا ذکر ہے اور اس جنگ کا بیان ہے جو اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں کے مابین ہوئی ؛ (۳) بہادر شاہ نامہ : شاہ عالم بہادر شاہ [اوّل] (۱۷۰۷ تا ۱۷۱۲ء) کے عہد کے پہلے دو سال کے وقائع پر مشتمل ہے ؛ (۴) حسن و عشق ، جسے کتخدائی یا مناکحہ حسن و عشق بھی کہتے ہیں ، ایک تمثیلی قصہ ہے جو فتّاحی [رک باں] کی مشہور کتاب حسن و دل کے تتبع میں لکھا ہے [وجہی کی اردو نثری کتاب سب رس بھی اسی کا چربہ ہے]؛ (۵) راحة القلوب : اس میں چند معاصرین کے ہجو آمیز خاکے ہیں ؛ (۶) رسالہ ہجو حکماء : طبیبوں کی حکایات اور ان کی نا اہلیت کے طنزیہ خاکے ہیں؛ (۷) خوان نعمت : کھانے پکانے کے موضوع پر ایک کتاب ہے ؛ (۸) رقعات : خطوط بنام مرزا مبارک اللہ ارادت خان واضح ، مرزا محمد سعید (میر مطبخ شاہی) اور دیگر اصحاب ، جو بہترین اسلوب انشا کے نمونے مانے گئے ہیں ؛ (۹) دیوان غزلیات ؛ (۱۰) ایک بلا عنوان مختصر سی مثنوی ، جس میں صوفیہ کے عام اخلاقی موضوعات سے بحث ہے ۔ اس جائزے سے نعمت خان کی ہمہ گیری کا پتا چلتا ہے ، لیکن یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ اس کی طنزیہ و ہجویہ تصانیف کو چھوڑ کر، جو در حقیقت طبعزاد ہیں اور اس دور کی خصوصیات کے اظہار کے اعتبار سے وقیع ہیں ، باقی کوئی بھی تصنیف ایسی نہیں جو قدیم طرز انشا کی کورانہ اور پست تقلید کے معیار سے بلند ہو .

مآخذ : H. Ethé ، در .G. I. Ph ، ۲ : ۳۳۴ ، ۳۳۶ تا ۳۳۸ ؛ (۲) Rieu : Catalogue ، ص ۲۶۸ الف ، ۷۰۲ ب ، ۷۰۳ الف ، ۷۳۸ ب ، ۷۴۴ ب ، ۷۴۵ الف ، ۷۹۶ الف ، ۸۰۷ الف ، ۹۳۸ ب ، ۱۰۲۱ الف ، ۱۰۴۹ ب ؛ (۳) دیوان ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء ؛ (۴) حسن و عشق ، لکھنؤ ۱۸۴۲ء ، ۱۸۷۳ء ، ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ء ، ۱۸۹۶ء و دہلی ۱۸۴۴ء (تقریباً ہر ایڈیشن کے ساتھ شرح بھی ہے) ؛ (۵) وقائع حیدرآباد یا وقائع نعمت خان ، لکھنؤ ۱۸۴۴ء و

کانپور ۱۸۷۰ء، ۱۸۷۸ء؛ (۶) بہادر شاہ نامہ، در H. Elliot : *History of India*، ۷ : ۵۶۸ ؛ (۷) جنگ نامہ، درکتاب مذکور، ۷ : ۲۰۲؛ (۸) *An English Translation of Niamat Khan Ali's Jang Nama with .... a short sketch of the author's life* ترجمہ چندر لال گپتا و انگر لال ورما ، آگرہ ۱۹۰۹ء؛ (۹) رقعات و مضحکات، لکھنؤ ۱۸۴۵ء؛ (۱۰) خوان نعمت کا ایک قلمی نسخہ Pertsch میں ہے (فہرست مخطوطات برلن ، عدد ۳۴۱) .

(E. BERTHELS)

* نَعیما : مصطفٰی ، ایک ترکی مؤرخ - مصطفٰی نعیم المشہور بہ نعیما ، ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء میں حلب میں پیدا ہوا - ۱۱۰۰ھ میں (جس کا آغاز ۲۶ اکتوبر ۱۶۸۸ء سے ہوتا ہے) وہ قصر شاہی میں تبردار مقرر ہوا اور بعد ازاں اس نے وزیراعظم قلایلی قوز احمد پاشا کے زمانے میں دبیر دیوان کے عہدے تک ترقی پائی - ۲۸ جمادی الاولٰی ۱۱۱۶ھ/۲۸ ستمبر ۱۷۰۴ء کو وہ آنا طولی کا محاسب اعلٰی اور ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء میں نعمتی [رکَ بآں] کی جگہ عرض بیگی اور شاہی وقائع نویس مقرر ہوا - آگے چل کر وہ کئی عہدوں پر مامور رہا (دیکھیے F. Babinger، در *G. O. W.*، ص ۲۴۵)؛ چنانچہ مورہ کی مہم میں وہ سر عسکر کا نائب تھا - اس نے اوائل ۱۱۲۸ھ/جنوری ۱۷۱۶ء میں بمقام پاتراس قدیم وفات پائی، جہاں وہ مسجد کے بیرونی صحن میں دفن ہوا ، لیکن اس کی قبر اب معدوم ہو چکی ہے - اس کے لوح مزار کے بارے میں دیکھیے بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلف لری ، ۳ : ۱۵۱ ؛ نیز اس کی موت کے متعلق وسط شوّال ۱۱۲۸ھ کا فرمان ، در احمد رفیق : ہجری اون اکنجی اسردہ استانبول حیاتی (۱۱۰۰ تا ۱۲۰۰ھ)، استانبول ۱۹۳۰ء ، ص ۵۲ ببعد .

اس نے مملکت عثمانیہ کی تاریخ بڑی صحت اور دیانتداری کے ساتھ ایک سرکاری عہدے دار کی حیثیت سے لکھی - اس کی بنیاد اس نے قدیم تواریخ پر رکھی ہے، مثلاً قرہ چلبی زادہ [رکَ بآں] وجیہی [رکَ بآں] ، احمد شارک المنارزادہ ، حاجی خلیفہ [رکَ بآں] نیز عثمانی سلاطین کی وہ تاریخ جس کا ذکر اس نے اپنی تاریخ کے آخر میں کیا ہے کہ اسے ایک شخص عصمتی نے لکھنا شروع کیا لیکن یہ نامکمل رہی (دیکھیے J. V. Hammer ، در *G. O. R.*، ۳ : ۳۲۶)- نعیما کی تاریخ میں ۱۰۰۰ھ (آغاز از ۹ اکتوبر ۱۵۹۱ء) سے ۱۰۷۰ھ (آغاز از ۸ ستمبر ۱۶۵۹ء) کے واقعات درج ہیں ، اس قابل تعریف اور کثیرالاستعمال تصنیف کا پورا نام روضة الحسین فی خلاصة اخبار الخافقین ہے - حاجی خلیفہ (عدد ۴۵۲۵) کے ہاں اسے صرف تاریخ وقائع لکھا ہے .

مصطفٰی نعیما نے متعدد سیاسی رسالے (رسائل سیاسیہ) بھی لکھے ہیں، جو ایک مجموعے کی صورت میں محفوظ رہ گئے ہیں .

ایک مؤرخ کی حیثیت سے نعیما اپنے فرائض بڑے عزم و احتیاط سے انجام دیتا تھا اور اس کی غیرمعمولی صحیفہ نگارانہ دیانت سے اس کی تصنیف کو اس کے معاصرین کی تمام تاریخی تصانیف پر فوقیت حاصل ہو چکی ہے - "فرائض مؤرخین" کے متعلق نعیما کا نقطہ نظر کیا تھا ؟ اس کے متعلق دیکھیے اس کی اپنی تحریر، در A. W. Duda : *Turkische Post*، سال ۳، استانبول ۱۹۲۸ء، شمارہ ۳۲۴ ، ص ۲ - اس کی تاریخ کا اصلی مخطوطہ استانبول کے ذخیرۂ اریون کوشک میں موجود ہے - اس کے چار ایڈیشنوں اور ان کے باہمی اختلافات کے بارے میں دیکھیے F. Babinger، در *G. O. W.*، ص ۲۴۶؛ تیسرے ایڈیشن کے متعلق دیکھیے *J. A.*،

(۱۸۶۸ء) ۱ : ۳۶۸ - اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ (بوقت تحریر مقالہ بصورت مخطوطہ) Antoine Galland نے کیا تھا (Fonds Franeais ، شمارہ ۱۲۱۹۷ ، در Bibliotheque Nationale) اور ان کے چند نمونے J. Gorga نے *Actes et fragments a l' histoire des Roumains* ، بخارسٹ ۱۸۹۵ء ، ۱ : ۵۵ میں شائع کیے ہیں .

مآخذ : (۱) F. Babinger ، در *G. O. W* ، ص ۲۴۶ ، خصوصاً ینی مجموعہ ، استانبول ۱۹۱۸ء، عدد ۵۵، ص ۹۴ ببعد ؛ (۲) احمد رفیق : عالملر و صنعت کیارار ، استانبول ۱۹۲۴ء ، ص ۲۵۶ ببعد ؛ (۳) سالم : تذکرہ ، ص ۶۸۱ ببعد (اس کے نزدیک نعیما نے علم کیمیا اور دوسرے علوم و فنون کا مطالعہ بھی کیا تھا - وہ دراصل ایک آزاد مرد ، اور خوش باش رفیق تھا) ؛ (۴) علی جانب : نعیما تاریخی ، استانبول ۱۹۲۷ء .

FRANZ BABJNGER

نَغم : رکّ بہ فن (موسیقی) .

* **نِفّر** : (نُفّر) ، جنوبی عراق میں ایک اجڑی بستی کا نام - یہ وھی جگہ ھے جسے خط میخی کے کتبوں میں نِپُر لکھا ھے اور جو بقول J. Oppert بابل میں ایک بے حد قدیم اور اھم مقام تھا - اس کی اھمیت سیاسی نہیں، بلکہ مذھبی اعتبار سے تھی کیونکہ یہاں کے بڑے صنم کا مندر سارے بابل میں ایک زیارت گاہ کی شکل اختیار کر چکا تھا - حمورابی اور اس سے قبل تمام مشہور بادشاہ بلکہ اس کے بعد کسّی فرمانروا وغیرہ بھی یہاں تحائف اور نذرونیاز چڑھاتے رہے - نِپُر کی انتہائی خوشحالی کا زمانہ وہ ھزار سالہ دور تھا جو حمورابی سے قبل گزرا ، لیکن آخری بابلی اور ھخامنشی حکمرانوں کے زمانے تک بھی یہ ایک بڑا اھم شہر اور عظیم تجارتی منڈی رھا - یونانی عہد میں بھی یہ ایک بارونق شہر تھا ، جس کی شہادت عمارتوں اور سکوں سے ملتی ھے - بابلی تالمود میں اسے نِفر اور نُفَر کی شکل میں لکھا ھے، جو اس کے موجودہ نام سے قریب تر ھے .

اسلامی عہد میں بھی یہ ایک آباد جگہ تھی، چنانچہ ۳۸ھ/۶۵۹ء میں حضرت علی رض کے خلاف ایک بغاوت کے سلسلے میں اس کا ذکر آتا ھے (الطبری ، ۱ : ۳۴۲۳ ببعد) - قرون وسطٰی کے اواخر میں بھی اس کا تذکرہ نسطوری اسقف کی منزل کے طور پر بطارقہ کے حالات میں ملتا ھے - یہ شہر کب اور کیسے ویران ھوا ؟ اس کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ھے کہ غالباً مغول کے کسی حملے کے نتیجے کے طور پر باشندوں کا انخلا عمل میں آیا ھو ، کیونکہ ان کی ترک تازی سے عراق کے متعدد بارونق شہروں کو تباھی اور بربادی کا سامنا کرنا پڑا تھا .

نفر کے کھنڈر بابل اور الورکاء [رکّ بآں] کے کھنڈروں کے بعد وسعت میں سب سے بڑھ کر ھیں اور تقریباً ۱۸۰ ایکڑ رقبے میں پھیلے ھوے ھیں- ۱۸۵۰ء میں Layard اور ۱۸۵۱ء میں W. K. Laftus نے یہاں ابتدائی کھدائیاں کیں، لیکن ان کی باقاعدہ تحقیقات پنسلوانیا یونیورسٹی کی طرف سے ۱۸۸۸ سے ۱۹۰۰ء تک چار وفود کے ذریعے وسیع پیمانے پر ھوئیں - ان مساعی کے نتائج کی تفصیلات کے بارے میں آخری وفد کے سربراہ Hilprecht کی مفصل رپورٹ کے لیے دیکھیے *Explorations* ، ص ۲۸۹ ببعد - ان محققین کو نِپُر کا ایک قدیم بابلی خاکہ بھی ملا تھا (کتاب مذکور ، ص ۵۱۸) .

ان کھنڈروں کا منظر بہت پُراثر ھے - یہ پہاڑیوں کے ایک سلسلے کی طرح بتدریج اٹھتے ھوے معلوم ھوتے ھیں ، یہاں تک کہ بیت الامیر کی مخروطی چوٹی پر ، جہاں معبد کبیر واقع ھے ، ان کی بلندی نوے فٹ تک جا پہنچتی ھے -

اس کے جنوب میں ایک مثلث نما ٹیلہ مندر کے بڑے کتب خانے کا موقع ظاہر کرتا ہے ۔ اس کے بارھویں حصے کی کھدائی ہو چکی ہے ، جس سے تئیس ہزار کے قریب خط میخی کے کتبے اور ان کے ٹکڑے برآمد ہوے ہیں ۔ اندرون شہر کے نصف مغربی حصے میں مکانات ، بازار ، تجارتی کوٹھیاں وغیرہ ہیں ، مگر اس کی تاریخ ہنوزمبہم ہے کیونکہ ان طویل صدیوں کے دوران میں آبادی کئی بار تغیر و تبدل کا شکار ہوتی رہی ہے ۔ پارتھیائی دور میں ایک بہت بڑا قبرستان کچے مکانوں کے گرے پڑے حصوں پر بہت دور تک پھیلا چلا گیا تھا ۔ اس عہد کی عمارات کے متعلق دیکھیے کتاب مذکور ، ص ۵۵۴ ببعد .

خط میخی کے کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم الایام میں نُپّر میں اَیکُر کے بڑے مندر کے علاوہ اور بھی متعدد مندر موجود تھے اور شہر دریاے فرات کے کنارے یا اس کے قرب و جوار میں آباد ہوگا ۔ بابلی عہد میں یہ دریا آج کے مقابلے میں مشرق کی طرف زیادہ ہٹا ہوا بہتا تھا اور بابل کے بالکل نیچے سے گزرتا تھا ۔ اندرونی شہر کو ایک نہر دو حصوں میں تقسیم کرتی تھی ۔ نہر اب خشک ہے ، لیکن کسی زمانے میں جہاز رانی کے قابل تھی اور مقامی لوگ اسے شطّ النّیل کہتے تھے ۔ قرون وسطٰی کے عرب جغرافیہ دانوں کی راے کے مطابق یہ ان نہروں میں سے تھی جو فرات سے نکال کر دجلہ میں ڈالی گئی تھیں ۔ نیلیہ سے قدرے مشرق میں اس نہر کی ایک شاخ ، جو اب خشک ہے، جنوب کی طرف نفر کے کھنڈروں کے نیچے بہتی تھی ، تاہم بقول یاقوت (۴ : ۷۷ ۷۹۸) نفر نہر النیل پر نہیں بلکہ نہر النرس پر واقع تھا ، جسے ساسانی بادشاہ نرسی بن بہرام نے کھدوایا تھا ۔ جدید محققین کا خیال ہے کہ نپّر کی نہر کا نام کَبَر (=بڑا) تھا ، جو متأخر کتابوں میں ملتا ہے ۔ میری راے میں یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ دریاے فرات کی پرانی گزرگاہ یعنی شط النیل اور کبر ایک ہی چیز کے نام ہیں ۔ ممکن ہے کہ کَبَر بھی نہر کے نواح میں کسی نہر کا نام ہو .

نفر آج کل عفک کی قضا کے اندر لواء الدینیہ میں شامل ہے ۔ اس کے مغرب اور جنوب مغرب کی جانب وسیع ہور العفک واقع ہے (ہور کے معانی کے لیے دیکھیے اآ لائیڈن ، بار اول ، ۱۳ : ۱۴۷-ب) .

مآخذ : (۱) A. H. Layard : *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon* ، لنڈن ۱۸۵۳ء ، ص ۵۵۰ تا ۵۶۲ ؛ (۲) W. K. Loftus : *Travels and Researches in Chaldaea and Susiona*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ص ۹۳ تا ۱۰۲ ؛ (۳) Peters : *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates* ، نیو یارک ۱۸۹۸ء، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۸۸ و ۲ : ۶۴ تا ۲۶۵ ؛ (۴) E. Sachou : *Am Euphrat und Tigris*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۵۱ تا ۵۳ ؛ (۵) H. Hilprecht : *Explorations in Bible Lands during the 19th Century* ، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۵ ، ۱۶۰ تا ۱۶۱ ، ۲۸۹ تا ۵۵۸ ؛ (۶) G. Le. Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* ، کیمبرج ۱۹۰۵ء ، ص ۷۳ ببعد ؛ (۷) Cl. S. Fisher : *Excavations at Nippur* ، ج ۱ ، برلن ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ء؛ (۸) L.W. King : *A History of Sumer and Akkad* ، لنڈن ۱۹۱۰ء ، ص ۸۵ تا ۸۹؛ (۹) L. Legrain : *Terra-cottas from Nippur* ، فلاڈلفیا ۱۹۳۰ء ؛ نپر میں امریکی مہم کے دریافت کردہ کتبات کے لیے، جو ۱۸۹۲ء سے شائع ہوتے رہے ہیں ، دیکھیے (۱۰) *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania* ، سلسلہ (الف) : میخی متون؛ نیز (۱۱) *University of Pennsylvania, The Museum*

مزید مآخذ : *Publications of the Babylonion Section* کے لیے دیکھیے [[آ]] لائیڈن ، بار اول ، بذیل مادہ .

(M. STRECK [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلنّفری** : محمد ابن عبدالجبار ، ایک صوفی، جنہیں صوفیہ کے تذکرہ نگار بالعموم نظرانداز کر گئے ہیں ۔ وہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے اور بقول حاجی خلیفہ ان کی وفات ۳۵۴ھ/۹۶۵ء میں ہوئی ۔ ان کی نسبت شہر نِفّر (رکّ بآں) کی طرف ہے ، جو عراق میں واقع ہے ۔ ان کی تصانیف کے ایک مخطوطے میں دعوی کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے افکار کو اس زمانے میں قلمبند کیا جب وہ لفر اور نیل کے علاقے میں مقیم تھے ۔ النفری کے ادبی آثار میں سے دو کتابیں مواقف اور مخاطبات اور چند اجزاے متفرقہ محفوظ ہیں ۔ یہ قرین قیاس نہیں کہ النفری نے اپنی نگارشات کو خود مرتب اور مدون کیا ۔ ان کے بڑے شارح عفیف الدین التلمسانی (م ۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء) کے قول کے مطابق ان کے بیٹے یا پوتے نے ان کی منتشر تصانیف کو جمع کرکے انہیں اپنی ترتیب کے مطابق شائع کیا ۔ مواقف کے ۷۷ ابواب ہیں ، جو طوالت کے اعتبار سے کم و بیش ہیں ۔ مواقف زیادہ تر مختصر ملفوظات اجمالیہ کا مجموعہ ہے ، جو تعلیمات تصوّف کے خاص خاص موضوعات سے متعلق ہے اور انہیں القائی یا الہامی حیثیت دی جاتی ہے ۔ مخاطبات بھی نفس مضمون کے اعتبار سے اسی کے مشابہ ہے اور اس کے ۵۶ ابواب ہیں ۔ تصوّف میں النفری کا اہم ترین اضافہ اس کا مسئلۂ وقفہ ہے ۔ یہ لفظ جس کے طریق استعمال ہی سے اس کے خاص اصطلاحی معنی کا اندازہ ہو جاتا ہے ، مفہومًا صوفی کی اس حالت (وقفہ) پر دلالت کرتا ہے جس میں صوفی بلا واسطہ خدائی آواز سنتا ہے اور شاید یہ بھی کہ وہ خود بخود لکھنے لگتا ہے (آج کل کی اصطلاح میں اسے Automatism کہتے ہیں) ۔ موقف صوفی کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں وقفہ کو معرفت سے اور معرفت کو علم سے برتر سمجھا جاتا ہے ۔ واقف کسی اور شے کی نسبت خدا سے قریب تر ہوتا ہے اور ہر ایک حد و قید سے آزاد اور دائرۂ بشریت سے قریب قریب ماورا ہو کر تجّرد حاصل کر لیتا ہے ۔ النّفری قطعی طور پر اس بات کا قائل ہے کہ اس دنیا میں خدا کا دیدار ممکن ہے کیونکہ وہ لکھتا ہے کہ اس دنیا کا رویا عقبٰی کے رویا کی تیاری ہے ۔ متعدد مقامات پر النّفری نے مہدی کے مسئلہ پر کھل کر بحث کی ہے بلکہ خود مہدی ہونے کا مدعی ہے بشرطیکہ اس دعوٰی کے بارے میں اس سے منسوب عبارات صحیح ہوں ۔ زبیدی نے بظاہر النّفری کے اسی قسم کے دعووں کے پیش نظر اس کو صاحب الدعاوٰی والضلال کہا ہے، تاہم التلمسانی ان عبارتوں کی تاویل باطنی اور متصوفانہ طریق سے کرتا ہے ۔ بہرکیف مصنف کے عام رویے اور طرز عمل کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ اس نے اپنے متعلق ایسے بلند آہنگ دعاوی کیے ہوں گے ۔ النّفری اپنی نگارشات میں ایک بے باک اور جدت طراز مفکر نظر آتا ہے ۔ اپنے مشہور و معروف پیش رو الحلاج سے بلا شبہہ بے حد متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنے آپ کو کسی کا احسان مند تسلیم نہیں کرتا ۔ اسے اپنے موقف کی صداقت اور حقیقت پر پورا پورا اور واثق یقین تھا .

مآخذ : D. S. Margoliouth : *Early Development of Muhammedanism* ، ص ۱۸۶ تا ۱۹۸ ؛ (۲) R. A. Nicholson : *The Mystics of Islam* ، بمواضع کثیرہ .

(A. J. ARBERRY)

اَلنَّفْسُ وَ الرُّوْح : (۱) نفس : [(ع) ؛ جمع :

نُفُوس، اَنْفاس؛ عربی زبان میں یہ لفظ کثیرالمعانی ہے اور اس کے یہ معانی اکثر و بیشتر مجازی ہیں اور جیسا کہ معلوم ہے عربی میں مجازات کا میدان بڑا وسیع ہے۔ عرب اہل لغت نے نفس کے سولہ معانی بیان کیے ہیں: جان، روح، خون، جسد (بدن)، نظربد، شخص (ذات)، تمام کا تمام (پورا)، حقیقت امر، عظمت و کبر، ارادہ، عزت، ہمت، حمیت، عقوبت (سزا)، غیب، کُنْہ و جوہر۔ جَادَبنفسہ کے معنی جان دینا اور خَرَجَتْ نفسُہ کے معنی جان نکلنا اور موت واقع ہونا ہے۔ نفس بمعنی خون (دم) بھی مجازی معنوں میں مستعمل ہے، اس لیے کہ خون نکل جانے سے موت واقع ہو جاتی ہے.

نفس کی دو قسمیں ہیں: نفس الروح جو • زندگی کا سبب اور باعث ہے اور نفس العقل جس سے برے بھلے میں تمیز کی جاتی ہے؛ اس لیے نفس الروح کو نفس الحیات اور نفس العقل کو نفس التمییز بھی کہتے ہیں۔ حالت نیند میں نفس العقل انسان سے جدا ہو جاتا ہے، البتہ نفس الرُّوح اس کے ساتھ رہتا ہے۔ روح نکل جائے تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ نفس مطمئنہ اور نفس امّارہ بھی نفس کی دو مشہور اقسام ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے لسان العرب اور تاج العروس، بذیل مادہ نفس)۔ نفس کی دو اقسام یوں بھی بیان کی گئی ہیں: (۱) نفس الارضیہ، جس میں نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ شامل ہیں؛ (۲) نفس سماویہ، جو نفس فلکیہ کا دوسرا نام ہے۔ صُوفیہ کے نزدیک نفس کی پانچ اقسام ہیں: نفس حیوانیہ، نفس امارہ، نفس ملہمہ، نفس لَوّامہ، نفس مُطمئنہ۔ صوفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ روح کے مختلف نام ہیں۔ صوفیہ اور حکما کے ہاں ان ناموں کی مختلف توضیحات و تشریحات ملتی ہیں۔ حکما نفس بشریہ کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ نفس)۔ اب اس اجمال کی تفصیل ملاحظہ ہو:

(۱) قرآن مجید میں نفس اور اس کی جمع نفوس اور انفس کا مختلف صورتوں میں استعمال ہوا ہے جو حسب ذیل ہے: (۱) بیشتر مقامات پر ان کا مطلب ہے ذات انسانی یا شخص انسانی: فَمَنْ حَآجَّکَ فِیْهِ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَ اَبْنَآءَکُمْ وَ نِسَآءَنَا وَ نِسَآءَکُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَّعْنَتَ اللّٰهِ عَلَی الْکٰذِبِیْنَ (۳ [آل عمران]: ۶۱)، یعنی پھر جو کوئی جھگڑا کرے آپؐ سے اس میں بعد اس کے کہ آپؐ کے پاس صحیح علم پہنچ چکا ہے تو آپؐ کہہ دیجیے کہ آؤ ہم بلائیں اپنے بیٹوں کو اور تمہارے بیٹوں کو اور اپنی عورتوں کو اور تمہاری عورتوں کو، ہم خود بھی آئیں اور تم خود بھی آؤ، ہم خشوع سے دعا کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت بھیجیں؛ وَقَالَ الْمَلِکُ ائْتُوْنِیْ بِهٖۤ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِیْ (۱۲ [یوسف]: ۵۴)، یعنی بادشاہ نے کہا اس کو میرے پاس لاؤ میں اس کو خاص اپنے کام (یا اپنی ذات) کے لیے رکھوں گا؛ وَ فِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ ۙ○ وَ فِیْۤ اَنْفُسِکُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۲۰، ۲۱)، یعنی زمین میں نشانیاں ہیں یقین لانے والوں کے لیے اور خود تمہاری ذات میں بھی، تو کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتا؛ (۲) ذیل کی ان آیات میں نفس کا اشارہ اللہ تعالٰی کی طرف ہے: وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ ؕ اِنَّکَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ (۵ [المآئدہ]: ۱۱۶)، یعنی تو جانتا ہے جو میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے دل میں ہے۔ بے شک تو پوشیدہ چیزوں کو خوب جانتا ہے۔ یہاں نَفْسَکَ

سے مراد ذات الٰہی اور اس کے غیوب سے ہے؛ وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ (۳ [آل عمران] : ۲۸، ۳۰)، یعنی اور اللہ تمہیں اپنی ذات سے ڈراتا ہے۔ مفسرین نے وضاحت کی ہے کہ اللہ تمہیں اپنے عذاب سے ڈراتا ہے۔ یہاں نَفْسَهٗ سے مراد عقاب اور عذاب ہے اور یہ ڈرانا بھی اللہ تعالٰی کی شفقت اور رافت ہے۔ اللہ تعالٰی کو یہ بات قطعاً پسند نہیں ہے کہ اس کے بندے عذاب میں مبتلا ہوں؛ كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (۶ [الانعام] : ۱۲)، یعنی اللہ تعالٰی نے اپنی ذات پر رحمت کو لازم کر لیا ہے؛ یہی بات آیت ۵۴ میں دہرائی گئی ہے۔ وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيْ (۲۰ [طٰہٰ] : ۴۱)، یعنی میں نے تمہیں اپنی رسالت کے لیے منتخب کیا ہے۔ یہاں نَفْسِي سے مراد وحی و رسالت اور منشا و ارادۂ الٰہی ہے۔ قرآن مجید میں اَنْفُس، یعنی اپنی جانوں اپنے آپ اور اپنی ذات کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے: لَا يَمْلِكُوْنَ لِاَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا (۱۳ [الرعد] : ۱۶)، یعنی جو خود اپنے نفع نقصان کا اختیار نہیں رکھتے۔ یہی بات سورہ الفرقان، آیت ۳ میں دہرائی گئی ہے۔

سورۃ الانعام، آیت ۱۳۰ میں اَنْفُسِنَا اور اَنْفُسَهُمْ سے مراد بھی اپنی ذات ہے۔ سورہ الانعام میں بصورت جمع جان اور روح کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے: وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ ۚ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ (۶ [الانعام] : ۹۳)، یعنی کاش آپ ان ظالم لوگوں کو اس وقت دیکھیں جب وہ موت کی سختیوں میں مبتلا ہوں اور فرشتے اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ نکالو اپنی جانیں؛ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ (۵۰ [قٓ] : ۱۶)، یعنی اور ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں ان وسوسوں کو بھی جو اس کے جی میں آتے ہیں؛ وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى ۙ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى (۷۹ [النّٰزعٰت] : ۴۰، ۴۱) یعنی اور جو کوئی ڈرا اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے اور نفس کو خواہش سے روکا تو ایسے آدمی کا ٹھکانا جنت ہی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالٰی سے ڈر کر حرام خواہشوں سے اپنے آپ کو بچا لینے والا یقیناً جنت کا حقدار ہو جاتا ہے۔

قرآن مجید میں نفس کے تین اوصاف بیان ہوئے ہیں: (۱) نفسِ اَمّارہ: شر کی جانب مائل کرنے والا نفس؛ یہ نفس مجرم، سرکش اور خود سر لوگوں کا ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِيْ ۚ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ ۭ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۱۲ [یوسف] : ۵۳)، یعنی اور میں اپنے نفس کو بری نہیں بتلاتا، بے شک نفس تو برائی ہی سکھلاتا رہتا ہے بجز اس کے کہ جس پر میرا رب رحم کرے، بیشک میرا رب بخشنے والا مہربان ہے۔ اس طرح حضرت یوسف ؑ نے اس حقیقت کا اظہار کیا کہ نفس بشری تو برائی کی جانب رجحان رکھتا ہے۔ بدی تو سب انسانوں کے نفس میں موجود ہے، لیکن وہ مالک حقیقی اپنے رسولوں کو ایک نفس پیمبری بھی عطا کر دیتا ہے جس کا رابطہ ہر دم اللہ تعالٰی سے رہتا ہے اور وہ اپنے نیک بندوں کو اخلاقی لغزشوں اور گناہوں کی آلودگی سے بچائے رکھتا ہے؛

(۲) نفس لَوّامہ: ملامت کرنے والا نفس: قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۷۵ [القیٰمۃ] : ۲)، یعنی اور میں قسم کھاتا ہوں نفس ملامت کرنے والے کی۔ جب مسلمان کوئی نیکی کرے تو یہ نفس خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس نیکی میں ہر قسم کی کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے اور

اگر کوئی گناہ یا برائی سرزد ھو جائے تو یہ نفس ملامت کرتا ھے اور اس گنہگار کو ندامت اور توبہ کی توفیق مل جاتی ھے].

(۳) نفس مُطْمَئِنَّة : اطمینان والا نفس، ارشاد ربی ھے : یٰاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ○ (۸۹ [الفجر] : ۲۷)، یعنی اے اطمینان والے نفس۔ یہ وہ نفس ھے جسے اسلام کی حقانیت اور صداقت پر یقین محکم ھے اور جسے نہ تو شیطانی وسوسے متزلزل کر سکتے ھیں اور نہ نفسانی خواھشات فریب دے سکتی ھیں۔ صوفیہ کے نزدیک یہ وہ مقدس نفس ھے جو رضاے الٰھی اور احکام شرعیہ میں بالکل مطمئن ھے اور مخالفت اور کراھت کے وھم سے بالکل پاک اور مبرا۔ یہ تین اصطلاحیں ھیں جو زیادہ تر بعد کی اسلامی اخلاقیات اور نفسیات کی بنیاد بنیں۔ یہ امر قابل ذکر ھے کہ یہ لفظ ملائکہ کے لیے استعمال نہیں ھوا۔

(E. E. CALVERLEY [و عبدالقیوم])

(ب) الرُّوح : (ع)؛ جمع : اَرْواح؛ روح بمعنی نفس، ابوبکر بن الانباری کا قول ھے کہ روح اور نفس ایک ھی چیز ھے، البتہ عربی زبان میں روح مذکر ھے اور نفس مؤنث (اس کے برعکس اردو زبان میں روح مؤنث ھے اور نفس مذکر)۔ الفَرّاء کے نزدیک روح وہ چیز ھے جس پر انسانی زندگی کا انحصار ھے۔ اس کی حقیقت و ماھیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو کچھ نہیں بتایا۔ ابو الھیثم نے سانس (تنفّس) ھی کو روح قرار دیا ھے۔ وہ کھتا ھے کہ انسان روح کی بدولت سانس لیتا ھے۔ روح انسان کے سارے جسم میں جاری و ساری ھے۔ جب روح نکل جاتی ھے تو سانس بھی ختم ھو جاتا ھے اور سانس کے ختم ھو جانے سے موت واقع ھو جاتی ھے۔ مختصر یہ کہ انسان کی جان کو روح کھتے ھیں اور روح سے انسان زندہ رھتا ھے۔ قرآن مجید میں ارشاد ھے : فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ (۱۵ [الحجر] : ۲۹)، یعنی پس جب میں اسے (آدم کے خاکی پتلے کو) پورا بنا چکا اور اس میں اپنی طرف سے روح پھونک دی (یعنی جان ڈال دی)۔ یھاں اللہ تعالیٰ نے روح انسانی کی اضافت اپنی طرف کرکے انسان کی عزت و شرف اور بزرگی ظاھر کی ھے، نیز انسان کی قدر و منزلت کی طرف اشارہ کیا ھے۔ یہ اضافت تشریفی و تکریمی بھی ھے اور اضافت ملکیت بھی۔ علما نے روح کی مختلف تاویلیں کی ھیں، مثلاً یہ کہ روح ھوا کی مانند ایک ذات لطیف ھے جو سارے جسم میں جاری و ساری ھے؛ چونکہ روح سے انسان کی حیات ھے، اس لیے بطور مجاز روح کو نفس بھی کہ سکتے ھیں۔ بعض علما نے کھا ھے کہ خون (دم) کا نام روح ھے۔ ابراھیم النظام المعتزلی نے روح کے بارے میں کھا ھے کہ یہ ایک لطیف جسم ھے جو روز اول سے جسم کثیف میں اس طرح چھپا ھوا ھے جس طرح پھول میں مھک اور دودھ میں مکھن پنھاں ھوتا ھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ھے کہ انسان کے لیے دو نفس ھوتے ھیں : ایک نفس العقل یا نفس التمییز ھے، جو نیند کے عالم میں انسان سے الگ ھو جاتا ھے اور دوسرا نفس الروح یا نفس الحیاۃ ھے جس کے نکل جانے سے موت واقع ھو جاتی ھے۔ بعض کا یہ خیال بھی ھے روح اور بدن میں جبلی عشق کا سا تعلق ھے اور عرصہ دراز تک مصاحبت کی وجہ سے محبت و الفت قائم ھو جاتی ھے اور جدائی اور مفارقت ناگوار بھی محسوس ھوتی ھے اور حسرت ناک بھی اور یھی وجہ ھے کہ جب روح قبض کر لی جاتی ھے تو نگاہ و بصر اس کا تعاقب کرتی ھے۔ حقیقت یہ ھے کہ روح بدن کو حیات بخشتی ھے۔ روح ھی سے

عقل ثابت ھوتی ھے اور روح ھی سے محبت قائم ھے ۔ اگر روح نہ ھوتی تو عقل معطل و بیکار ھو کر رہ جاتی .

علمی اعتبار سے روح کی تین اقسام بیان کی جاتی ھیں : (۱) حیوانی ؛ (۲) طبیعی ؛ (۳) نفسانی ۔ حیوانی روح کا مرکز قلب ھے ؛ طبیعی روح کا مرکز خون (دم) ھے اور نفسانی روح کا محل دماغ ھے ۔ حیوانی روح تمام اعضا تک شریانوں (عروق ضوارب) کے ذریعے پہنچتی ھے ۔ طبیعی روح بدن کے اطراف تک ورودوں کے ذریعے پہنچتی ھے اور نفسانی روح سر سے پاؤں تک اعصاب کے ذریعے کارفرما ھوتی ھے ۔ حیوانی روح سے حیات و راحت وابستہ ھے ۔ طبیعی روح سے قوت و قدرت میسر آتی ھے اور نفسانی روح باعث حس و حرکت ھے ۔ زندگی و حیات ، راحت و آرام ، قوت و قدرت ، فہم و فکر ، علم و معرفت ، عقل و دانش ، نطق و فصاحت اور سمع و بصر سب کا انحصار اور دار و مدار روح پر ھے اور روح کی حقیقت کے بارے میں صرف یہی حتمی بات کہی جا سکتی ھے کہ روح ایک امر ربی ھے (بصائر ذوی التمییز ، ۳ : ۱۰۵ تا ۱۰۷) .

امام رازیؒ نے روح کو حادث قرار دیا ھے ۔ وہ کہتے ھیں کہ اس کا وجود اللہ تعالیٰ کے فعل (امر) سے ظہور میں آیا ھے ۔ اللہ تعالیٰ اس کا پیدا کرنے والا اور خالق ھے ۔ امام رازی اس بحث کو جاری رکھتے ھوے بیان کرتے ھیں کہ روح ابتدائے فطرت میں علوم سے خالی ھوتی ھے اور اسے معرفت حاصل نہیں ھوتی ۔ پھر اس کے بعد روح کو علوم و معارف حاصل ھوتے جاتے ھیں ۔ روح ایک حالت سے دوسری حالت میں اور ایک حد نقصان سے بجانب کمال تغیر و تبدل کرتی رہتی ھے اور یہ تغیر و تبدل حادث ھونے کی علامت ھے ، البتہ روح کی ماہیت اور کنہ و حقیقت سے مخلوق واقف نہیں ھے .

مشرکین مکہ (ترمذی و نسائی) اور یہودیوں (بخاری و مسلم) نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو آزمانے ، بلکہ زچ کرنے کی غرض سے روح کے بارے میں آپ سے سوال کیا ، جس کی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ھے : وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۵) ، یعنی اور آپ سے یہ لوگ روح کی بابت پوچھتے ھیں ، آپ کہ دیجیے کہ روح میرے رب کا ایک حکم ھے اور تم لوگوں کو تو بہت کم علم دیا گیا ھے ۔ اس سلسلے میں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ قرآن مجید میں روح کا اطلاق کئی چیزوں پر ھوتا ھے ، مثلاً (۱) حضرت جبریلؑ پر : نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۝ عَلٰى قَلْبِكَ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۹۳ ، ۱۹۴) ، یعنی اسے (قرآن مجید کو) روح الامین (جبریل) نے آپ کے دل پر اتارا ھے ؛ نیز روح القدس (۲ [البقرہ] : ۸۷ ؛ الروح (۷۰ [المعارج] : ۴ ؛ ۹۷ [القدر] : ۴) ؛ (۲) ابن الاعرابی کے بقول روح بمعنی قرآن مجید بھی آیا ھے ، کیونکہ جس طرح روح باعث زندگی اور علامت حیات ھے ، اسی طرح قرآن مجید بھی بنی نوع انسان کے لیے زندگی اور حیات کا موجب ھے : وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ، (۴۲ [الشوریٰ] : ۵۲) ، یعنی اور اسی طرح ھم نے اپنے حکم سے یہ قرآن مجید (روح) تمھاری طرف وحی کے ذریعے بھیجا ھے ۔ بقول بعض یہاں روح سے مراد امور دین و شریعت ھیں ۔ قرآن مجید بھی دین و شریعت کی جان ھے اور قلبی و روحانی زندگی کا سرچشمہ ، نیز اخروی زندگی کی ضمانت ؛ (۳) بمعنی وحی : يُلْقِي الرُّوْحَ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ

يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ (۴۰[المؤمن] : ۱۵) ، یعنی وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اپنے حکم سے وحی بھیجتا ہے ۔ بقول الزجاج قرآن مجید کی اس آیت میں بھی روح بمعنی وحی آیا ہے : يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ (۱۶[النحل] : ۲) ، یعنی وہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے فرشتوں کو وحی (روح) کے ساتھ اپنے حکم سے نازل کرتا ہے ۔ اوپر کی دونوں آیتوں میں روح بمعنی وحی استعمال ہوا ہے اور بقول بعض روح سے مراد یہاں نبوت بھی ہے، اس لیے کہ وحی الٰہی یا نبوت انسانوں کے لیے پیغام حیات اور موجب زندگی ہے ، جس طرح کہ روح جسم انسانی میں موجب حیات ہے ؛ (۴) روح سے مراد وہ فرشتہ ہے جو انسانوں کے محافظ فرشتوں کا سردار ہے : يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفًّا (۷۸[النبا] : ۳۸) ، یعنی اس دن جب کہ روح اور فرشتے صف بستہ کھڑے ہونگے ۔ یہاں روح سے مراد فرشتوں کا سردار فرشتہ ہے ؛ (۵) حضرت عیسٰی؏ کو بھی روح کہا گیا ہے : وَرُوْحٌ مِّنْهُ (۴[النسآء] : ۱۷۱)، یعنی اور (عیسٰی) ایک جان (روح) ہیں اس کی طرف سے ۔ روحیں تو سب اللہ تعالٰی کی جانب سے آتی ہیں ، لیکن یہاں روح کا انتساب اللہ عزوجل کی طرف عظمت و شرف ظاہر کرتا ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ کفار نے جس روح کے بارے میں سوال کیا تھا ، اس روح سے مراد کیا تھی؟ روح انسانی ، روح حیوانی ، حضرت جبریل؏ ، حضرت عیسٰی؏ (روح اللہ)، قرآن مجید ، وحی الٰہی یا دیگر فرشتے جن کے مختلف اوصاف بیان کیے جاتے ہیں ۔ اکثر علما کا خیال ہے کہ اس روح کے بارے میں پوچھا گیا تھا جس سے جسم انسانی میں زندگی رواں دواں ہے ۔ اہل نظر کہتے ہیں کہ بدن میں روح کے مسلک کی کیفیت اور اس میں روح کے امتزاج کے بارے میں سوال کیا گیا تھا ۔ امام قرطبی کا خیال ہے کہ روح انسانی کی بابت پوچھا گیا تھا ۔ امام فخرالدین رازی کہتے ہیں کہ اس روح کے بارے میں سوال تھا جو زندگی کا سبب اور باعث ہے ۔ بہرحال اللہ تعالٰی نے جواب دیا : قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ ، یعنی آپؐ کہ دیجیے کہ روح میرے رب کا ایک حکم یا فعل ہے ۔ قرآن مجید اس بحث میں نہیں الجھا کہ روح کی ماہیت کیا ہے؟ یہ قدیم ہے یا حادث؟ جسد سے انفصال کے بعد باقی رہتی ہے یا فنا ہو جاتی ہے ۔ البتہ علما نے اس پر طبع آزمائی کی ہے ، مثلاً اللہ تعالٰی کے امر اور اس کی تکوین کے حوالے سے محدث ہے اور موجود ہے؛ داخل اور خارج ہونے والا نفس؛ حیات اور زندگی؛ ایک جسم لطیف جو سارے بدن میں جاری و ساری ہے؛ روح سے مراد خون ہے ۔ محتاط طبقۂ علما نے روح کے بارے میں سکوت کو ترجیح دی ہے اور امر ربّی پر اکتفا کیا ہے، کیونکہ انسان کے پاس اتنا وافر علم نہیں ہے کہ وہ روح کی کیفیت و ماہیت اور حقیقت کو کو سمجھ پائے ۔ بعض نے روح اور نفس کو ایک شے قرار دیا ہے اور بعض نے ان دونوں کو مختلف اور متغائر بتایا ہے ۔ ابن مندہ ، ابن القیم اور دیگر اہل علم نے کتاب الروح کے عنوان سے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں ۔

قدیم زمانے سے یہ بحث چلی آتی ہے کہ روح مجرد ہے یا مادی؟ بسیط ہے یا مرکب؟ جوہر ہے یا عرض؟ مشرک مذاہب کا یہ عقیدہ تھا کہ قدیم ہے اور غیر فانی ۔ قرآن مجید نے ان تمام اوہام اور باطل عقائد پر کاری ضرب لگائی اور اس مختصر اور حکیمانہ جواب سے تمام لا طائل اور مہمل بحثوں کی بے حاصلی ظاہر کر دی اور

وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلاَّ قَلِیْلاً فرما کر یہ بتا دیا کہ روح کا علم تمہیں اس لیے عطا نہیں کیا گیا کہ نہ تو یہ تمہاری دینی اور علمی ضروریات میں سے ہے اور نہ یہ علم تمہارے دائرہ فہم کے اندر ہے۔ دراصل بات وہی ہے جو قرآنی آیت پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی: روح کی حقیقت اور کیفیت و ماہیت کے بارے میں انسان کو کوئی یقینی علم حاصل نہیں ہے۔ روح اور نفس کے بارے میں الفارابی کے افکار کے لیے اس کی کتاب النفس دیکھیے، نیز رکّ بہ ابن سینا: نفسیات، ۱: ۵۶۲۷، نیز رکّ بہ علم (علم النفس)، ۱۴/۱: ۱۴۲ تا ۱۷۳۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ، نیز کتب تفسیر بسلسلہ آیات مذکورہ در متن مقالہ؛ (۲) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوزالسنة، بذیل مادہ الروح؛ (۳) وینسک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ الروح و نفس؛ (۴) راغب: المفردات، بذیل مادہ؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ الروح اور نفس؛ (۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ الروح، نفس؛ (۷) مجد الدین الفیروزآبادی: بصائرذوی التمییز، ۳: ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، طبع محمد فؤاد عبدالباقی، لاہور ۱۹۸۱ء، ۹: ۴۰۱ تا ۴۰۴؛ (۹) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ الروح اور نفس؛ (۱۰) امام فخرالدین الرازی: کتاب النفس و الروح، مطبوعہ اسلام آباد؛ (۱۱) ابن رشد: کتاب النفس؛ (۱۲) ابن سینا: کتاب النفس؛ (۱۳) ابن القیم: کتاب الروح؛ (۱۴) الغزالی: الرسالة اللدنیہ (قاہرہ ۱۳۲۷ھ)، ۲: ۷ تا ۱۴؛ (۱۵) ابن باجہ: کتاب النفس؛ (۱۶) الاشعری: مقالات الاسلامیین؛ (۱۷) البغدادی: الفرق بین الفرق، بمواضع کثیرہ؛ (۱۸) ابن حزم: کتاب الفصل فی الملل و النحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۵: ۶۶؛ (۱۹) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، لندن ۱۸۴۲ء، ص ۲۰۳ تا ۲۴۰؛ (۲۰) محمد الحسنی السمان الحموی: روح القدس فی وصف النفس، مصر ۱۳۲۵ھ۔

(عبدالقیوم)

اَلنَّفسُ الزَّکیّه: رکّ بہ محمد بن عبداللہ۔ ⊗

نفطه: تونس کے جنوبی حصے میں شطّ الجرید* کو شطّ غرسہ سے جدا کرنے والی خاکنائے پر واقع ایک قدیم شہر اور قرون وسطٰی میں قسطیلیہ کا صدر مقام۔ یہاں پہلے رومی شہر نپتہ (Nepta) آباد تھا، جس کے کچھ آثار عہد اسلامی کے اوائل میں بھی نظر آتے تھے۔ اس کی آبادی کا بڑا حصہ مسیحیوں کی اولاد پر مشتمل تھا۔ بقول ابن خلدون صوبہ قسطیلیہ میں چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بھی عیسائی موجود تھے، جس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ یہ صوبہ مرکز سے بہت دور واقع تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ دسویں صدی عیسوی تک وہاں خوارج باقی تھے (ابن حوقل) اور البکری کی رو سے گیارھویں صدی عیسوی میں نفطہ کے لوگ شیعہ مذہب کے پیرو تھے؛ چنانچہ یہ شہر "کوفۂ صغیر" بھی کہلاتا تھا۔

مرکز سے دور افتادگی کے باعث الجرید کے دیگر شہروں کی طرح نفطہ کو خاصی خودمختاری حاصل تھی اور بنو ہلال کے حملے کے بعد سے، جب فوضویت کا دور دورہ تھا، یہاں ایک مجلس امرا حکومت کرتی رہی۔ چودھویں صدی عیسوی میں مجلس کی صدارت بنو خلف کے ہاتھ میں تھی جو غسانی عرب ہونے کے مدعی تھے۔ ۷۴۴ھ/ ۱۳۴۳ء میں حفصی خلیفہ ابوبکر کے بیٹے ابوالعباس نے نفطہ کو اس طرح زیر کیا کہ بنو خلف کو موت کے گھاٹ اتار کر کھجوروں کے درختوں کی بڑی تعداد کاٹ ڈالی۔ ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء میں خلیفہ ابوعمر عثمان نے بھی نفطہ کو فتح کرکے نخلستانوں کو تباہ کر ڈالا اور یہاں اپنی مرضی کا قائد مقرر کر دیا۔ زمانۂ قدیم سے اہل نفطہ کی معیشت کا

انحصار نخلستانوں پر رہا ہے، چنانچہ ان کی تباہی کے بعد ان کے لیے اطاعت قبول کرنے کے علاوہ کوئی واستہ باقی نہیں رہا تھا .

بہرحال نفطه کو ایک مرکزی شہر اور ایک خوشحال دساوری منڈی کی حیثیت حاصل رہی ہے ۔ اسے زیر حمایت علاقہ (Protectorate) قرار دینے سے پہلے یہاں تجارت بڑے پیمانے پر سال کے دو موسموں میں ہوتی تھی : ایک تو آغاز بہار میں، جب تونس سے محصولات کی وصولی کے لیے امدادی فوج آتی تھی اور تجارتی قافلوں کی بحفاظت آمدورفت کا ذمہ لے لیتی تھی اور دوسرے اواخر گرما میں جب غارتگر قبائل شمالی علاقوں کی طرف منتقل ہو جاتے تھے .

سوداگروں اور کسانوں کی ملی جلی آبادی، جس میں مقتدر شرفا کا دولت مند طبقہ بھی شامل ہے، شہر کے آٹھ محلوں پر منقسم ہے، جنہیں نخلستان ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں ۔ ہر محلے کی اپنی مسجد ہے ۔ البکری کے زمانے میں بھی یہاں جامع مسجد کے علاوہ متعدد مساجد اور حمام تھے ۔ یہاں مختلف طریقوں اور سلسلوں کے زوایا سے متعلق کئی خانقاہیں اب تک اپنے بیضوی گنبدوں کی وجہ سے ممتاز نظر آتی ہیں ۔ اہم ترین زاویہ سلسلۂ قادریہ کا ہے ۔ گھروں کی طرز تعمیر اور روکاروں پر خشتی ابھرواں ترصیع کی زیبائش سے شہر ایک مخصوص خوبصورتی کا حامل نظر آتا ہے .

مآخذ : (۱) الیعقوبی : بلدان، ص ۱۰ ؛ (۲) ابن حوقل، ۲ : ۶۷ تا ۶۹ ؛ (۳) البکری، طبع دیسلان، ص ۴۷ ببعد ؛ (۴) الادریسی : المغرب، ص ۱۰۵ ؛ (۵) استبصار، مترجمہ فانیان، ص ۹۷ ببعد ؛ (۶) ابن خلدون : العبر، ۱۴۶، ۶۰۰، ۶۴۰ ببعد، مزید مآخذ کے لیے دیکھیے آآ لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ .

(G. Marçais [و تلخیص از ادارہ)]

نفعی : عہد آل عثمان کا سب سے بڑا ہجوگو * عمر افندی المتخلص بہ نفعی ارز روم (مشرقی آناطولی) کے قریب واقع ایک گاؤں حسن قلعہ کا باشندہ تھا ۔ اس کی ابتدائی زندگی کے حالات زیادہ معلوم نہیں ۔ اوائل عمر میں وہ زیادہ تر ارز روم ہی میں رہا ۔ جہاں مشہور مؤرخ عالی [رک بآں] سے، جو وہاں دفتردار تھا، اس کی راہ و رسم پیدا ہو گئی ۔ سلطان اول کے عہد میں قسمت اسے دارالخلافہ استانبول میں لے آئی، جہاں کچھ مدت تک وہ محاسب کا کام کرتا رہا ۔ اس نے سلطان یا اس کے بد نصیب بیٹے عثمان کا قرب حاصل کرنے کے لیے کچھ شاندار قصائد رقم کیے، مگر اس کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا ۔ عنایات خسروانہ سے وہ کہیں سلطان مراد چہارم کے دور حکومت میں سرفراز ہوا، لیکن اپنی زہر ناک طنزیہ اور ناشائستہ منظومات کے باعث اسے جلد ہی نشانۂ عتاب بننا پڑا اور اسے عسکریہ کے دفتر میں کسی عہدے پر مقرر کر دیا گیا، تاہم کچھ دن بعد وہ پھر سلطان کے مقربین میں شامل ہو گیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر کوئی ایسی ترنگ اٹھتی تھی کہ وہ بے اختیار ہو کر امرائے سلطنت کو ہدف استہزا بنانے لگتا تھا ۔ اس طرح اس نے اپنے بے شمار دشمن پیدا کر لیے ۔ سلطان کے جلا وطن برادر نسبتی اور وزیر بیرام شاہ کی بھی، جو اس زمانے میں ایک بار پھر واپس آنے اور رسوخ حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا، ہجو لکھ ڈالی اور اسی بنا پر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے ۔ سلطان کی اجازت سے اسے پہلے محبوس اور پھر قتل کرنے کے بعد اس کی لاش کو سمندر میں پھینکوا دیا گیا ۔ اس کا سن وفات ۱۰۴۴ھ (آغاز ۲۷ جون ۱۶۳۴ء) ہے نہ کہ ۱۰۴۵ھ، جیسا کہ حاجی خلیفہ نے غلطی سے لکھا ہے

(دیکھیے فذلکه ، ۲ : ۱۸۴) : اسی مصنف نے اپنی دوسری کتاب کشف الظنون (۳ : ۳۱۸، ۶۲۱) میں صحیح تاریخ دی ہے .

نفعی ترکی اور فارسی دونوں زبانوں میں یکساں سہولت اور روانی سے لکھنے پر قادر تھا ۔ فنون شعر سے پوری واقفیت اور سلیقه شعاری کی بدولت وہ عثمانی شعرا کے بلند ترین درجے پر فائز ہے ۔ اس کے علاوہ بطور ہجوگو تو وہ بلا شک و شبہه چوٹی کے شاعروں میں سے ہے، گو اس کی اس حیثیت سے لوگ اسے کم ہی جانتے ہیں ۔ اس کے غیر معروف ہونے کی وجه یه ہے کہ اس کے ترکی دیوان سہام قضا کی عالمانه ترتیب و تدوین مکمل شرح و حواشی کے ساتھ [تحریر مقاله تک] نہیں ہو سکی ۔ موجودہ زمانے میں کوئی شخص بھی اس کے کلام میں مخصوص حالات سے متعلق حوالوں اور مختلف افراد پر کیے گئے ڈھکے چھپے حملوں کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکتا ۔ اس کا کلام مقبول عام اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ اس کے دور کے حالات ، بالخصوص درباری زندگی کے کوائف سے کسی شارح کو کماحقهٗ واقفیت حاصل ہوتی ، مگر اب یه تقریباً ناممکن ہے اور موجودہ مآخذ سے ان حالات اور کوائف کو ڈھونڈ نکالنا بہت ہی دشوار ہے ۔ بنابریں اس کے بہت سے ہجویه رموز و اشارات کا سمجھنا محال نظر آتا ہے ۔ اس کی منظومات میں جو فحش کلامی پائی جاتی ہے اور جس پر سبقت لے جانا قریب قریب ناممکن ہے، اپنے زمانے کی مجلسی زندگی کے لیے خواہ کتنی ہی اہم ہو، ہمارے لیے بیکار ہے ۔ سہام قضا میں اس کا روے سخن تقریباً ہر اس فرد کی طرف ہے جو اس زمانے کے سیاسی یا معاشرتی حلقوں میں اہمیت رکھتا تھا (ان کی ایک فہرست کے لیے دیکھیے J. V. Hammer ، در *G. O. D.*، ۳ : ۲۴۱) ۔ اس کی بعض منظومات جو اس وقت کے مقبول عام قلندر درویش [رک بآں] وغیرہ کی طرح کے قائم شدہ اداروں کی دھجیاں اڑاتی ہیں، معاشرتی تاریخ کے لیے یقیناً قدر و قیمت کی حامل ہیں ۔ بہر کیف شاید ہی اس کا کوئی نامور ہمعصر ہو جو اس کی تضحیک اور استہزا سے محفوظ رہ سکا ہو ورنه سبھی سہام قضا کا نشانه بنے ۔ اس نے کسی کو نہیں بخشا، بالخصوص علما کی تو اسی نے جی بھر کر خبر لی ہے .

نفعی کا ترکی دیوان کئی بار چھپ چکا ہے ۔ ۱۲۵۳ھ میں دو حصے بولاق میں چھپے تھے اور ۱۲۶۸ھ میں استانبول میں ۔ اس کے کلام کا انتخاب (جس میں سلطان عبدالحمید کے احتساب کی کافی شہادت موجود ہے) ابو الضیا و توفیق نے ۱۳۱۱ھ میں استانبول سے شائع کیا تھا ۔ لنڈن ، لائیڈن اور وی انا کے یورپی کتاب خانوں میں اس کے قلمی نسخے محفوظ ہیں ۔ زیورچ میں Walther von der Porten کے پاس اس وقت (۱۹۳۳ء) دو خاص طور پر خوبصورت اور قدیم مخطوطات موجود ہیں ۔ نفعی کے مختصر ساقی نامه کا ذکر H. L. Fleischer نے لائپزگ کی کونسل لائبریری کی فہرست (ص ۵۴۷-ب) میں کیا ہے ۔ اس کی موت کے بارے میں دیکھیے فرائضی زادہ : تاریخ گلشن معارف ، استانبول ۱۲۵۲ھ، ۱ : ۶۶۸ ؛ نعیما : تاریخ ، ۲ : ۴۸۹ .

مآخذ : متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Gibb : *Ottoman Poems* ، ص ۲۰۸ ؛ [(۲) وہی مصنف : *History of Ottoman Poetry* ، ج ۳ و ۶ ؛ قاموس الاعلام ، ج ۶ ، بذیل مادہ] ؛ (۳) بروسه لی محمد طاہر : عثمان مؤلفلری ، ۲ : ۴۴۱ ببعد (جس کے مطابق اس کے فارسی دیوان کے بعض حصے خزینهٔ فنون میں شائع ہوے تھے) .

(FRANZ BABINGER)

* **نفقہ** : رک بہ (۱) نکاح ؛ (۲) طلاق .

⊗ **نَقْل** : رکّ بہ لاقلہ .

* **النَّفُوسَہ** : بربری زبان میں اِنفوسن ؛ ایک بربر قبیلے کا نام ، جو قبیلہ بتُر کی ایک بڑی شاخ ہے اور جس کا نام ان کے سردار مادغیس الابتر کے نام پر مشہور ہوا ۔ موجودہ زمانے میں اس کی جائے سکونت طرابلس کے جنوب مغرب میں تونس اور طرابلس کی مملکتوں کے درمیان اس سطح مرتفع میں ہے جس میں نالُوت، فسّاطو اور یفرن کا علاقہ بھی شامل ہے ۔ یہاں کے باشندوں کو عام طور پر نفوسہ ہی کہتے ہیں ، لیکن نسبی اعتبار سے اس اصطلاح کا اطلاق صرف چند گروہوں پر ہی ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح جبل نفوسہ کا اطلاق پوری سطح مرتفع پر کیا جاتا ہے حالانکہ فی الاصل یہ اس کے صرف ایک حصے کا نام تھا .

نفوسہ کی تاریخ کے متعلق جو تھوڑا بہت مواد مل سکتا ہے وہ زیادہ تر عربی مآخذ ہی میں ہے ۔ قبل از سلام کے یونانی اور لاطینی مصنفین کی تصانیف میں ان کے متعلق کوئی یقینی حوالہ نہیں ملتا .

اسلامی زمانے میں اس نام کا ذکر سب سے پہلی مرتبہ اس وقت آتا ہے جب حضرت عمرو رضؓ بن العاص (۲۲ھ یا ۲۳ھ) نے طرابلس کو فتح کیا ۔ بقول ابن عذاری (۱ : ۲ ببعد) محاصرے کے زمانے میں محصورین نے اپنی امداد کے لیے نفوسہ کو بلا لیا تھا ، جو اس زمانے میں جبل اور سمندر کے درمیان واقع جفارہ کے وسیع میدان میں بھی سکولت پذیر تھے ۔ ان کا اگر پایۂ تخت نہیں تو کم از کم ایک بڑا شہر صبرہ (Sabratha) طرابلس کے مغرب میں ساحل پر واقع تھا ۔ پہلے یہ شہر فنیقیوں کا تھا، جسے ابن خلدون (العبر ، ۱ : ۱۸۱) ”نفوسہ کا شہر“ کہہ کر پکارتا ہے ۔ اس شہر پر عربوں کا اچانک قبضہ ہو گیا ۔ بعض مآخذ کے مطابق اس زمانے میں نفوسہ عیسائی تھے اور بعض میں انہیں یہودی بتایا گیا ہے .

جب عربوں نے شمالی افریقیہ کو فتح کر لیا تو صبرہ اور ساحلی علاقے کے نفوسہ عام رائے کے مطابق میدان مرتفع کی جانب پسپا ہو گئے ، لیکن وہ فاتحین کی بدستور مخالفت کرتے رہے ، البتہ جو لوگ اپنی قدیم جاے سکولت ہی میں مقیم رہے انھوں نے دوسرے قبائل سے ازدواجی تعلقات قائم کر لیے اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عرب تمدن اختیار کرتے گئے ۔ متعدد مآخذ میں مذکور ہے کہ شہر طرابلس کے معاملات میں پہلی مداخلت کے بعد ، جس کی وجہ غالباً مسلمانوں کے حملے کے مقابلے میں عیسائیوں کی عام مزاحمت ہو ، نفوسہ مختلف حکومتوں کے ادوار میں بھی اپنی موجودگی کا احساس کراتے رہے اور ان کا اثر و رسوخ شمال مغربی طرابلس میں خاصا غالب رہا ۔ ان کا مقصد ہمیشہ یہی رہا کہ جس کثرت کے ساتھ ممکن ہو سکے وہ ساحلی علاقے میں اپنے اقتدار کا احساس کرائیں اور اس طرح مصر اور افریقیہ کے درمیان وسل و رسائل کے بڑے بڑے راستوں پر، جو ساحل کے ساتھ ساتھ جاتے تھے ، اپنا نظم و ضبط قائم رکھیں ۔ یہی وہ راستے تھے جنھیں مغربی مہمات کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا تھا ۔ موجودہ زمانے میں بھی اس قسم کے جذبات مہذب ترین آبادی کے داوں میں اس حد تک موجزن ہو جاتے ہیں کہ ان میں سے بعض مغربی جفارہ کے قدیم علاقوں پر دوبارہ قابض ہونے کے خواب دیکھنے لگتے ہیں .

خوارج کی شدید بغاوتوں کے زمانے میں ، جو ۱۲۲ھ/۷۳۹ء سے شروع ہو کر چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی ، یعنی بنی فاطمہ کے عہد

تک جاری رہیں، نفوسہ نے انتہائی سرگرمی اور جوش و خروش کے ساتھ شمالی افریقیہ کے واقعات میں حصہ لیا تھا۔ دوسری صدی ہجری میں جب شمالی افریقیہ کی آبادیوں میں وہبی عقائد کا چرچا شروع ہوا تو وہ عرب فاتحین کے خلاف اس بربری تحریک میں شامل ہو گئے، جسے خوارج کی غیر مقلدانہ تحریک کی بھی کچھ نہ کچھ تائید حاصل ہو گئی تھی۔ نفوسہ نے اباضی عقائد کو اختیار کر لیا جو خارجی عقائد کی ایک معتدل سی صورت تھی۔ ان عقائد کے وہ بڑی پامردی کے ساتھ پابند رہے اور دوسرے بربر قبائل کے ساتھ اتحاد کرکے انہوں نے افریقیہ کے عرب گورنروں پر بار بار حملے کیے۔

۱۴۰ھ/۷۵۷-۷۵۸ء میں غالباً ایک اباضی ریاست قائم کرنے کے ارادے سے انہوں نے ایک اباضی عرب مبلغ ابو الخطاب عبدالاعلیٰ بن السمع المعافری (رک باں) کو اپنا امام منتخب کر لیا۔ اس کی سرکردگی میں اور دوسرے بربر گروہوں کی تائید سے انھوں نے طرابلس پر قبضہ کر لیا، وفر جومة الصفری [رک بہ الصفریہ] کے خلاف جنگ کی، جس نے قیروان تباہ کر ڈالا تھا اور عباسیوں کی ان افواج سے بھی معرکہ آرا ہوئے جو افریقیہ کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے بھیجی گئی تھیں۔ آخرکار ۱۴۴ھ/۷۶۱-۷۶۲ء میں تاورغا کے مقام پر والی افریقیہ محمد بن الاشعث الخزاعی کے ساتھ ایک عظیم جنگ میں ابو الخطاب اور اس کے پیرووں کی ایک کثیر تعداد ماری گئی۔

نفوسہ کا ایک اور رسوائے عالم امام ایک بربر ابو حتم یعقوب [رک باں] تھا، جس کا مقامی روایت میں عربوں کے خلاف ۳۷۵ معرکوں کا ذکر ملتا ہے۔ وہ بھی ۱۵۵ھ/۷۷۱-۷۷۲ء میں ایک جنگ میں ہلاک ہوا۔

جب اباضیوں کی ایک سلطنت آل رستم (رک باں) کی امارت میں قائم ہو گئی (صدر مقام تاہرت) تو نفوسہ نے اپنا علیحدہ امام منتخب کرنا ترک کر دیا اور دلجمعی کے ساتھ سلطنت کے ایک والی کے ماتحت رہنے لگے۔ انھوں نے بعض والیوں مثلاً ابو عبیدہ، عبدالحمید الجناونی اور ابو منصور الیاس کی تعریف کی ہے کہ انہوں نے اباضی مذہب کے دوام و قیام کے سلسلے میں اپنی اہمیت اور قابلیت کا ثبوت دیا اور ان کا علم و فضل اور ان کی نیکی بھی قابل ستائش تھی۔

آل رستم کی حکومت کے لیے نفوسہ قابل قدر معاون ثابت ہوئے۔ وہ مشرقی جانب کے استحکامات کے ذمہ دار تھے۔ آل اغلب (رک باں) کی مملکت کے قریب ہونے کی وجہ سے انہیں بھی ایک حد تک ان کی سلطنت کے نشیب و فراز کا حصہ دار بننا پڑا، جو افریقیہ میں نویں صدی عیسوی کے آغاز میں قائم ہو گئی تھی۔ طرابلس کا شہر ان بادشاہوں کے قبضے میں تھا۔ حدود سمندر تک مغربی جفارہ کے علاوہ مشرقی جفارہ کا ایک حصہ نفوسہ کے رسوخ و اقتدار کے ماتحت تھا۔ جب ۲۶۷ھ/۸۸۰-۸۸۱ء طولونی شہزادہ العباس نے اپنے باپ احمد سے باغی ہو کر افریقیہ کو اپنی ذمہ داری پر فتح کرنے کے ارادے سے طرابلس پر حملہ کیا تو وہاں کے باشندوں نے نفوسہ کو اپنی امداد کے لیے طلب کیا، جس پر وہ بلا تاخیر آ پہنچے اور انھوں نے حملہ آوروں کی افواج کو شکست دی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شمال مغربی طرابلس میں نفوسہ کو کتنا اقتدار حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ۲۸۳ھ/۸۹۶-۸۹۷ء میں اغلبیوں نے ان پر ضرب کاری لگائی جب ابراہیم ثانی بن احمد تونس سے ایک مہم مصر لے کر گیا تھا اور ساحلی رستے میں نفوسہ نے رکاوٹیں پیدا کر دی

تھیں؛ چنانچہ مانو کی خونریز لڑائی کے بعد نفوسہ کو کچل دیا گیا .

جب فاطمیوں (رک بآں) نے آل اغلب اور آل رستم کے اقتدار کا قلع قمع کر دیا تو نفوسہ کو بھی مشرق بربر کے ان نئے آقاؤں سے سابقہ پڑا ۔ انھوں نے فاطمی طاقت و اقتدار کی سرگرم مخالفت کی، جس نے ۳۱۰ھ/۹۲۲-۹۲۳ء میں انھیں مطیع و منقاد کرنے کی کوشش کی اور اگلے سال ان کو شکست دی ۔ اس امر کی شہادت بھی موجود ھے ۔ اگر نفوسہ نے نہیں تو کم از کم میدان مرتفع کے قبائل نے خوارج کی اس بغاوت میں حصہ لیا جس کا سرغنہ ابو یزید تھا اور جس میں بالآخر فاطمیوں کو فتح حاصل ھوئی ۔ غالباً اباضی آبادیوں نے ، جو جبل میں سکونت پذیر تھیں ، ایک بڑی خود مختار سلطنت قائم کرنے کا خیال تو ترک کر دیا تھا ، لیکن اس بات کی ضرور کوشش کی کہ ان کا انحصار شمالی افریقیہ میں یکے بعد دیگرے قائم ھونے والی مختلف سلطنتوں پر نہ رہے ۔ اس کے برعکس ان سلطنتوں کی کوشش یہ تھی کہ حتی الامکان اس وسیع پہاڑی علاقے پر بھی قبضہ کر لیا جائے جسے فوجی نقطۂ نظر سے اس وسیع میدان کی کلید کی حیثیت حاصل تھی، جو ساحل کی طرف پھیلتا چلا گیا ھے .

جب الموحدین نے عبدالمؤمن کی قیادت میں مشرق افریقیہ کی تسخیر کا بیڑا اٹھایا (۵۵۴-۵۵۵ھ/۱۱۵۹-۱۱۶۰ء) تو اس کی افواج نے نفوسہ کو بھی مطیع کر لیا ۔ اس علاقے میں خونی ھنگاموں، قتل عام ، یلغاروں اور جزوی فتوحات کا سلسلہ بنو غانیہ کی طویل المدت بغاوت کے دوران میں بھی جاری رہا، جو المرابطہ کی سلطنت کی بحالی کے لیے کوشاں تھے اور ۵۸۰ھ/۱۱۸۴-۱۱۸۵ء کے بعد تقریباً نصف صدی تک زیادہ تر مشرق بربرستان ھی میں نبرد آزما رہے ۔ ان لڑائیوں میں بنو سلیم کے قبیلہ دباب کے ان عربوں نے حصہ لیا جو بنو ھلال اور بنو سلیم کے حملوں کے زمانے میں طرابلس کے مغربی ساحلی علاقے میں آباد ھو گئے تھے ۔ یہاں اس سے قبل کبھی نفوسہ کے اقتدار کا غلبہ تھا ، جن کی کثیر تعداد اب میدان مرتفع کی طرف نقل مکانی کر گئی .

افریقیہ پر بنو حفص اور ان کے بعد ترکوں کے زمانۂ اقتدار میں بھی نفوسہ بدستور اپنی خود مختاری کے لیے کوشاں رہے ۔ اگرچہ قرب و جوار کے لوگوں نے اباضی عقائد کو ترک کر کے سُنّی مذھب اختیار کر لیا اور عربوں کا تہذیب و تمدن اپنا لیا تھا، لیکن نفوسہ برابر اپنی ھٹ پر قائم رہے اور اپنی مقامی بربری زبان بھی بولتے رہے ۔ وہ اپنے پہاڑوں کی ناھموار چوٹیوں کی طرف پیچھے ھٹ گئے اور حکومت طرابلس کے خلاف وقتاً فوقتاً ھونے والی معاندانہ کارروائیوں اور بغاوتوں میں حصہ لیتے رہے .

۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵-۱۸۳۶ء میں طرابلس کا نظام حکومت براہ راست سنبھالنے کے بعد ترکوں کو نفوسہ کا میدان مرتفع فتح کر لینے کی غرض سے بڑی سختی کے ساتھ لڑنا پڑا اور کہیں ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷-۱۸۵۸ء میں انھیں اس میں کامیابی ھوئی ۔ ان لڑائیوں میں بربروں کے شیخ غومہ بن خلیفہ نے ، جو دراصل عرب تھا ، اپنی شجاعت سے بڑا نام پیدا کیا .

طرابلس پر اطالوی قبضے کے دوران میں ، جو ۱۹۱۱ء میں شروع ھوا ، نفوسہ پہلے پہل تو اپنی قدیم آرزو کے مطابق کہ کسی طرح وہ ایک ایسی اباضی سلطنت قائم کر لیں جو ساحل سمندر تک وسیع ھو اور اس میں صبرہ کا علاقہ بھی شامل ھو، مخالفت پر آمادہ رہے ، لیکن ۱۹۱۲ء میں الاصابعہ

کے قریب شکست کھا کر انھوں نے اطالوی حکام کی اطاعت قبول کر لی اور اس کے بعد انھوں نے ھمیشه وفا داری کا ثبوت دیا، حتی که جنگ عظیم کے بعد برپا ھونے والی آزادی کی تحریکوں میں بھی وہ اطالوی حکومت ھی کے معاون اور حلیف رھے .

مآخذ: نفوسه کا ذکر ان عربی تواریخ میں بھی ملتا ھے جن میں المغرب کی فتوحات کا ذکر ھے اور ان کے علاوہ جغرافیے کی کتابیں بھی اھم مصادر ھیں، مثلاً ابن حوقل، البکری، الادریسی، ابن الاثیر، ابن عذاری اور النویری وغیرہ کی تصانیف، خصوصاً التیجانی: رحلة؛ نیز دیکھیے (۱) ابو زکریا یحیٰی بن ابن بکر: کتاب السیرة و اخبار الائمه، جزوی ترجمه از E. Masqueray، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۲) ابو العباس احمد ن ابی عثمان سعید بن عبدالواحد الشمّاخی: کتاب السیر، قاھرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۲) سلیمان البارونی: کتاب الازھار الریاضیة فی ائمه و ملوک الاباضیه، قاھرہ ۱۹۰۶-۱۹۰۷ء؛ (۴) ابن خلدون: کتاب العبر، طبع دایسلان، ۱: ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۸۱، ۳۷۸ بعبد و بمواضع کثیرہ؛ (۵) احمد النائب الانصاری: کتاب المنھل العذب فی تاریخ طرابلس الغرب، قسطنطینیه ۱۳۱۷ھ؛ یورپی مآخذ کے لیے دیکھیے لائڈن، بار اول، بذیل مادہ .

(F. BEGUINOT [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلنَّفُوسی:** ابو سَہْل الفارسی، آل رُستم کا اِباضی عالم، جو تاہَرْت میں تیسری صدی ھجری/نویں صدی عیسوی میں ھو گزرا ھے - بعض لوگوں نے اس کا شمار ان افراد میں کیا ھے جن کے علم و فضل اور مذھبی سرگرمیوں کی بناء پر اس شہر کو شہرت نصیب ھوئی - اسے [عربی النسل ھونے کے باوجود] بربری زبان میں مہارت نامه حاصل تھی اور وہ تیسری صدی ھجری کے نصف اوّل میں بلکه ۲۵۸ھ/۸۷۱-۸۷۲ء تک امام افلح بن عبدالوھاب کے ھاں ترجمانی کا کام کرتا رھا - اس نے ابو حاتم یوسف بن محمد کے تحت بھی یه فرائض انجام دیے جو که ایک قلیل وقفے سے قطع نظر ۲۸۱ھ/۸۹۴ء سے ۲۹۴ھ/۹۰۷ء تک امام رھا - اس سے ظاھر ھوتا ھے که شرق النسل ھونے کی وجه سے امراے آل رستم کی زبان عربی تھی، چنانچه انھیں بربری زبان بولنے والے لوگوں سے معاملات طے کرنے میں ایسے ترجمانوں کی ضرورت رھا کرتی تھی - جب فاطمیوں نے اباضی اقتدار کا قلع قمع کر کے رکھ دیا تو ابو سھل نے مرسة الخرز (La Calle، بونه Bone اور تونس کی سرحد کے درمیان) یا غالباً مرسة الجَجّاج (الجزائر کے ساحل پر عین تیه اور رأس جنت کے مابین) میں اقامت اختیار کر لی (دیکھیے مثلاً البکری، طبع دیسلان، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۶۴ ببعد، ۸۲) .

النفوسی [ادب میں] زیادہ تر بربری زبان کے ضخیم دیوان کی وجه سے مشھور ھے، جس کے موضوعات مذھبی اور تاریخی اور غالباً اباضیوں کی تاریخ و عقائد ھی کے متعلق ھیں - بد قسمتی سے یه دیوان بھی اباضی بربروں کی دوسری تصانیف کی طرح ضائع ھو چکا ھے، لیکن ممکن ھے که مزید تلاش سے اس کے کچھ اجزا مزاب اور جربه میں، نیز نفوسه قبائل کے ھاں دستیاب ھو جائیں - بھرکیف ابو سھل کو علم دین، فقه، تاریخ، شعر و شاعری اور سوانح پر کتابیں لکھنے کی وجه سے بربروں بالخصوص اباضیوں کی ادبیات میں ایک اھم مقام حاصل ھے .

اس قسم کی ادبی سرگرمیوں کی وجه عام طور پر یه بتائی جاتی ھے که اباضی مبلغوں کو وسطی اور مشرقی المغرب کے اندرونی علاقے کے باشندوں کے سامنے، جو عربی زبان نہیں جانتے تھے اور جن کی تعداد ۱۰۰۰ء میں خاصی ھوگی، اپنے عقائد کی

وضاحت کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہوگی ، اس کے علاوہ ایک اور بات کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ انھیں اپنی زبان سے پیار تھا اور عام طور پر اسے عربی زبان بولنے والی دنیا، بالخصوص راسخ العقیدہ مسلمانوں کی مخالفت اور غیرمقلدیت اور قوم پرستی کی علامت سمجھا جاتاتھا .... [مقالہ نگار نے یہاں بلا ضرورت مگر حسب توقع عربی زبان کی اہمیت کو گھٹانے اور اسے بربری زبان کے مقابلے میں لا کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ عربی دنیا بھر میں پھیلی اور ایک دینی زبان کے طور پر اس کی مقبولیت ہمیشہ مسلّم رہی ۔ اگر کسی علاقے میں مقامی اور عوامی زبان میں دلچسپی لی گئی تو وہ عربی سے عناد کی وجہ سے نہ تھی، بلکہ ابلاغ عامہ میں سہولت کی بنا پر تھی ۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر اور بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں سنوسی تبلیغ و اشاعت کے زیر اثر طرابلس کے متعدد قبائل اباضی مذہب کو ترک کرکے راسخ العقیدہ مسلمان بن گئے تو بربری زبان کا استعمال بھی کم ہوگیا] ۔

مآخذ : (۱) ابو العباس بن ابی عثمان سعید بن عبدالواحد الشماخی : کتاب السیر ، قاہرہ ۱۳۰۱ھ ، ص ۲۸۹ ببعد ؛ (۲) سلیمان البارونی : کتاب الازہار الریاضیة فی ائمة و ملوک الاباضیة ، قاہرہ ۱۹۰۶ء ، ص ۶۸ ببعد ؛ (۳) A. de C. Motlylinski : *Les Livres de la secte abadhite* ، الجزائر ۱۸۸۵ء ، ص ۳۱ ؛ (۴) R. Basset : *Les genealogistes berberes* ، در *Archives Berberes* ، ج ۱ ، کراسہ ۲ ، ص ۵ ، ۱۱ ؛ (۵) H. Basset : *Essai sur la litterature des Berberes* ، الجزائر ۱۹۲۰ء ، ص ۲۸ ، ۶۴ تا ۶۷ ، ۶۹ تا ۷۲ ۔

(E. BEGUINOT [و تلخیص و ترمیم از ادارہ])

* **(السیّدہ) نفیسہ :** قاہرہ سے باہر جامع احمد بن طولون کے جنوب میں امام شافعیؒ کی تربت والی مسجد کی سمت ایک مقبرے کا نام ۔ قاہرہ میں درجۂ ولایت پر پہنچنے والی خواتین میں سے سیدہ زینب بنت محمد [رکّ بآں] اور "ستّ سکینہ" (سُکَینہ) کے بعد "ستّ نفیسہ" کو بڑا نمایاں مقام حاصل ہے (جن تین مقامات پر ہر اتوار کو سرکاری طور پر تلاوت قرآن مجید کا انتظام ہے ، ان میں ایک سیدہ نفیسہ کا مزار ہے) ۔ اس آستانہ مقدسہ پر مرد و عورت دونوں حاضر ہوتے ہیں ، بالخصوص شام کے وقت بڑی رونق رہتی ہے ۔ تعویذ مزار پر کھلنے والا دروازہ سال بھر میں صرف ایک مرتبہ کھلتا ہے ۔ مقبرے کے ساتھ ایک مسجد کے علاوہ کچھ اور عمارات بھی ملحق ہیں ، جن میں ایک کتاب خانہ اور صوفیہ کے حجرے بھی شامل ہیں ۔ ستّ نفیسہ کے قرب و جوار میں مدفن کی جگہ پانے کی بہت مانگ رہتی ہے ۔

سیدہ نفیسہ الحسن بن زید بن الحسن [رکّ بآں] کی صاحبزادی تھیں ۔ وہ مصر میں اپنے شوہر اسحٰق المؤتمن کے ساتھ ، جو امام جعفر الصادقؒ [رکّ بآں] کے صاحبزادے تھے ، تشریف لائیں ۔ وہ اپنی نیکی اور علم و فضل کے اعتبار سے مشہور تھیں، چنانچہ جمع احادیث کی غرض سے امام شافعیؒ اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے ۔ جب امام موصوف کا انتقال ہوا تو ان کی میت ان کے مکان میں لائی گئی تاکہ وہ ان کی نماز جنازہ ادا کر سکیں ۔ سیدہ کی اولاد بھی تھی، لیکن وہ سب کی سب جلد ہی وفات پا گئی ۔ انھوں نے رمضان ۲۰۸ھ/آغاز ۸۲۴ء میں داعی اجل کو لبیک کہا ۔ روایات کے مطابق انھیں بہت باکرامت ولیہ سمجھا جاتا ہے، مثال کے طور پر ان کی دعا سے ایک ہی رات میں دریاے نیل میں طغیانی آ گئی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے شوہر

[رکّ باں] میں لے جا کر دفن کرنے کا ارادہ کیا ، لیکن ان کے مریدوں نے انھیں روک دیا ۔ مشهور ھے کہ یہ وھی مقبرہ ھے جو انھوں نے خود تعمیر کرایا تھا اور اس میں اپنی وفات سے بہت پہلے وہ قرآن کریم کی تلاوت کیا کرتی تھیں ۔ اس خانقاہ کی توسیع و تزئین میں کئی حکمرانوں نے حصہ لیا، مثلاً عباسی خلفا ، آخری زمانے کے فاطمی سلاطین ، اور عثمانی مملکت کے والی ۔ مرقد کی بالائی چھتری خلیفہ الحافظ نے ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں اور مسجد ۶۹۳-۶۹۴ھ/۱۲۹۴-۱۲۹۵ء میں مملوک فرمانروا الملک الناصر محمد بن قلاوون نے از سرنو تعمیر کرائی تھی .

مآخذ : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۲۳۸ ببعد ؛ (۲) التغری بردی : النجوم الزاهره ، قاهره ۱۳۴۹ھ، ۲ : ۱۸۵ ببعد ؛ (۳) السیوطی : حسن المحاضره ، قاهره ۱۲۹۹ھ ، ۱ : ۲۹۲ ببعد ؛ (۴) ابن ایاس : بدائع الزهور، بولاق ۱۳۱۱-۱۳۱۲ھ، ۱ : ۳۴؛ (۵) عمارت کی تاریخ کے متعلق دیکھیے المقریزی ، السخاوی، الجبرتی وغیرہ اور ان کا تسلسل در علی مبارک : الخطط الجدیدۃ التوفیقیه ، بولاق ۱۳۰۵ - ۱۳۰۶ھ، ص ۱۳۳ تا ۱۳۷ .

(R. STROTHMANN)

* **نَقاب** : رکّ بہ ستر .

* **نَقّارہ خانہ** : رکّ بہ طبل خانہ .

* **نَقّاشی** : رکّ بہ فن ، مصوری .

* **النُّقْرَة** : جبل حَوران کے مغرب میں تراخونیتس (Trachonitis) کی سرحد پر شرق اردن کے علاقے میں ایک میدان ۔ یہ نام النُّقرۃ (= جوف) بالکل جدید ھے اور اس علاقے کے لیے جس میں دو اضلاع البَثَنِیّہ (جس کا بڑا شهر اَذْرَعات ھے) اور حَوران (جو اسی نام کی پہاڑیوں کے مغرب میں واقع ھے) شامل ھیں ، یعنی شرق اردن کے سارے شمالی نصف حصے کے لیے استعمال ھوتا ھے ۔ وسیع معنوں میں اَلنُّقرہ میں وہ تمام علاقہ شامل ھے جو اَللّجاء، جَیدور اور البَلْقاء سے لے کر جبل حَوران کے دامن تک چلا گیا ھے ، محدود معنوں میں اس علاقے کا صرف جنوبی حصہ ۔ بہرحال یہ حصہ الصَّنَمَین سے جبل الدّروز (حَوران) تک پھیلتا چلا گیا ھے ۔ اَلنُّقرۃ کے علاقے میں مُوعَتَبِین یا مُعْتَبِین ، تبنی (آج کل تبنہ) ، المَحَجَّۃ ، اُبطَع ، عُلمی، المَسْیفرہ اور الفَدّین شامل ھیں ، جن کا ذکر قبل از اسلام کی سریانی کتابوں میں بھی آیا ھے .

مآخذ : Noldeke ، در *Z. D. M. G.* ، ۲۹ : ۴۳۱ ، حاشیه ؛ (۲) Bühl : *Geographie des alten Palastina*، لائپزگ ۱۸۹۶ء ، ص ۱۵ ، ۳۳ ببعد ، ۸۴ ؛ (۳) Dussaud : *Tapographie de la Syrie* ، پیرس ۱۹۲۷ء ، ص ۳۲۳ .

(E. HONIGMANN)

* **نَقْشْبَنْد** : محمد بن محمد بہاء الدین البخاری (۷۱۷ھ/۱۳۱۷ء تا ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء)، سلسلۂ نقشبندیہ کے بانی ۔ ان کے لقب نقشبند (لفظی معنی : مصوّر) کی تشریح "علم الٰهی کی لاثانی تصویر کھینچنے والا" سے کی گئی ھے (J. P. Brown : *The Darvishes* ، بار دوم، ص ۱۴۲) یا زیادہ صوفیانہ طرز میں "اپنے دل میں کمال حقیقی کا نقش رکھنے والا" (مفتاح المعیه ، جس کا حواله Ahlwardt نے فهرست مخطوطات برلن ، عدد ۲۱۸۸ میں دیا ھے) ۔ رشحات کے ایک مرثیے میں انھیں اَلشّاہ کا جو لقب دیا گیا ھے، اس سے مراد "روحانی رھبر" ھے۔ نسبت الاویسی سے یہ مراد ھے کہ ان کی نسبت روحانی براہ راست رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے تھی ۔ ان کے ایک مرید صلاح بن المبارک نے اپنی تصنیف مقامات سیدنا الشاہ نقشبند میں ان کے فتاوی جمع کیے ھیں ۔ انھیں سے مصنف رشحات

عین الحیوۃ (۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) نے مواد حاصل کیا اور جس میں بے شمار اقتباسات بظاھر خود خواجہ نقشبندؒ کی زبانی ، لیکن فارسی سے عربی میں ترجمہ کرکے عبدالمجید بن محمد الخانی نے اپنی کتاب الحدائق الوَردیّہ فی حقائق اَجلّاء النقشبندیہ (قاھرہ ۱۳۰۶ھ) میں دیے ھیں ۔ حضرت نقشبندؒ کی ولادت بخارا سے ایک فرسخ کے فاصلے پر ایک گاؤں کشک ھندوان میں ھوئی ، جسے بعد میں کشک عارفان کہا جانے لگا ۔ اٹھارہ برس کی عمر میں انہیں محمد بابا السّماسی سے تصوّف کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے سَمّاس بھیجا گیا ۔ (یہ گاؤں رمیشن سے ایک میل اور بخارا سے تین میل کے فاصلے پر واقع ھے) ۔ ان کے طریقے میں ذکر بالجہر ھوتا تھا ، لیکن خواجہ نقشبندؒ نے علاء الدولہ عبدالخالق الغجدوانی (م ۵۷۵ھ) کے طریقے کو ترجیح دی ، جو ذکر خفی کرتے تھے ۔ اس سے ان کے اور السماسی کے دیگر مریدوں کے درمیان کشیدگی پیدا ھو گئی ، لیکن کہا جاتا ھے کہ بالآخر السماسی نے تسلیم کر لیا کہ نقشبند خق پر ھیں ؛ چنانچہ بستر مرگ پر انہیں اپنا خلیفہ مقرر کیا ۔ السماسی کی وفات کے بعد وہ سمرقند چلے گئے اور پھر وھاں سے بخارا ، جہاں انہوں نے شادی کی اور وھاں سے اپنے آبائی گاؤں میں واپس چلے آئے ۔ بعد ازاں وہ نسف گئے ، جہاں انہوں نے السماسی کے ایک خلیفہ امیر کُلال کی زیر ھدایت اپنی تعلیم کو جاری رکھا ۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصے تک بخارا کے قریب دو گالووں میں رھے ، جن کے نام زورتون اور انبکتہ بتائے جاتے ھیں ۔ اس کے بعد سات سال تک امیر کُلال کے ایک خلیفہ عارف الدیک کرانی سے تعلیم حاصل کی ۔ پھر الھوں نے سلطان خلیل کے پاس بارہ سال ملازمت کی ، جن کے منصب شاھی تک پہنچنے کا ذکر ابن بطوطہ (۳ : ۴۹) نے کیا ھے اور جس کا دارالحکومت بظاھر سمرقند تھا ۔ اس بادشاہ کے زوال (۷۴۷ھ/۱۳۴۷ء) کے بعد وہ زورتون واپس آئے ، جہاں سات سال خدمت خلق اور جانوروں کی دیکھ بھال اور آئندہ سات سال راستوں کی مرمت کرنے میں صرف کیے ۔ معلوم ھوتا ھے کہ انہوں نے زندگی کے آخری سال اپنے وطن میں گزارے ۔ رشحات کے بیان کے مطابق انہیں وھیں دفن کیا گیا ۔ جس گاؤں میں ان کا مزار ھے اس کا نام Vámbérey نے بوّدین Baveddin دیا ھے (*Travels in Central Asia*، 1864)، جو بخارا سے دو فرسنگ کے فاصلے پر ھے اور جہاں اس کے قول کے مطابق لوگ زیارت کے لیے چین کے دور دراز اقطاع تک سے آتے ھیں، بحالیکہ بخارا کے لوگوں کا معمول تھا کہ وہ یہاں ھر ھفتے آیا کرتے ھیں ۔ اس گاؤں اور بخارا کے درمیان آمدورفت کا ذریعہ تین سو گدھے تھے، جو یہاں کرایہ پر ملتے تھے” ۔

تذکرہ نگاروں نے ان کا تعلق مختلف مقامات اور اشخاص کے ساتھ بتایا ھے ۔ ھرات میں امیرحسین (ابن غیاث الدین الغوری، دیکھیے ابن بطوطہ ، حوالہ مذکور) نے ان کے اعزاز میں ایک ضیافت کی اور باوجودیکہ اس نے انہیں یقین دلایا کہ کھانا حلال طریقے سے حاصل کیا گیا ھے، خواجہ نقشبندؒ نے کھانے سے انکار کر دیا اور اس کھانے کو خیرات کے طور پر دینا پڑا ۔ سرخس میں بھی وہ اس امیر کے ساتھ تھے ۔ کہا جاتا ھے کہ الھوں نے دو یا تین حج کیے اور بغداد ، لیشا پور اور تای آباد بھی گئے ۔ علاء الدین عطار البخاری (م ۸۰۲ھ) کی درخواست پر محمد بن محمد الحافظی البخاری نے ان کے ملفوظات کو جمع کیا (موزہ بریطانیہ ، عدد Add. ۲۶۲۹۴) ۔ حدائق میں ان کی فارسی تصانیف کا ذکر کیا گیا ھے .

مآخذ : مذکورہ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) نفحات الانس، عدد ۴۴۲ ؛ (۲) شقائق النعمانیة، ترجمه Rescher، ص ۱۶۵ ۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

⊗ **نقشبندیه :** چار مشہور سلاسل تصوف میں سے ایک سلسله جو خواجه بہاء الدین محمد نقشبندؒ [رک بآن] (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) کے نام سے موسوم ہے اور سلسلۂ خواجگان بھی کہلاتا ہے ۔ مولانا علی الواعظ الکاشفی (م ۹۳۹ھ/۱۵۳۲ء) نے، جو مشہور نقشبندی صوفی مولانا عبدالرحمٰن جامی مصنف نفحات الانس، کے نواسے اور ایک مدت تک مشہور نقشبندی بزرگ خواجه عبیداللہ احرارؒ (م ۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء) کی خدمت میں رہے تھے، خواجگان نقشبندیه کا ایک مستند اور کلاسیکی نوعیت کا تذکرہ رشحات عین الحیوۃ تصنیف کیا تھا ۔ اس کی رو سے یه سلسله حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت سلمان فارسیؓ سے شروع ہوتا ہے ۔ خواجه بہاء الدین نقشبند تک پہنچتے پہنچتے یه سلسله اپنے بڑے تکمیلی مراحل طے کر چکا تھا ۔ خواجه صاحب کو اگرچه سید امیر کُلالؒ کی خدمت میں رہ کر نسبت صحبت، تعلیم ذکر اور آداب سلوک طریقت حاصل کرنے کا موقع ملا تھا، لیکن ان کی حقیقی نسبت اویسی تھی اور انھیں خواجه عبدالخالق غجدوانیؒ (م ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء) سے روحانی فیض حاصل ہوا تھا ۔ خواجه غجدوانی ہی سے وہ آٹھ مصطلحات منقول ہیں جن پر نقشبندیه سلسلے کی بنیاد ہے اور وہ یه ہیں : ہوش دردم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگہداشت، یاد داشت ۔ رشحات میں ان کی شرح خواجه عبدالخالق غجدوانیؒ اور خواجه بہاء الدین نقشبندؒ کی زبانی بیان کی گئی ہے ۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے بھی القول الجمیل میں خاندان نقشبندیه کے اذکار کے سلسلے میں ان کی شرح دی ہے ۔ ان میں دوسری باتوں کے علاوہ سلسلے کے متقدمین مشائخ سے منقول ذکر، مراقبه اور مرشد سے اعتقاد کامل کا طریقه بیان کیا گیا ہے ۔ خواجه بہاء الدین نقشبندؒ نے ان میں تین اور اصطلاحات یعنی وقوف زمانی، وقوف قلبی اور وقوف عددی کا اضافه کیا ۔ ان کی تشریح بھی محوله بالا دو کتابوں میں موجود ہے ۔ ان میں غفلت سے احتراز، ذکر میں طاق عدد کو ملحوظ رکھنے اور غیر اللہ کی توجه سے اجتناب کی تلقین کی گئی ہے ۔ خواجه بہاء الدین نقشبندؒ سے پہلے کچھ عرصے سے ذکر خفی کو ذکر جلی میں شامل کر دیا جاتا تھا اور نقشبندی حضرات کو علانیه خوان کہا جاتا تھا، مگر خواجه صاحب نے شروع ہی سے ذکر خفی اختیار کیا ۔ خواجه نقشبندؒ نے اتباع سنت پر خاص زور دیا اور صحابه کرامؓ کے آثار کی اقتدا سے روگردانی کو بڑا خطرناک قرار دیا ۔

روحانی اعتبار سے سلسلۂ خواجگان سر زمین سمرقند و بخارا میں پوری طرح نشو و نما پا چکا تو حضرت خواجه باقی باللہؒ (م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) اسے جلال الدین اکبر کے عہد میں ہندوستان لائے ۔ قادریه، چشتیه اور سہروردیه سلاسل تصوف یہاں پہلے سے آ چکے تھے ۔ اگرچه یه سلسله بعد میں پہنچا اور حضرت خواجه باقی باللہ نے ہندوستان میں اپنی زندگی کے صرف آخری چار پانچ سال گزارے، مگر اسی قلیل عرصے میں انھوں نے نقشبندیه سلسلے کی بنیاد مستحکم طریقے سے اس ملک میں رکھ دی ۔ کئی اور بزرگ بھی ان سے متاثر ہوے، لیکن اسے اصل تقویت ان کے اولوالعزم مرید حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرهندیؒ [رک بآن] کی بدولت حاصل ہوئی، جن کی وجه سے

یہ سلسلہ ، سلسلۂ مجددیہ کے نام سے مشہور ہو گیا ۔

حضرت مجددؒ نے اشغال و اوراد کو ایک اور صورت دی ۔ انہوں نے جسم انسانی میں لطائف ستہ کا تعیّن کیا (دیکھیے شاہ ولی اللہ : القول الجمیل) ۔ مشائخ مجددیہ نے بتایا کہ ہر لطیفے کا نور اور رنگ جداگانہ ہے ۔ نفی و اثبات ، یعنی لا الہ الا اللہ کے ذریعے دل پر ضرب لگائی جاتی ہے اور اسم ذات کے ذکر کو طمانیت قلب اور توجہ کے ساتھ ہر لطیفے میں القا کیا جاتا ہے ، جس کا طریقہ مرشد کامل بتاتا ہے ۔ حضرت مجددؒ نے قرآن و سنت کی قطعیت اور اتباع نبوی کی فرضیت کی طرف مسلمانوں کو بڑی شد و مد کے ساتھ متوجہ کیا ۔ شہنشاہ جلال الدین اکبر کے دین الٰہی نے بڑا فتور پیدا کردیا تھا ۔ ہندوؤں نے دربار کے حالات کو دیکھ کر دین اسلام کی برملا مخالفت شروع کر دی تھی ۔ بعض صوفیوں نے ہندوؤں کے طور طریقے اپنا لیے تھے ۔ یوگ کے متعلق کتاب امرت کنڈ کا ترجمہ الحیوۃ کے نام سے شیخ محمد غوث گوالیاری شطاری (م ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء) نے کیا تھا ۔ تصوف میں دیگر بدعات کے علاوہ مسئلۂ رقص نے بھی بڑی اہمیت اختیار کر لی تھی ۔ حضرت مجددؒ نے محسوس کیا کہ اصلاح کے لیے ایک ہمہ گیر تحریک کی ضرورت ہے ، چنانچہ مجددیہ طریقہ تحریک احیاے اسلام کی صورت اختیار کر گیا ، جس میں شریعت و حقیقت ، اتباع سنت نبوی اور فکری اجتہاد کے جملہ مسائل شامل ہو گئے ۔ اس ضمن میں حضرت مجددؒ کے مکتوبات ایک خاص اہمیت کے حامل ہیں ۔ [مکتوبات کے ترکی اور عربی تراجم بھی ہوے] ۔ اس طرح سلسلۂ مجددیہ کے اثرات ہندوستان تک محدود نہ رہے بلکہ بیرون ہند بھی پہنچے ۔ خواجہ محمد معصومؒ [رک بآں] اور دیگر نقشبندی بزرگوں کے خلفا اور عقیدت مند وسط ایشیا اور بلاد عرب تک پھیل گئے ۔ وسط ایشیا کے شمالی علاقے میں نقشبندی سلسلے کے لوگ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں عملاً جہاد بھی کرتے رہے اور مکتوبات کا ترکی ترجمہ تحریک احیاے اسلام میں ایک مؤثّر عامل ثابت ہوا ۔

یہ ایک مرتب ، منضبط اور کامل سلسلہ ہے ، جس کا مقصد دین کی نصرت اور غلبہ ہے ۔ اس نے اشاعت دین اور استحکام مذہب کے سلسلے میں بڑی خدمات انجام دی ہیں ۔

مآخذ : (۱) علی الواعظ الکاشفی: رشحات عین الحیوۃ، کانپور ۱۹۱۱ء ؛ (۲) عبدالرحمٰن جامی : نفحات الانس (خصوصاً تذکرہ خواجہ بہاء الدین محمد نقشبند) ؛ (۳) شاہ ولی اللہ : القول الجمیل ، اردو ترجمہ ، لاہور ۱۹۳۶ء ؛ (۴) خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت ، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۰، ۱۳۱ ؛ (۵) سید امین الدین احمد : صوفیۂ نقشبند ، لاہور ۱۹۷۳ء ؛ (۶) عبدالغنی : مولانا فخر الدین علی صفی ، در مجلۂ تحقیق ، یونیورسٹی اوریئنٹل کالج لاہور ؛ (۷) محمد اکرام : رود کوثر ، مطبوعہ کراچی (حضرت مجدد کے حالات) ؛ (۸) A. Bennigsen و M. Broxup : *The Islamic Threat to the Soviet State* ، لنڈن ۱۹۸۳ء، بمدد اشاریہ ؛ (۹) برہان احمد فاروقی : *The Mujaddid's Conception of Tawhid* ، لاہور ۱۹۴۰ء ؛ [(۱۰) اینا میری شمل : *Islam in Turkey* ، در *Religion in the Middle East* ، کیمبرج ۱۹۶۹ء، ۲ : ۹۱ ؛ (۱۱) ابو الحسن علی ندوی : تاریخ دعوت و عزیمت ، حصہ چہارم ، مطبوعہ لکھنؤ ، کراچی] ۔ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے بذیل احمد سرہندی، شیخؒ ؛ بہاء الدین نقشبندؒ ؛ عبیداللہ احرارؒ بذیل مادہ ۔

(عبدالغنی)

اَلنُّکّار : (النّکارہ ، النّکاریہ = منکرین)، اباضی *

خوارج کی ایک بڑی شاخ اور خوارج کے لیے استعمال ہونے والا ایک مذمت آمیز لقب [رک بہ صُفریّہ] ۔ النُکّار کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے تاہرت کے اباضی امام عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن بن رُستم [رک بآں] کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ اس فرقے کو کچھ اور نام بھی دیے گئے ہیں، مثلاً (۱) الیَزیْدیَّۃ (بانی : عبد اللہ بن یزید الفزاری) ؛ (۲) الشَّعیبیَّۃ (غالبًا شعیب بن المُعَرَّف سے منسوب) ؛ (۳) المُلْحِدۃ (اسی نام کے باطنی فرقے سے الگ) ؛ (۴) النَّکَاثَۃ (النّاکثی کی نسبت سے) ؛ (۵) النَّجویَّۃ (نہ کہ النّجدیَّۃ) اور (۶) مستاوہ ۔ مؤخرالذّکر نام بربر معلوم ہوتا ہے ۔ شاید اس کا تعلق بربر قبیلہ مزتَوہ سے ہو (ابن خلدون : العبر، ۱ : ۱۸۲) ۔ النّکار کے ساتھ اس کا زیادہ استعمال ہوتا تھا ۔

یہ فرقہ عبدالوہاب کے انتخاب کے وقت (مصنف البیان المغرب کی رو سے ۱۶۸ھ میں) وجود میں آیا تھا ۔ انور جلالی [رک بآں] اس کا بانی ابو قدامہ یزید بن فندین الافرنی کو قرار دیتا ہے، جس کے ساتھ بعد ازاں قاہرہ کا ایک اباضی فاضل شعیب بن المعرّف بھی عبدالوہاب سے منحرف ہو کر آ ملا ۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے ایک اباضی مصنف المارغینی نے اپنے رسالہ (مخطوطہ در Lwōw یونیورسٹی ، پولینڈ ، عدد ۱۰۸۸، II) میں اس کے بانیوں میں عبداللہ بن یزید الفزاری، عبداللہ بن عبدالعزیز ، ابو المُؤرِّج عمرو بن محمد السدوسی اور حاتم بن منصور کے نام بھی دیے ہیں ۔ الشماخی (کتاب السیر) سے پتا چلتا ہے کہ یہ افراد فرقہ اباضیہ کے تین مختلف رجحانات کی نمائندگی کرتے تھے ۔ سب سے پہلی فرقہ بندی عبداللہ بن عبدالعزیز ، ابو المورّج اور شعیب نے قائم کی تھی، جس کی بدولت نکاری فرقوں کے فقہی اصول وجود میں آئے ۔ اس گروہ کی علٰحدگی غالبًا فندین کی بغاوت سے بھی قبل ہوئی تھی ۔ بعض اباضی کتابوں کے مطابق انہوں نے ابو عبیدہ مسلم بن ابی کریمہ التمیمی ، امام بصرہ ، کے زمانے (دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی) ہی میں علٰحدگی اختیار کر لی تھی ۔ ملحوظ خاطر رہے کہ شعیب اور عبداللہ بن عبدالعزیز نے فرقہ اباضیہ میں قدریہ رجحانات کی ، جن کے حامی حمزۃ الکوفی اور عطیہ ہو گئے تھے، مزاحمت کی اور شعیب کے بارے میں تو کہا جاتا ہے کہ وہ جبریہ فرقے کی طرف میلان رکھتا تھا ۔ ان کی علٰحدگی بظاہر عبداللہ بن یزید الفزاری کے زمانے میں ہوئی تھی، جس نے اصول و عقائد کا ایک دستورالعمل مرتب کیا اور اسے بعد میں نکارہ نے اختیار کر لیا ۔ ۱۶۸ھ کے بعد یہ دونوں دبستان ابن فندین کے دبستان میں جذب ہو گئے ۔

ابن فندین اُس شش رکنی مجلس شوریٰ کا رکن تھا جسے عبدالرحمٰن بن رُستم نے حضرت عمرفاروقؓ کے تتبع میں اس کی موت کے بعد آئندہ امام منتخب کرنے کے لیے قائم کی تھی ۔ ابن فندین نے بربروں میں اپنی سرگرم تبلیغ سے عبدالوہاب کے حق میں راہ ہموار کر دی ، لیکن بعد ازاں اس نے نئے امام سے دو شرطیں قبول کرنے کا مطالبہ کیا ، اوّل یہ کہ وہ ہر کام ایک جماعت کے ساتھ مل کر کرے گا اور دوسری یہ کہ اگر وہ کسی کو اپنے آپ سے افضل پائے تو از خود امامت سے علٰحدہ ہو جائے گا ۔ عبدالوہاب نے اپنے حامی علمائے مشرق کے مشورے سے انہیں تسلیم نہ کیا ۔ شعیب بھی اپنے پیرووں سمیت تاہرت میں آ کر مخالف گروہ سے آ ملا اور ان منکرین نے عبدالوہاب کے طرف داروں (الوھبیہ) پر حملہ کر دیا ۔ لڑائی میں ابن فندین مارا گیا ۔ نکاری ممالک بربر کے مشرق

میں پسپا ہو گئے اور شعیب نے طرابلس میں پناہ لی - یہی زمانہ ہے جب اباضیوں کے نکّاری اور وہبی گروہوں میں تفرقہ پڑا اور وہبی علما نے شعیب اور اس کے حامیوں کے خلاف براءۃ، یعنی جماعت سے اخراج، کا فتویٰ دے دیا .

النُّکار نے جلد ہی دعوت و تبلیغ کا آغاز کردیا، لیکن انہیں شمالی افریقہ کے اباضیوں میں غلبہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں تاہرت کی امامت کے خاتمے اور فاطمی سلطنت کے قیام کے بعد ہی حاصل ہو سکا - تونس کا سارا جنوبی حصہ اور الجزائر میں جبل نفوسہ سے تاہرت تک کا تمام علاقہ نکّاری ہو گیا اور انہوں نے اپنی علیٰحدہ امامت قائم کر لی - تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں ایک اور نکاری امام عمّار عبدالحمید الاعمٰی کا نام ملتا ہے - اس کے ایک مرید ابو یزید مخلد بن کیداد نے المغرب میں نکاریوں کی زبردست بغاوت کی قیادت کی جو فاطمی سلطنت کا تختہ الٹانے میں قریب قریب کامیاب ہو گئی - ابو یزید کو جبل اوراس میں نکّار کے ایک اجتماع میں شیخ المؤمنین منتخب کیا گیا اور عمّار نے ”افضل“ کے اصول پر عمل کرتے ہوئے اپنی جگہ اس کے لیے خالی کر دی - اس نے ابن فندین کی تعلیمات کو نافذ کرنے کی کوشش کی اور کاروبار اقامت چلانے کے لیے بارہ ارکان پر مشتمل ایک مجلس (عزّابہ) تشکیل دی، لیکن بعد ازاں وہ انتہا پسند خوارج سے مل گیا اور ”استعراض“، یعنی مذہبی قتل کی اجازت دے دی .

ابو یزید کی شکست اور موت کے بعد النکّار کا اثر و اقتدار کم ہو گیا اور متعدد قبائل وہبی ہو گئے - ۳۵۸ھ/۹۶۸-۹۶۹ء میں انہوں نے ایک بار پھر فاطمیوں کے خلاف وہبیہ کی عام بغاوت میں حصہ لیا - جزیرہ جربہ میں ۴۳۱ھ/۱۰۳۹

کی بغاوت عظیم میں ان کا ذکر ایک بار پھر ملتا ہے - نکاری فرقے کے ہیرو اب تک باقی ہیں اور النُّکار، الجربہ اور زواغہ میں ملتے ہیں .

نُکّار اور وہبی اباضیہ کے درمیان اصولی اختلافات کی تعداد سات ہے - اصول شرط کے علاوہ نُکّار کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنیٰ مخلوق میں - ان کا ایک اور اصول مرد و زن کے باہمی تعلقات سے متعلق ہے - اُن کی تعلیمات کی دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے البرّادی : کتاب الجواہر المنتقات، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۲ : ۱۷۱ ببعد) - متعدد وہبی علما، مثلاً دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں ابو عمر الربیع بن حبیب اور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی سے قبل تونسی عالم محمد بن ابی خالد نے النکار کی تعلیمات کی تردید بھی کی ہے .

مآخذ : متن میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے آآ لائیڈن، بذیل مادہ .

(Tadeusiz Lewicki[و تلخیص از ادارہ])

نکاح : (ع) : مادہ ن - ک - ح (نَکَحَ نکحاً) ⊗ سے مصدر، بمعنی عقد ازدواج، شادی بیاہ، معاملۂ تزویج، یعنی ”ایک ایسا شرعی معاہدہ جس کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان جنسی تعلق جائز اور اولاد کا نسب صحیح ہو جاتا ہے اور زوجین کے درمیان دیوانی حقوق و فرائض پیدا ہو جاتے ہیں (تنزیل الرحمٰن : مجموعہ قوانین اسلام، ۱ : ۵۶، دفعہ ۴ وغیرہ) .

اسلام سے پہلے عرب میں نکاح کے تقریباً آٹھ طریقے رائج تھے - اسلام نے ان میں سے ایک کے سوا تمام طریقوں کو ختم کر دیا - نکاح کا یہی طریقہ شرفاے عرب، بالخصوص قریش و خاندان بنی ہاشم میں مروج تھا اور یہ ”ملت ابراہیمی“ کی

کے تمام اجداد و جدّات کے نکاح اس طریقے کے مطابق انجام پائے تھے البتہ دور جاہلی میں بہت سی غیر ضروری رسموں کا اضافہ کر لیا گیا تھا، جن سے بالخصوص عرب معاشرے میں عورت کی سماجی اور معاشرتی حیثیت متاثر ہو رہی تھی۔ اسلام نے ان تمام بیہودہ رسموں کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے الآلوسی : بلوغ الارب، ۲ : ۲۶۰ تا ۲۶۵؛ محمد جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام)۔

(۱) قرآن مجید اور احادیث مبارکہ دونوں میں نکاح کی مذہبی اور سماجی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے اور اسے نسل انسانی کی بقا، ترقی اور مدنی زندگی کے استحکام کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ مرد و عورت کے اس فطری، قانونی اور جائز ملاپ سے دنیا میں انسانوں کی نسل کا آغاز ہوا (۴ [النساء] : ۱)۔ قرآن مجید میں مرد کے لیے بیوی کا ہونا اور بیوی کے لیے شوہر کا ہونا اللہ تعالٰی کی عظیم نعمتوں میں شمار کیا گیا ہے (۳۰ [الروم] : ۲۱)، کیونکہ اللہ تعالٰی نے ہر چیز کا جوڑا پیدا کیا ہے (۳۶ [یٰس] : ۳۶)۔ گویا نکاح کا عمل "قانون فطرت" کے عین مطابق اور فطری تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کا بہترین ذریعہ ہے قرآن مجید میں نکاح کا مقصد معاشرے اور افراد معاشرہ میں تسکین جذبات کے ساتھ ذہنی اور فکری پاکیزگی پیدا کرنا ہے، محض شہوت رانی نہیں (۵ [المائدہ] : ۵)۔

قرآن مجید میں نکاح کا حکم بصیغۂ امر مذکور ہے۔ ارشاد ہے : فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ (۴ [النساء] : ۳)، یعنی پس تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں۔ دوسری جگہ اپنے زیر کفالت افراد کے نکاح کا حکم دیا گیا (۲۴ [النور] : ۳۱)۔ اس طرح قرآن مجید میں نکاح کو خاندانوں کے استحکام اور معاشرے کی بقا کا بنیادی ذریعہ قرار دیتے ہوئے ہر مسلمان کو اس کے ذریعے اپنا گھر آباد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے نکاح کی اہمیت واضح کرتے ہوئے اسے اپنی سنّت قرار دیا اور اس کے تارک کو وعید سنائی کہ وہ ہم میں سے نہیں (البیہقی : السنن الکبرٰی، ۷ : ۷۷، وغیرہ)۔ ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا : اسلام میں مجرد رہنے (صرورۃ) کی کوئی گنجائش نہیں (احمد بن حنبل : مسند، ج ۳، ح ۲۸۴۵)۔ ایک اور روایت میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے (مستدرک حاکم، ۲ : ۱۶۲)۔ انہی روایات کی بنا پر فقہا نے لکھا ہے کہ جذبات میں ہیجانی کیفیت (توقان) اور نکاح کی قدرت ہونے پر نکاح فرض، بدکاری میں مبتلا ہونے کے اندیشے پر واجب اور حالت اعتدال میں نکاح سنت مؤکدہ (مگر نفل نماز سے افضل) ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲ : ۸۰؛ علم الفقہ، ص ۲۸۰ وغیرہ)۔

(۲) نکاح کا مسنون طریقہ : نکاح کا پیغام بھیجنے سے پہلے فریقین یا ان کے اعزہ کو ایک دوسرے کے حالات، عادات اور حسب و نسب وغیرہ کی خوب تحقیق کر لینا چاہیے۔ احادیث میں عورت کے دینی رجحان کو بالخصوص زیادہ ملحوظ رکھنے کی ہدایت ملتی ہے۔ اس موقع پر مرد و عورت کا ایک دوسرے کو دیکھنا بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔ مزید اطمینان کرنے کے لیے استخارہ کرنا بھی مسنون ہے (علم الفقہ، ص ۶۸۱ تا ۶۸۲)۔ جب کوئی مرد کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے یا برعکس صورت ہو تو اس پیغام کا جواب ملنے تک کسی تیسرے شخص کا اس گھر میں پیغام بھیجنا منع (مکروہ) ہے۔ پیغام قبول ہونے کی صورت میں دونوں کی رضا مندی سے نکاح

کے لیے دن کی تعین کی جانی چاہیے۔ مستحب یہ ہے کہ نکاح جمعہ کے دن مسجد میں (سادگی کے ساتھ) کیا جائے.

مجلس نکاح میں اگر غیر لوگ ہوں تو دلہن کو شریک مجلس نہ کیا جائے، بلکہ اس کا ولی یا عاقلہ بالغہ ہونے کی صورت میں اس کا بااختیار وکیل اس کی نیابت کے فرائض انجام دے۔ اس موقع پر بالغ دلہن کی رضا مندی بھی ضروری ہے (دیکھیے ذیل)۔ دلہن کا ولی یا وکیل یا اس کی اجازت سے کوئی تیسرا شخص نکاح کا خطبہ مسنونہ پڑھے، جس کا سننا ہر سامع پر واجب ہے۔ بعد ازاں وہ دو نامزد کردہ گواہوں کی موجودگی میں دلہا سے ایجاب و قبول کرائے۔ یہ ایجاب و قبول بصیغہ ماضی ہونا چاہیے، یا ایک ماضی اور دوسرا مستقبل یا ایک امر اور دوسرا مستقبل۔ ایجاب و قبول کے موقع پر دلہا کے سامنے دلہن کا اور اس کے والد کا نام اس طرح لیا جائے کہ تمام حاضرین سمجھ جائیں کہ کس خاتون سے دلہا کا نکاح ہو رہا ہے۔ اس موقع پر مہر کی تعیین بھی ضروری ہے، جو ہر شخص کی اپنی اپنی استطاعت کے مطابق ہونا چاہیے (نیز رک بہ مہر)۔ بعد ازاں دعا کی جائے اور کوئی میٹھی چیز (مثلاً چھوہارے وغیرہ) حاضرین میں تقسیم کی جائے، اور پھر عاقدین کے اعزہ کو مبارکباد دی جائے۔ شب زفاف گزارنے کے بعد مستحب ہے کہ دلہا اپنے دوست احباب اور اعزہ و اقارب کو دعوت (ولیمہ) کھلائے۔ اس کا کھانا اور کھلانا دونوں باعث ثواب ہیں (عبدالشکور: علم الفقہ، ص ۶۸۰ تا ۶۸۶)۔ نکاح میں حسب ذیل امور وضاحت طلب ہیں: (۱) ولایت: اگر مرد عاقل بالغ ہو یا عورت شوہر دیدہ (ثیّبہ) ہو تو، بالاتفاق ولی کی وساطت سے نکاح کا انجام پانا ضروری نہیں؛ مجلس میں عدم موجودگی کی صورت میں وہ دونوں اپنا وکیل مقرر کرنے کی مجاز ہیں۔ اس طرح لڑکا یا لڑکی نابالغ ہیں تو ان کے نکاح کے لیے بالاتفاق ولی کا توسط ضروری ہے، تاہم اگر ولی، باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور شخص ہو تو دونوں کو بالغ ہونے کے وقت "خیار بلوغ" دیا جائے گا، جس سے فائدہ اٹھا کر وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک نکاح کو کالعدم کر سکتا ہے۔ اگر لڑکی عاقل، بالغ، مگر کنواری ہو، تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک نکاح کے لیے اس کی رضا مندی غیر ضروری ہے اور اس کے اولیا (باپ، دادا) اس کو اپنی مرضی کا نکاح کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ان کی ولایت کو ولایت اجبار اور خود ان کو "ولی مجبر" کہا جاتا ہے، مگر احناف کے نزدیک بہرصورت عاقل بالغ لڑکی کی اپنی رضا مندی ضروری ہے، گو اس کے لیے اپنے اولیا کی رضا مندی کا خیال رکھنا بھی مستحب ہے۔ آج کل بیشتر اسلامی ممالک میں اسی قانون پر علمدرآمد ہو رہا ہے (دیکھیے مجموعۂ قوانین اسلام، ۱ : ۵۷ تا ۱۰۲)؛ تاہم اگر لڑکی اپنے کفو سے باہر یا مہر مثل سے کم پر کسی سے نکاح کر لے تو اولیا عدالت کے ذریعے اس نکاح کو فسخ کرانے کے مجاز ہیں.

دلہن کی رضا مندی ہاں کرنے، خاموش رہنے یا مسکرانے سے اور ناراضگی انکار کرنے یا رونے سے ظاہر ہوتی ہے (ھدایہ، ج ۲)۔ ولی حسب ذیل افراد میں سے بہ ترتیب ذیل ہو سکتا ہے: (۱) آبائی رشتہ میں قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۲) باپ کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۳) دادا کی اولاد میں سے قریب ترین رشتہ دار مرد؛ (۴) ماں اور اس کے رشتہ دار مرد اور عورتیں، تقسیم وراثت کے اصول پر؛ (۵) ان کی

عدم موجودگی میں قاضی یا اس کا مقرر کردہ نمائندہ ، یا ان کا خود منتخب کردہ کوئی نمائندہ .

(ب) کفو : کفاءت سے مراد نسب ، اسلام، حریت، دیانت، مال اور معیشت میں یکسانیت ہے ۔ عام حالات میں اگر نکاح دلہن اور اس کے اولیا کی باہمی رضا مندی سے انجام پایا تو کفو کا اصول غیر مؤثر ہوتا ہے، تاہم اگر نکاح غیر کفو میں کیا جائے اور اس پر لڑکی یا اس کا ولی رضا مند نہ ہوں، تو اس نکاح کو عدالت میں چیلنج کیا جا سکتا ہے (دیکھیے فتاوی عالمگیری ، ۱ : ۲۹۰ تا ۲۹۴).

(۳) محرّمات نکاح : چند موانع کی بنا پر بعض عورتوں سے نکاح حرام اور قطعی ناجائز ہے، ایسی عورتوں کو فقہ میں "محرمات" کہا جاتا ہے ۔ ان موانع میں پہلی قسم موانع نسبیہ کی ہے ، جس کے مطابق ماؤں ، بہنوں ، بیٹیوں ، پھپیوں ، خالاؤں، بھتیجیوں اور بھانجیوں وغیرہ سے، خواہ وہ کتنی ہی پشت پہلے کی یا بعد کی ہوں، نکاح حرام اور ناجائز ہے؛ موانع کی دوسری قسم موانع رضاعیہ ہے، جس کے تحت رضاعی ماں ، بہن ، بیٹی (ربیبہ) وغیرہ سے نکاح ناجائز ہے ؛ تیسری قسم موانع ازدواجی کی ہے ، جس سے بیوی (مدخولہ) کی بیٹی یا باپ کی منکوحہ وغیرہ سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے ؛ موانع کی ایک اور قسم موانع سببیہ (کسی سبب سے حرمت) کی ہے ، جس سے دوران عدت میں یا کسی کی منکوحہ یا پانچویں شادی، ایک ساتھ دو بہنوں یا کوئی ایسی دو رشتے دار خواتین کو کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو ان کا باہم نکاح ناجائز ہو ، نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے (ان کے بارے میں عدالتی نظائر کے لیے دیکھیے مجموعہ قوانین اسلام، ص

۱۸۰).

(۴) نکاح کے ارکان : عام طور پر تمام مکاتب فکر کے نزدیک نکاح کے دو ارکان ہیں : ایک ایجاب ، دوسرا قبول ؛ تاہم ان دو کا باہم مربوط ہونا کہ ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی موقع پر دونوں انجام پائیں بھی ضروری ہے ۔ اس کے علاوہ بعض اشیا صحت نکاح کے لیے ضروری ہیں، جنہیں نکاح کی شرائط کہا جاتا ہے ۔ شرائط نکاح میں دو گواہوں (دونوں مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں) کی موجودگی (امام مالک کے نزدیک اس کے بجائے اعلان عام ، اگرچہ بذریعہ دف ہو)، عورت کا نا محرم ہونا ، نا بالغ اور دیوانہ ہونے کی صورت میں اس کے ولی کی اجازت ، کفو سے باہر نکاح کرنے کی صورت میں کنواری لڑکی کے ولی کی اجازت، اگر نکاح ولی کر رہا تو اس کا عاقل بالغ ہونا ، مہر کی تعیین اور نکاح کو کسی مدت کے ساتھ محدود نہ کرنا وغیرہ ۔ نکاح کے گواہوں کا امام شافعیؒ کے نزدیک عادل و صالح ہونا بھی شرط ہے، مگر احناف کے ہاں یہ پابندی غیرضروری ہے .

تعدد ازدواج : اسلام میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت ہے ، مگر یہ اجازت "عدل" کے ساتھ مشروط ہے ۔ بعض علما (مثلاً مفتی محمد عبدہ مفتی رشید رضا وغیرہ) کے نزدیک حکومت ان شرائط کے مطابق قانون بنانے اور اسے وضع کرنے کی مجاز ہے ؛ چنانچہ متعدد اسلامی ممالک میں تعدد ازدواج سے روکنے کے قوانین موجود ہیں ، جبکہ علما کی اکثریت ان قوانین کے خلاف ہے .

نکاح باطل اور نکاح فاسد : نکاح باطل سے مراد ایسا نکاح ہے جو سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا اور جس سے مہر اور اولاد کا نسب سمیت کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوتا ۔ ایسا اس وقت

ہوتا ہے جب ارکانِ نکاح میں خلل آ گیا ہو۔ نکاح فاسد سے مراد وہ نکاح ہے جس کی شرائط صحت ملحوظ نہ رکھی گئی ہوں۔ نکاح فاسد کی صورت میں نکاح باقی نہیں رہتا، لیکن خلوت صحیحہ ہونے کی صورت میں مہر اور اولاد کا نسب ثابت ہو جاتا ہے (عدالتی نظائر کے لیے دیکھیے مجموعہ قوانین اسلامی، ۱: ۱۴۴ تا ۲۱۳)۔

ایک صحیح نکاح کے ذریعے مرد و عورت کے درمیان دائمی رشتہ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور مرد عورت کو اپنے گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس سے جسمانی مقاربت کا اور شریعت کے احکام کے تحت اس سے دیگر قسم کے فوائد کے حصول کا حق رکھتا ہے۔ دوسری طرف بیوی اپنے خاوند سے اپنے لباس، کھانے پینے اور قیام و رہائش (بقدر استطاعت) کے حقوق کا استحقاق رکھتی ہے نیز وہ اپنے مہر کی فوری یا مؤخر وصولی کی بھی حقدار ہو جاتی ہے؛ نیز نکاح سے حرمت مصاہرت، تولید نسل، ثبوت نسب اولاد اور اولادِ کا حقِ وراثت فیما بین الزوجین بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

نکاح کے ذریعے عورت مرد کی اور مرد عورت کی تمام جائیداد کا مالک نہیں بن جاتا، بلکہ ان کی مملوکہ اشیا نکاح کے باوجود الگ الگ رہ سکتی ہیں، تاہم عورت مرد کی ملکیت میں سے بقدر استطاعت نان نفقے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اگر مرد اس پر قادر نہ ہو تو یہ عدم قدرت فسخ نکاح بذریعہ عدالت کا ایک قابل قبول محرک ثابت ہو سکتی ہے۔

حسن معاشرت: مرد و عورت نکاح کے ذریعے دائمی رفاقت کا عہد کر کے زندگی کا ایک نیا سفر شروع کرتے ہیں۔ اسی لیے اس سفر میں انہیں ایک دوسرے کی مدد، تعاون اور سہارے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن و حدیث میں انہیں ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اسلوبی سے گزر بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے، سورۃ النساء میں ارشاد ہے: "اور تم ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح سے رہو سہو، اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالٰی اس میں کوئی بڑی بھلائی پیدا کر دے (۴ [النساء]: ۱۹)؛ نیز فرمایا: "مرد عورتوں پر حاکم ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالٰی نے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس لیے بھی کہ مرد اپنا مال خرچ کرتے ہیں تو جو نیک بیبیاں ہیں وہ اطاعت کرنے والی ہیں اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت و توفیق سے (مال و آبرو) کی حفاظت کرتی ہیں" (۴ [النساء]: ۳۴)۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے بھی متعدد موقعوں پر عورتوں سے حسن سلوک کی تاکید فرمائی۔ آپؐ کا ارشاد ہے: "تم میں سے بہتر وہ ہے جس کا سلوک اپنی بیویوں کے ساتھ اچھا ہے اور میں اپنی بیویوں کے ساتھ حسن سلوک میں تم سب سے بہتر ہوں" (مسلم: الصحیح، کتاب النکاح)۔ دونوں کے مابین تقسیم کار اس طرح کی گئی ہے کہ مرد کو باہر (کما کر لانے وغیرہ) کا اور عورت کو گھر (امور خانہ داری) کا ذمہ دار ٹھیرایا گیا ہے (۴ [النساء]: ۳۴)۔ اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ اور ان کے خاوند حضرت علیؓ کے مابین آپؐ نے اسی طرح تقسیم کار فرمائی تھی جو دنیا بھر کے مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے مشعل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مآخذ: (۱) محمد فؤاد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ نکح، طلق، حرم وغیرہ؛ (۲) مفتاح کنوز السنہ، بذیل مادہ نکاح؛ (۳) الشافعی: الرسالہ، قاہرہ ۱۹۶۰ء بمدد اشاریہ؛ (۴) محمد جواد

مغنیہ : الزواج والطلاق، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۵) المرغینانی : ہدایہ، مطبوعہ دہلی، ج ۲، کتاب النکاح؛ (۶) السرخسی : المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۵ : ۱۰ و بیعد؛ (۷) ابن حزم : المحلّی، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۵ : ۴۹۳ و بیعد؛ (۸) امام مالک : المدوّنۃ الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۹) ابن قدامہ : المغنی، قاہرہ ۱۳۶۷ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۱۰) الجزیری : الفقہ علی المذاہب الاربعہ، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۸۱ء، ۴ : ۱ تا ۵۰۱؛ (۱۱) معجم الفقہ الحنبلی، مطبوعہ کویت، ۲ : ۹۸ تا ۱۰۱۲؛ (۱۲) ابن رشد : بدایۃ المجتہد، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) اشرف علی تھانوی : امداد الفتاوی، مطبوعہ کراچی؛ (۱۴) ابن نجیم : بحرالرائق، قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ (۱۵) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی : حجۃ اللہ البالغہ، کتاب النکاح؛ (۱۶) تنزیل الرحمٰن : مجموعہ قوانین اسلام، مطبوعہ اسلام آباد، ج ۱؛ (۱۷) ابو القاسم نجم الدین جعفرالمحلی : شرائع الاسلام، ایران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۸) عبیداللہ بن مسعود : شرح الوقایہ، کراچی ۱۹۵۹ء، کتاب النکاح؛ (۱۹) فتاوی عالمگیری، مطبوعہ کوئٹہ، ۱ : ۲۶۸ تا ۴۴۸؛ (۲۰) فخرالدین بن حسن : فتاوی قاضی خان، مطبوعہ کوئٹہ، ۱ : ۳۲۰ تا ۴۵۳؛ (۲۱) کنزالدقائق، مطبوعہ دہلی، کتاب النکاح؛ (۲۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ، مطبوعہ کراچی؛ (۲۳) ابن سلیمان، شیخ زادہ : مجمع الانہر؛ (۲۴) این بی۔ اے صدیقی : *Studies in Muslim Law*، ڈھاکہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۵) Schacht : *Introduction of Islamic Law*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۲۶) سید امیر علی : *Muhammadan Law*، مطبوعہ بمبئی۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **نکلسن**: J. A. Nicholson (۱۸۶۸ تا ۱۹۴۵ء)، ایک مشہور و معروف انگریز مستشرق، جو عمر بھر کیمبرج یونیورسٹی کے ساتھ وابستہ رہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے تصوف کا محققانہ مطالعہ کیا اور اپنی تمام عمر صوفیہ کی کتابیں ایڈٹ کرنے اور تصوف کے مختلف پہلوؤں پر کتابیں اور مقالے لکھنے میں صرف کر دی۔ وہ اپنے زمانے میں تصوف کے موضوع پر انگلستان میں سند تسلیم کیے جاتے تھے۔

نکلسن ۱۸۸۷ء میں کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے، جہاں انہوں نے Indian Languages Tripos کا امتحان درجۂ اوّل میں پاس کیا۔ ای۔جی۔ براؤن کے ساتھ ان کی پہلی ملاقات ۱۸۹۱ء میں ہوئی، جن سے نکلسن نے فارسی سیکھی اور ان ہی کے فیض صحبت سے نکلسن نے اپنے آپ کو مشرقیات کے لیے وقف کر دیا۔ یہ دونوں فاضل ایک دوسرے کے ساتھ تیس سال تک وابستہ رہے۔ جب براؤن کیمبرج میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے تو نکلسن ان کی جگہ فارسی کے لیکچرر مقرر ہوئے اور ۱۹۲۶ء میں براؤن کی وفات کے بعد ان کی جگہ پروفیسر کے عہدے پر فائز ہوئے اور ۱۹۳۳ء میں، جب وہ ۶۵ سال کی عمر کو پہنچے، سبکدوش کر دیے گئے۔

نکلسن نے ابن عربی کے صوفیانہ قصائد کو ترجمان الاشواق، کے نام سے شائع کیا اور ۱۸۹۸ء میں دیوان شمس تبریز کے منتخبات کو *Selected Poems of Diwan Shamas Tabriz* کے نام سے شائع کیا۔ قصائد کا ترجمہ کرنے کے علاوہ نکلسن نے ان پر حواشی بھی لکھے۔ انہوں نے کتب تصوف کے جو متن شائع کیے ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) تذکرۃ الاولیاء (فارسی)، جس کی دو جلدیں ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئیں، صوفیہ کرام کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۲) ابو نصر سراج کی کتاب اللمع فی التصوّف ۱۹۱۴ء میں ایک ضخیم جلد میں شائع ہوئی، جس کے ساتھ فرہنگ اور اشاریے بھی شامل تھے؛ (۳) شیخ علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب کا انگریزی میں ترجمہ کیا، جو فارسی زبان میں تصوف کی پہلی

تصنیف تسلیم کی گئی ہے ۔

پروفیسر نکلسن کی ایک بہت بڑی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے بیس سال کی محنت شاقہ کے بعد مثنوی مولانا روم کا ایک نہایت صحیح ایڈیشن تین جلدوں میں مرتّب کیا ۔ اگرچہ اس سے پہلے مثنوی کئی بار طبع ہو چکی تھی ، لیکن وہ اغلاط سے پاک نہ تھی ۔ اس کے علاوہ انہوں نے مثنوی کا تین جلدوں میں انگریزی میں ترجمہ کیا ۔ متن کی تیاری اور اس کے انگریزی ترجمے کے دوران میں انہوں نے ان تمام شروح کو پیش نظر رکھا جو مختلف زبانوں میں مشرق اور مغربی زبانوں میں لکھی گئی تھیں ۔

نکلسن کی ایک اور قابل ذکر تصنیف *A Literary History of Arabs* ہے جسے عربی ادبیات اور اسلامی تمدن کے طلبہ کے لیے نہایت مفید تسلیم کیا جاتا ہے ۔ اس تصنیف میں فاضل مصنف نے اصل عربی کتابوں کو پیش نظر رکھنے کے علاوہ مستشرقین کی تحقیقات سے بھی استفادہ کیا تھا اور حیرت کی بات یہ ہے کہ جب نکلسن نے یہ کتاب لکھی اس وقت ان کی عمر چالیس سال سے کم تھی ۔

مشرق و مغرب کے بہت سے طلبہ نے پروفیسر نکلسن کے سامنے زانوے تلمّذتہ کیا ، لیکن ان کے شاگردوں میں غالباً جے-اے آربری (J. A. Arberry) سب سے ممتاز ہیں، جنہوں نے اپنے نامور استاد کی پیروی میں تصوّف کا مطالعہ جاری رکھا ۔ صوفیہ کی کتابیں ایڈٹ اور ترجمہ کیں اور اس کے علاوہ تصوف پر مستقل کتابیں اور مقالے لکھے ۔

پروفیسر نکلسن نے بہت سے اعزاز پائے ۔ برٹش اکیڈمی نے ان کو اپنا فیلو منتخب کیا اور ابرڈین (Aberdeen) یونیورسٹی نے ان کو ایل ایل ڈی کی اعزازی ڈگری عطا کی ۔

مآخذ : (۱) R. Levy : *Obituary Notice in the Proceedings of the British Academy* ، ج ۳۰ ؛ (۲) *Dictionary of National Biography* .

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **نکیر** : رک بہ منکر نکیر .

* **النّماره** : (۱) ملک شام میں ایک مقام کا نام جو حرة الصفاء میں وادی الشام کے بلند مقام پر واقع ہے ۔ یہ وھی جگہ ہے جہاں رومیوں کی چھاؤنی نمره Namara ہوا کرتی تھی ۔ النّماره سے تقریباً ایک میل جنوب مشرق میں Dussaud کو ایک لوح مزار پر عربوں کے لخمی بادشاہ امرؤ القیس بن عمرو کا ایک نبطی عربی کتبہ ، مؤرخہ ۷ کسلول ۲۲۳ سال بصریٰ/۷ دسمبر ۳۲۸ء کا ملا تھا ۔

(۲) نمرۂ نماره : یعنی موجوده نمره کا دروزی گاؤں جو جبل حوران میں المشنف کے شمال مغرب میں واقع ہے ۔

(۳) نماره : نما ، صنمین کے مغرب اور الحاره جاسم (Gasima) کے درمیان واقع ہے اور اس کا ذکر حد بندی کے ایک قدیم پتھر پر موجود ہے ۔

مآخذ : دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، بذیل ماده .

(E. HONIGMANN [و تلخیص از اداره])

⊗ **نماز** : رک بہ صلوٰة .

* **نُمرود** : قدیم آشور کا ایک ویران مقام ، جو شمالی عراق میں مؤصل سے تقریباً بیس میل جنوب میں واقع ہے ۔ اس کی سطح گرد و نواح کے علاقے سے یکایک بلند ہو جاتی ہے اور چونکہ ایسی جگہ کئی اعتبار سے مفید ہوتی ہے، اس لیے بہت پرانے زمانے ھی میں یہاں ایک آبادی قائم ہو گئی تھی ۔ یہاں ہونے والی کھدائیوں سے یہ ثابت ہوا ہے کہ یہاں کے آثار قدیمہ کَلَخ (کَلْخُ) شہر کے ہیں ، جس کا ذکر عہد نامہ عتیق (تکوین ، ۱۰ : ۱۱ بعد)

میں آتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر نمرود یا اَشّر نے بسایا تھا۔ فوجی نقطۂ نظر سے موزوں محل وقوع رکھنے کی وجہ سے آشوری بادشاہ سَلْمَ نَسر اول (نواح ۱۲۸۰ تا ۱۲۶۱ ق م) نے اپنے دارالحکومت اَشُر (موجودہ قلعة شرقات [رک بآں]) کے علاوہ اسے بھی اپنا صدر مقام بنا لیا تھا۔

خط میخی کے کتبوں سے کالخ کے زوال کا پتا نہیں چلتا۔ غالباً یہ بھی نینوا کے ساتھ ہی ماد اور بابل کی متحدہ افواج کے ہاتھوں برباد ہوا ہوگا۔ ۴۰۱ ق م میں زینوفن نے اسے بالکل کھنڈر پایا تھا۔

سریانی تصنیفات میں اس کا ذکر نہیں ملتا اور قرون وسطٰی کے عرب مصنفین بھی اس کا ذکر سرسری طور پر اور غلط ناموں سے کرتے ہیں۔ یاقوت (۱: ۱۱۹) بتاتا ہے کہ السّلامیہ اثُور کے کھنڈروں کے نواح میں واقع ہے، جس سے مراد کالخ کے کھنڈر ہی ہو سکتے ہیں۔ آج کل یہ نمرود ہی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ نام اور اس کے ویران قلعے اور آثار قدیمہ کا ذکر یورپی مصنفین میں سب سے پہلے Niebuhr کے ہاں ملتا ہے (*Reisebeschr. nack Arabien und anderen umligend Ländern*، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ص ۳۵۵، ۳۶۸)۔ ۱۸۴۳ء میں Layard نے یہاں کھدائی کا کام شروع کرایا، جسے بعد ازاں H. Rassam نے جاری رکھا (۱۸۷۸ تا ۱۸۸۲ء)۔

ان کھنڈروں کا ایک خاصا وسیع اور پیچیدہ سلسلہ ہے جو چھے میل کے رقبے میں پھیلا ہوا ہے۔ جدید تحقیقات و اکتشافات کی رو سے کالخ کے گرد برجوں والی فصیل تھی۔ جنوب مغربی گوشے میں شاہی محلات اور بڑے بڑے مندر واقع تھے۔ ایک مندر کا کئی منزل والا ۱۳۰ فٹ بلند مینار اب بھی موجود ہے جو ابتداءً ۱۶۰ فٹ ہوگا۔ شاہی احاطے کے شمال مغربی حصے میں نِنُرتہ کا بڑا مندر ہے، جس کا بانی ایک کتبے کی رو سے سلمنسر ثالث تھا۔ اسی جانب آگے بڑھ کر اَشّر ناصر پَل کا محل ہے، جس کی جگہ سرگون ثانی نے ایک نئی عمارت بنوائی۔ عمارت کی زیبائش کے لیے جو سنگتراشی کے منقش پتھر استعمال ہوئے تھے ان کا بڑا حصہ برٹش میوزیم میں منتقل ہو چکا ہے۔ شاہی احاطے کے مرکز میں بجانب جنوب سلمنسر ثالث کا محل ہے۔ مشہور و معروف چوکھونٹا مخروطی مینار یہیں سے آیا ہے۔ احاطے کے جنوب مشرق حصے میں نابو کا مندر ہے، جہاں سے Rassam کو اس دیوتا کے کئی ایسے بُت ملے جن کا تعلق اودنراری ثالث کے زمانے سے ہے۔

فصیل شہر کے باہر کئی چھوٹے چھوٹے ٹیلے ہیں۔ سب سے بڑا ٹیلہ Layard کے نزدیک کوئی قلعہ یا حصار ہوگا، اسے وہ عرب مصنفین کی سند پر تل اثور کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

دریائے دجلہ اب نمرود سے کوئی ڈیڑھ میل کے فاصلے پر بہتا ہے، لیکن آشوری عہد میں یہ فصیل کو چھوتا تھا۔ کھنڈروں سے مغرب میں ایک پرانی آبادی قریۂ نمرود قدیم (موجودہ دراویش) ہے، یہ خاصا بڑا گاؤں ہے۔ شمال مغرب کی جانب دریا کے اوپر ایک گاؤں نسفہ ہے، جس سے ایک میل آگے ایک بند یا پشتے کے آثار ہیں۔ مقامی لوگ اسے سُکرِ نمرود کہتے ہیں۔ اس سے اور پرے شمال کی طرف سلامیہ کا چھوٹا سا گاؤں دریا کے کنارے آباد ہے، جسے بائیبل میں Resen کہا گیا ہے اور اسے ان چار آشوری شہروں میں شمار کیا گیا ہے جنھیں اَشّر یا نمرود نے بسایا تھا۔

نمرود میں دستیاب شدہ اشیا کا بڑا ذخیرہ برطانوی کھدائی کے ذریعے حاصل ہوا اور برٹش

میوزیم میں موجود ھے۔ کچھ چیزیں لودر، زیورچ، برلن اور لینن گراڈ میں بھی محفوظ ھیں ۔ انگریز کھدائی کے بعد ان جگھوں کو بھرائی کیے بغیر ھی چھوڑ گئے ۔ ۱۹۲۰ء میں حکومت عراق نے یہاں سے ملنے والے سنگتراشی کے نمونوں کو بغداد کے نئے عجائب گھر میں رکھوا دیا ۔ ان میں نابو کے دو بت، ایک عظیم الجثہ سانڈ، ایک بیل کے بت کے کچھ ٹکڑے، ایک نامکمل سنگی شیر ببر اور اسر ناصر پل کے کتبوں والی دو بڑی بڑی سلیں شامل ھیں ۔

مآخذ: (۱) Cl. Rich: *Narrative of a Residence in Koordistan*، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۲۹ تا ۱۳۳، ۳۵۱؛ (۲) K. Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۴ء، ۱۱: ۶۶۱ تا ۶۶۴؛ (۳) J. P. Fletcher: *Narrative of a Two Years Residence at Nineveh*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ص ۴۷ تا ۷۸؛ (۴) A. H. Layard: *Nineveh and its Remains*، لنڈن ۱۸۴۹ء، ۱: ۴، ۷ تا ۹، ۲۲ تا ۷۸، ۱۱۵ تا ۱۳۱، ۳۲۶ تا ۳۷۲ و ۲: ۱ تا ۴۳، ۶۸ تا ۱۱۷؛ (۵) وھی مصنف: *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۹۷ تا ۱۲۹، ۳۴۷ تا ۳۶۲، ۵۹۹ تا ۶۰۱، ۶۳۹، ۶۵۳ تا ۶۵۷؛ (۶) وھی مصنف: *The Monuments of Nineveh*، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۴۹ و ۱۸۵۳ء؛ (۷) F. Jones: *Notes on the Topography of Nineveh* در *J. R. A. S.*، لنڈن ۱۸۵۵ء، ۱۵: ۳۱۰، ۳۳۱ تا ۳۲۲، ۳۳۵ تا ۳۵۲، ۳۷۰ تا ۳۷۴؛ (۸) G. Smith: *Assyrian Discoveries*، لنڈن ۱۸۷۵ء، ص ۴۹، ۶۹، ۸۵؛ (۹) H. Rassam، در *Transact. of the Society of Biblical Arehaeology*، لنڈن ۱۸۸۰ء، ۷: ۵۷ ببعد؛ (۱۰) وھی مصنف: *Asshur and the Land of Nimrod*، نیویارک ۱۸۹۷ء، ص ۹ تا ۱۲، ۲۲۵ تا ۲۲۷؛ (۱۱) H. Hilprecht: *Explorations in Biblical Lands*، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۳۳، ۸۳، ۸۸، ۹۳ تا ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۹۳ ببعد؛ (۱۲) *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*، مطبوعہ برٹش میوزیم، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۳۲ ببعد، ۴۳ تا ۴۸، نیز بمدد اشاریہ بذیل نمرود؛ (۱۳) H. C. Luke: *Mosul, its minorittes*، لنڈن ۱۹۲۵ء، ص ۳۹ تا ۴۳؛ مزید ماخذ کے لیے دیکھیے [آ]، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ .

(M. Streck [و تلخیص از ادارہ])

نَمْرُوْد: (نمرود: بائیبل میں نِمرود Nimrod)، ⊗ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں بابل کی آشوری سلطنت کا جابر و ظالم اور مشرک بادشاہ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیغبرانہ دعوت کا شدید ترین مخالف .

قرآن و حدیث میں کسی جگہ اس کا ذکر نام کی صراحت کے ساتھ نہیں آیا، البتہ قرآن مجید میں چند ایک مقامات پر اس کا ذکر نام لیے بغیر کیا گیا ھے ۔ ان میں سے سب سے اھم مقام سورۃ البقرۃ میں ھے، جہاں ارشاد ھے: ”بھلا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جو اس غرور کے سبب سے کہ خدا نے اس کو سلطنت بخشی تھی، ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں جھگڑنے لگا ۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا پروردگار تو وہ ھے جو زندہ کرتا اور مارتا ھے، وہ بولا کہ زندگی اور موت تو میں ھی دیتا ھوں ۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ھے تو اسے مغرب سے نکال دکھا، یہ سن کر کافر لاجواب ھو گیا (۲ [البقرۃ]: ۲۵۸) ۔ تمام مفسرین کے خیال میں اس مقام پر نمرود کی طرف ھی اشارہ ھے (نیز دیکھیے ۲۹ [العنکبوت]: ۲۴) .

نمرود کُوش کا بیٹا یا پوتا تھا ۔ محدث ابن کثیر نے اس کے دو نسب نامے نقل کیے ھیں ۔ پہلے نسب نامے کی رو سے وہ کنعان بن کوش بن

سام بن نوح کا اور دوسرے کی رو سے وہ قالح بن عابر بن صالح بن ارفخشد بن نوح کی اولاد میں سے تھا (البدایة والنهایة، ۱۷ : ۱۳۸؛ نیز دیکھیے المحبر، بمدد اشاریه)، مگر یہ دونوں نسب نامے اسرائیلی روایات پر مبنی ہیں جن کا اپنا پایہ محل نزاع ہے؛ چنانچہ ان نسب ناموں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ جدید محققین کے ہاں نمرود کے کوش کی اولاد میں سے ہونے کی حد تک اتفاق پایا جاتا ہے، اس سے آگے نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۱۶ : ۳۶۱).

الطبری نے مجاهد تابعیؒ کے حوالے سے اسے دنیا کے چار بڑے حکمرانوں (نمرود، ذوالقرنین، سلیمانؑ اور بخت نصر) میں سے شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانۂ حکومت چار سو سال تک رہا (الطبری، طبع ڈخویه، ۱ : ۲۱۷، ۲۳۰ ببعد)۔ "چار سو سال" سے اس کے پورے خاندان کی حکومت کا زمانہ مراد ہو سکتا ہے۔ بقول المسعودی اس نے ساٹھ برس حکومت کی (المسعودی : مروج، ۲ : ۹۶)۔ حسب روایات یہود اس نے اپنے قبیلے والوں کی مختصر فوج سے آل یافث کو شکست دی اور تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ اس نے آزر کو اپنا وزیر (یا کوئی عہدے دار) بنا لیا۔ اس کے بعد وہ اپنی عظمت کے نشے میں خدا سے بیگانہ ہو گیا اور سخت قسم کا مشرک بن گیا (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹ : ۳۰۹).

حضرت ابراهیمؑ کے زمانے میں کلدانیوں کا سرکاری اور قومی مذهب شمس (لجوم) پرستی تھا۔ ان کے عقیدے میں سورج هی سب سے بڑا دیوتا یا خدا تھا۔ نمرود خود کو اس سورج دیوتا کا مظهر یا اوتار قرار دیتا تھا اور اهل توحید کو اپنا اور اپنے مذهب کا باغی و منکر خیال کرتا تھا (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸، ۱۰۹، بحواله Ginghug؛ *Legends of the Jews*، ۱ : ۱۷۸ وغیره)۔ دور حاضر کے بعض محققین کے خیال میں نمرود کا نام بھی ان کے دیوتاے اعظم نن اب Nin-Ib کے نام پر تھا اور اس کا اصل تلفظ نَمُرتُو Namurtu یا نن مُرتو Nin-Murtu تھا، جو بعد میں استعمال ہوتے ہوتے نمرود بن گیا (*Encyclopaedia Brit.*، ۱۶ : ۳۶۱)؛ چنانچہ وہ دیوتاے اعظم کا مظهر یا اوتار ہونے کی حیثیت سے خود کو خدائی اختیارات کا حامل خیال کرتا تھا اور اسی لیے اس نے حضرت ابراهیمؑ کے ساتھ مناظرے میں یہ کہا کہ میں هی زندگی اور موت دیتا ہوں، مگر جب ابراهیمؑ نے جواب میں سورج کو مشرق کے بجاے مغرب سے طلوع کرکے کائنات کے خدائی نظام میں تبدیلی کا مطالبہ کیا تو نمرود لا جواب ہو گیا [رکّ بہ ابراهیمؑ].

بائیبل میں نمرود کا ذکر محض تین مقامات پر آیا ہے۔ دو مقامات پر اسے کُوش کا بیٹا اور سورما شکاری کہا گیا ہے (پیدائش، ۱۰ : ۸ تا ۱۰ و تواریخ، ۱ : ۱۰ تا ۱۱) جب کہ تیسری جگہ آسور کو "سر زمین نمرود" بتلایا گیا ہے (میکا، ۵ : ۵ تا ۶)، بائیبل میں کسی جگہ بھی حضرت ابراهیمؑ اور نمرود کے باهمی مباحثے یا مناظرے کا ذکر نہیں ملتا، اسی بنا پر مستشرقین وغیرہ نے قرآن مجید میں مذکورہ بالا مناظرے کو هدف تنقید بنایا ہے، لیکن اوّل تو موجودہ بائیبل کا پایۂ استناد هی مشتبہ ہے [رکّ بہ (۱) تورات؛ (۲) انجیل]، دوسرے کسی واقعے کا عدم ذکر اس کے عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں جوں جوں انسانی تحقیق و تفتیش کے قدم آگے بڑھ رہے ہیں، محققین کو قرآنی صداقت کا ثبوت ملتا جاتا ہے؛ چنانچہ *Encyclopaedia Britanica* (چودھواں ایڈیشن، ۱۳ : ۱۶۵) میں اعتراف ہے کہ نصف صدی پہلے

ان قصوں کو بے اصل اور نامعتبر سمجھا گیا تھا، وہ خیال اب مزید تحقیق سے غلط ثابت ہوگیا ہے، یہاں تک کہ نمرود کے ساتھ مناظرۂ ابراہیمی کا قصہ بھی (تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸).

نمرود کی ابتدائی زندگی اور خاتمے کے بارے میں یہود و نصاری میں بہت سی بے سروپا کہانیاں مشہور تھیں، جو ابتدائی صدیوں میں مختلف لوگوں، بالخصوص کعب احبارؒ وغیرہ کی وساطت سے مسلم ادب خاص طور پر تاریخ اور تفسیر پر اثر انداز ہوئیں حالانکہ ان قصوں کی کوئی سند موجود نہیں ہے (دیکھیے مثلاً الطبری، بمدد اشاریہ؛ الثعلبی: قصص الانبیاء، قاهره ۱۳۲۵ھ، ص ۴۶ تا ۴۷؛ الکسائی: عرائس، ۱: ۱۴۵ تا ۱۴۹) - بعد ازاں یہ داستان سیرة عنتر جیسی عوامی کہانی کا حصہ بنی (سیرة عنتر، قاهره ۱۲۹۱ھ، ۱: ۹ تا ۹۷ و ۱۳۰۶ھ، ۱: ۴ تا ۳۴) - انھیں مقبول عام قصوں میں مینار بابل اور نمرود کی جنت (باغ) کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے؛ البتّہ بابل کی چند یادگار عمارتیں ضرور اس کے نام سے موسوم ہیں.

نمرود کے بارے میں اتنا تو یقینی ہے کہ یہ انتہائی طاقتور اور بہت بڑا حکمران تھا، جس کی حکومت کی حدود بہت وسیع تھیں (پیدائش، باب ۱۰، میں مختلف علاقوں کے نام گنوائے گئے ہیں)، تاہم یہ مسئلہ ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ اس سے کونسی حکمران شخصیت مراد ہے - بعض مسلمان مؤرخین نے پیشدادی سلسلے کے مشہور ایرانی حکمران ضحاک کو اس کا مصداق قرار دیا ہے (الطبری، ۱: ۲۵۳؛ مگر خود الطبری نے اس کی تردید کی ہے، ۱: ۳۲۳ تا ۳۲۴)، جب کہ ایک اور مشہور قول کیانی بادشاہ کیکاؤس کے بارے میں بھی ملتا ہے (الخوارزمی: مفاتیح العلوم)، مگر یہ سب بے سند دعاوی ہیں - خود عیسائی اور یہودی محققین بھی اس ضمن میں کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکے؛ بقول بعض یہ بابلی حکمران مردوک Marduk تھا، جب کہ بعض دوسرے ماہرین ازدوبار Izdobar کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹: ۳۰۹، عمود ۲) - اس کے علاوہ دو خیال اور بھی نقل کیے گئے ہیں، مگر کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہیں - اس کی تعیین کے لیے شاید تاریخ کو کچھ اور انتظار کرنا پڑے.

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۲ [البقرة]: ۲۵۸ و ۲۹ [العنکبوت]: ۲۴؛ کتب تفاسیر، بالخصوص: (۲) الطبری: جامع البیان، مطبوعہ قاهره، بذیل آیات مذکورہ؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب، قاهره ۱۳۰۸ھ، ۲: ۳۳۳ تا ۳۳۵؛ (۴) ابو السعود العمادی: تفسیر، ۲: ۲۱۹ تا ۲۲۱؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ ملتان، ۳: ۱۵ تا ۱۹؛ (۶) ابو الاعلی مودودی: تفہیم القرآن، ۱: ۱۹۷ تا ۱۹۹؛ (۷) عبدالماجد دریا آبادی: تفسیر ماجدی، ص ۱۰۸ تا ۱۰۹؛ کتب تاریخ، بالخصوص: (۸) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰ وغیرہ؛ (۹) ابن کثیر: البدایة و النهایة، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۱۴۷ تا ۱۴۹؛ (۱۰) ابن الاثیر: تاریخ الکامل، ۱: ۲۹، ۳۷ تا ۴۰ (نیز متن میں مذکورہ مآخذ).

(محمود الحسن عارف)

اَلنَّمْل: (ع)؛ قرآن مجید کی مکی سورہ کا نام، ۞ جس کا عدد تلاوت ۲۷ اور عدد نزول ۴۸ ہے - اس میں سات رکوع، ترانوے آیات، ۱۳۱۷ کلمات اور ۴۷۹۹ حروف ہیں (الخازن البغدادی: تفسیر، ۵: ۱۱۰ ببعد).

مضمون اور انداز بیان کے اعتبار سے یہ متوسط مکی دور کی سورہ معلوم ہوتی ہے اور یہ ان چند سورتوں میں سے ہے جن کی ترتیب تلاوت ترتیب نزول کے عین مطابق ہے، یہ سورة الشُّعرآء [رک باں]

کے بعد اور سورة القصص[رک باں] سے قبل نازل ہوئی اور اس کی ترتیب تلاوت بھی یہی ہے (دیکھیے السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۸ تا ۱۷ ؛ الزرکشی : البرهان فی علوم القرآن) ۔ اس کا دوسرا نام سورہ سلیمان بھی ہے (روح المعانی، ۱۹ : ۱۵۴) ۔

اس سورہ کا نام اس کی اٹھارھویں آیت سے لیا گیا ہے، جہاں ارشا باری ہے : حَتّٰٓى اِذَآ اَتَوْا عَلٰى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يّٰٓاَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوْا مَسٰكِنَكُمْ ۚ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَ جُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ ، یعنی یہاں تک کہ جب (حضرت سلیمانؑ کے لشکر) چیونٹیوں کے میدان میں پہنچے تو ایک چیونٹی نے کہا کہ اے چیونٹیو! اپنے اپنے بلوں میں گھس جاؤ ، ایسا نہ ہو کہ سلیمان اور اس کا لشکر تم کو کچل ڈالیں اور ان کو خبر بھی نہ ہو۔ یہ واقعہ حضرت سلیمانؑ کو جانوروں کی بولیاں سکھائے جانے کے ثبوت کے طور پر پیش کیا گیا ہے ۔ حضرت سلیمانؑ کے مذکورہ وصف کا گو بائیبل میں کوئی ذکر نہیں ملتا ، مگر اسرائیلی روایات میں اس کی صراحت موجود ہے (دیکھیے *Jewish Encyelopaedia* ، ۱۱ : ۴۴۰) ۔ چیونٹیوں کی حیاتیات کا مطالعہ کرنے والوں کا خیال ہے کہ یہ چیونٹی ان کی ملکہ اور ان کی سردار ہوگی ، کیونکہ چیونٹیاں نہایت منظّم طریقے سے اجتماعی زندگی گزارتی ہیں ۔ بعض جدید مفسرین کے مطابق اس سورہ میں اہل علم کی توجہ چیونٹیوں کی زندگی کی طرف مبذول کرائی گئی ہے، کیونکہ ان کے اجتماعی زندگی گزارنے ، رہن سہن، نظم و ضبط ، محنت و جانفشانی اور اپنے ابنائے جنس کے لیے ہمدردی کے اس جذبے میں قدرت کی بہت سی نشانیاں پائی جاتی ہیں (چیونٹی کی زندگی کے طور طریقوں کے لیے دیکھیے : الطنطاوی الجوہری : جواہر القرآن، ۱۳ : ۱۲۷) ۔

مضامین کے اعتبار سے یہ سورہ عام مکی سورتوں جیسی ہے، یعنی تین بنیادی مسائل توحید باری، رسالت نبوی اور عقیدۂ معاد سے بحث کرتی ہے ۔ پہلے حصے میں، جو آغاز سورہ سے شروع ہو کر چوتھے رکوع کے خاتمے تک چلا گیا ہے ، قرآن مجید کے سرچشمۂ ہدایت ہونے سے بات شروع کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس سے وہی اکتساب ہدایت کرتے ہیں، جو دولت ایمان سے مالا مال ہیں ، یعنی وہ جو ان بنیادی حقائق کو تسلیم کریں جن کی دعوت یہ کتاب پیش کرتی ہے اور پھر تردید و تکفیر کے بجائے اتباع و اطاعت کا راستہ اختیار کریں ۔ پھر بتایا گیا ہے کہ اس سے عملاً انحراف کرنے والے دراصل وہی لوگ ہیں جو فریب نفس میں مبتلا ہیں اور وقوع قیامت کے منکر ہیں کیونکہ ان دونوں باتوں سے آدمی بندۂ نفس ہو کے رہ جاتا ہے (آیات ۱ تا ۶) ۔ اس ابتدائیہ کے بعد عملی زندگی کے تین نمونے پیش کیے گئے ہیں : (۱) ایک نمونہ فرعون ، سرداران ثمود اور قوم لوط کے لوگوں کا ہے، جنھوں نے ہر قسم کی نشانیاں دیکھنے کے باوجود ہدایت قبول نہیں کی اور نتیجۃً انھیں اپنی ظاہری شان و شوکت کے باوجود ہلاک کر دیا گیا (۱۲ تا ۱۴ و ۴۵ تا ۵۸) وغیرہ ؛ (۲) دوسرا نمونہ حضرت داؤدؑ ، حضرت سلیمانؑ ، حضرت صالحؑ اور حضرت لوطؑ کی زندگیوں کا ہے، جنھوں نے ہر حال اور ہر حالت میں اللہ رب العزّت کے سامنے سر بندگی جھکائے رکھا ۔ حضرت داؤد اور حضرت سلیمانؑ ظاہری شان و شوکت کے باوجود ہر دم اس کے ثنا خواں رہتے تھے (۱۵ تا ۱۹) ۔ جب کہ حضرت صالحؑ اور حضرت لوطؑ نے تسلیم و رضا کا پیکر اتم بن کر دکھایا (۴۵ تا ۵۸) ؛ (۳)

الٰہی واقعات میں ایک تیسرا نمونۂ عمل ملکہ سبا کا ہے، جس کی زندگی غفلت و مدہوشی کی زندگی تھی اور عیش و عشرت کی فراوانی نے اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی تھی، مگر حضرت سلیمانؑ کی دعوت پر اس نے اسلام قبول کر کے اپنے سابقہ کردار کی نفی کر دی (۲۰ تا ۴۴)۔ اس واقعے کے ضمن میں جانوروں، پرندوں اور جنات و انس کی بعض محیّر العقول قوتوں کا ذکر کیا گیا ہے، جن کی تفصیل کے لیے کتب تفسیر ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

سورہ کے دوسرے حصے میں چند نمایاں ترین مظاہر قدرت سے استدلال کرتے ہوئے توحید باری کا بڑے ہی مؤثر پیرائے میں بیان ہوا ہے۔ ہر آیت کے اختتام پر اس سوال کی تکرار بڑا لطف دیتی ہے کہ کیا ان امور کی بجا آوری میں خدا کے ساتھ کسی اور ہستی کا عمل دخل بھی ہے (۵۹ تا ۶۵)۔ خداے تعالیٰ کی قدرت کے حوالے سے بات پھر وقوع قیامت اور اس پر قریش کے بیہودہ اعتراضات پر جا پہنچتی ہے، چنانچہ ان کے اصل مرض کی نشاندہی کرتے ہوئے اس کی جڑ انکار آخرت کو قرار دیا گیا، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کا زندگی کی طرف رویہ غیر سنجیدہ رہتا ہے (۶۶ تا ۶۸)۔ اس کے علاج کے لیے ایک تو زمین میں چل پھر کر مجرمین کے برے انجام کو دیکھنے اور دوسرے خداے تعالیٰ کی بعض قوتوں کی طرف توجہ مبذول کرنے کی دعوت دی گئی ہے (۶۹ تا ۷۵)۔ کفار مکہ کی تکذیب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو جو دلی صدمہ پہنچتا تھا، اس سے تسلی دینے کی خاطر فرمایا کہ یہ مردہ (دل ہیں) اور آپ کسی مردہ شخص کو اپنی آواز نہیں سنوا سکتے (۸۰ و ۸۱)۔ پھر قرب قیامت کی ایک پیش گوئی یعنی خروج دابّہ کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ جانور لوگوں سے باتیں کرے گا (دیکھیے مآخذ)۔ عام آخرت کے کچھ مناظر کا ذکر کرتے ہوئے جزا و سزا کے اصول پر زور دیا گیا ہے (۸۳ تا ۹۰)۔ آخر میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اپنی ذاتی سیرت اور تلاوت قرآن مجید سے لوگوں کو ہدایت کی طرف بلاتے رہنے اور ہمیشہ عبادت و حمد باری میں مشغول رہنے کا ذکر ہے اور اسی حمد باری اور علم الٰہی کے مضمون پر سورہ ختم ہو جاتی ہے (۹۱ تا ۹۳)۔

اس سورت میں کوئی فقہی حکم مذکور نہیں (دیکھیے الجصاص الرازی: احکام القرآن، ۵ : ۲۱۵)، تاہم علم عقائد، علم تاریخ اور علم الحیوان کے بعض نہایت اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ الزمخشری نے اس کی فضیلت میں ایک حدیث بھی نقل کی ہے (الکشاف، ۳ : ۳۹)۔

مآخذ : (۱) الطبری : جامع البیان، مطبوعہ قاہرہ، ۱۹ : ۴۷ تا ۱۰۳ و ۲۰ : ۱ تا ۱۶ ؛ (۲) نظام الدین القمّی : غرائب القرآن، مطبوعہ قاہرہ، ۱۹ : ۴۸ تا ۱۰۳ و ۲۰ : ۱ تا ۲۳ ؛ (۳) البغوی : معالم التنزیل، طبع محمد رشید رضا، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۶ : ۲۵۸ تا ۳۱۶ ؛ (۴) ابن کثیر : تفسیر، قاہرہ، ۶ : ۲۵۸ تا ۳۱۶ ؛ (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۳ : ۱۵۴ تا ۲۴۶ ؛ (۶) الزمخشری : الکشاف، بیروت، ۳ : ۳۴۶ تا ۳۹۰ ؛ (۷) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری، بار دوم، دہلی ۱۳۹۷ھ، ۷ : ۹۷ تا ۱۴۲ ؛ (۸) محمود الآلوسی : روح المعانی، ملتان، ۱۹ : ۱۵۴ تا ۲۱۶، ۲۰ : ۱ تا ۳۰ ببعد ؛ (۹) القاسمی : تفسیر، قاہرہ ۱۳۷۹ھ، ۱۳ : ۴۶۵۶ تا ۴۵۹۴ ؛ (۱۰) ابو الاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، لاہور، ۳ : ۵۵۲ تا ۶۰۹ ؛ (۱۱) الطنطاوی الجوہری : جواہر القرآن، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۱۳ : ۱۱۷ تا ۲۴۸ (تصویری خاکوں کی مدد

سے چیونٹی کی اجتماعی زندگی پر ایک قابل قدر مطالعہ) ؛ (۱۲) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، لاہور، بمواضع کثیرہ .

(محمود الحسن عارف)

* **نُمَیر** : بن عامر صَعْصَعَة ، ایک عرب قبیلہ (وسٹنفلٹ : *Geneol. Tabellen* ، ورق ۱۵) ، جو الیَمامَہ کی مغربی سطح مرتفع اور اس کے اور حمٰی ضَرِیَّہ کی پہاڑیوں کے مابین واقع پہاڑیوں میں آباد ہے ۔ اس بنجر اور دشوار گزار علاقے کی طبعی کیفیت سے نُمَیر کی اُجڈ اور وحشیانہ فطرت کی توجیہ کی جا سکتی ہے ۔ نَمْر اور اَنمار کی طرح ، جن سے دوسرے قبائلی گروہ موسوم ہیں (عرب قبائل کی فہرست میں نُمَیر نام کے متعدد اور بطون بھی اسد ، تمیم ، جعفی اور ہمدان وغیرہ قبائل میں ملتے ہیں) ، یہ بھی بلا شبہہ نُمِر (عربی چیتا) سے متعلق ہیں ، چنانچہ اس سے اور ایسی ہی دیگر صورتوں سے استنباط کرتے ہوے رابرٹسن سمتھ Roberston Smith نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عہد قدیم کے عربوں میں طوطمیت (Totemism ، یعنی قبیلے کا کسی مخصوص جانور وغیرہ کی صورت کو بربنائے قرابت اپنی علامت قرار دینا) کا ایک نظام رائج تھا (*Kinship and Marriage in Early Arabia*، بار دوم ، ص ۲۳۴) .

البکری اور یاقوت کی معجموں میں ایسے کثیرالتعداد مقامات بالخصوص عیون و میاہ کے نام مذکور ہیں، جو اَلنُّمَیر کے علاقے میں واقع ہیں اور ان میں سے اکثر کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ ایک قبیلے سے دوسرے قبیلے کی ملکیت میں کیونکر منتقل ہوے (مثلاً یاقوت : معجم، ۳ : ۸۰۲ : ماہِ غُسل ، جو پہلے تمیمی قبیلے کُلَیب بن یربوع کے بطون کی ملکیت تھا ، بعد میں نمیر کو منتقل ہوا) ، مگر اُن حوالوں کے انبار کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نُمَیر نے عرب کی تاریخ میں کوئی نمایاں حصہ لیا ہے ۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ نُمَیر کا ملک اپنے مناظر کے اعتبار سے بدوی زندگی کا صحیح نمونہ ہے اور شعرا کے لیے جاذبیت رکھتا ہے کہ وہ اس کا نقشہ اشعار میں کھینچیں ۔ اس کے علاوہ نُمَیر اپنے پڑوسی قبائل (بالخصوص تَمیم ، باہلہ اور قُشَیر) سے بہت کچھ مخلوط بھی ہو چکے تھے اور اُن کے علاقے کی حدود بھی کچھ مبہم سی ہی تھیں .

نُمَیر قدرتی دولت سے محروم ایک غریب مفلوک الحال قبیلہ ہے ، اس لیے اُن کا پیشہ ہمیشہ سے رہزنی ہی رہا ہے ۔ ایام جاہلیت کی جنگوں میں بھی اس قبیلے نے برائے نام حصہ لیا ، چنانچہ صَعْصَعَہ کے بڑے قبیلے کی دوسری شاخوں کے دوش بدوش وہ بہت شاذ نظر آتے ہیں (فَیف الریح کی لڑائی میں، جو بنو الحارث بن کَعْب اور اُن کے حلفاء کے خلاف لڑی گئی ، نُمَیر نے شاید ہی کوئی حصہ لیا ہو؛ نقائض ، طبع Bevan ، ص ۴۶۹ تا ۴۷۲) ۔ اسی انفرادیت کی وجہ سے ان کو جَمَرات العَرَب میں سے شمار ہونے کا طرۂ امتیاز حاصل ہے ، یعنی ایسا قبیلہ جس نے دوسروں سے کبھی اتحاد قائم نہیں کیا (اَلْمُبَرَّد : کامل ، طبع رائٹ Wright ، ص ۲۷۲؛ نقائض، ص ۹۴۶ ؛ مُفَضَّلیات، طبع لائل Lyall ، ص ۸۴۱ ؛ اس نام سے موسوم قبائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے تاج العروس، ۳ : ۱۰۷) ۔ نُمَیر کا دوسرا لقب "اَحماسُ بنی عامر" ہے ؛ اس وجہ سے بھی انہیں اپنے بڑے قبیلے میں جس کی یہ شاخ ہیں ، ایک خاص مقام حاصل ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بنو عامر کی دوسری شاخوں کی طرح وہ ایک ہی ماں کے بطن سے پیدا نہیں ہوے تھے (مُفَضَّلیات ، ص ۲۵۹ ، س ۱۲ تا ۱۵ —

۱۷۷، ص ۲ تا ۴؛ اس کا مآخذ ابن الکلبی: جمهرہ، مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، ورق ۲۰ ۱ب تا ۱۲۱ الف ہے) ۔ بنو نُمَیر نے نہ تو آنحضرتؐ کی حین حیات میں کوئی شورش کی اور نہ ہی خلافت راشدہ کے آغاز میں؛ وہ گویا نہ تو اسلام کے حامی تھے اور نہ اس کے دشمن، البتہ بنو امیّہ کے عہد سے تاریخوں میں ان کا نام آنا شروع ہوا اور وہ بھی اس طرح کہ یا تو مرکزی طاقت سے ان کی سرکشی کا ذکر آیا یا ان کی رہزنی کے کارنامے مذکور ہوے ۔ خلیفہ عبدالملک کے عہد میں انہوں نے خراج ادا کرنے سے انکار کر دیا، جس پر ان کے خلاف تعزیری مہم بھیجی گئی (البَلاذُری: فُتُوح، ص ۳۸۲؛ الاغانی، ۱۷: ۱۱۲ تا ۱۱۳ و ۲۰: ۱۲۰ تا ۱۲۱) ۔ اسی قسم کی ایک اور مہم، مگر ذرا بڑے پیمانے پر، ان کے خلاف خلیفہ المُتَوَکّل کے مشہور سپہ سالار بُغا الکبیر کی زیر قیادت ۲۳۲ھ/۸۴۶ء میں بھیجی گئی تاکہ ان کی باقاعدہ لوٹ مار اور رہزنی کی عادت کا قلع قمع کیا جائے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ قبیلہ مکمل طور پر منتشر کر دیا گیا (الطبری، ۳: ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۳؛ یہ بدوی رسومات کا ایک نہایت دلچسپ بیان ہے اور اس میں ص ۱۳۶۱ پر بُطون بنی نُمَیر کی ایک مفصل فہرست بھی دی ہے ۔ ان میں سے صرف ایک یعنی بنو عامر بن نُمَیر کاشت کاری اور گلہ بانی کرتے تھے اور دوسرے سب کے سب غارت گری ہی میں مصروف رہتے تھے)، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ نُمَیر نے پھر اپنا قدیم وطیرہ اختیار کر لیا، چنانچہ چوتھی صدی ہجری میں بھی سیف اللہ حمدانی نے پہلی مہمات کی طرح اسی مقصد کے لیے ایک اور مہم ان کے خلاف بھیجی (یاقوت: معجم، ۴: ۳۷۸) ۔

ایک نہایت ہی معمولی سے واقعہ کی وجہ سے نُمَیر کو ادبی تاریخ میں بڑی شہرت حاصل ہو گئی، اگرچہ یہ شہرت ان کے لیے چنداں قابل فخر نہیں ۔ یہ ان کے خلاف مشہور شاعر جریر کی ایک ہجو ہے، جسے ہجو قبیح کی مشہور مثالوں میں شمار کیا جاتا ہے (بالخصوص یہ مصرع: فَغُضِّ الطرف اِنّک مِن نُمَیر، یعنی تو اپنی آنکھیں نیچی کر لے کہ تو نُمَیر میں سے ہے) ۔ اس کا موقع یوں پیدا ہوا کہ نُمَیری شاعر الرّاعی نے بدقسمتی سے الفَرَزْدَق اور جریر کی مشہور مناقشت میں الفَرَزْدَق کی حمایت کی تھی (نقائض، ص ۴۲۷ تا ۴۵۱، عدد ۵۳؛ اغانی، ۷: ۴۹ تا ۵۰ و ۲۰: ۱۶۹ تا ۱۷۱ وغیرہ) ۔ اس جھگڑے کی یاد مدت تک باقی رہی ۔ اس بات کو اتفاق نہ سمجھنا چاہیے کہ جس شخص نے امیر بُغا کو نُمَیر کے خلاف مہم بھیجنے کی تحریک کی تھی وہ جَرِیر کا پرپوتا، یعنی شاعر عُمارہ بن عَقِیل بن بلال بن جَرِیر تھا جس کے نُمَیر نے چار چچا بھی قتل کیے تھے (ابن قُتَیبہ: الشعر، طبع دخویہ، ص ۲۸۴، جہاں بنو ضَبّہ کے بجاے بنو ضِنّہ [بن عبداللہ بن نُمَیر] پڑھنا چاہیے) ۔ آل جَرِیر اور بنو نُمَیر کے درمیان عداوت کے ازسرنو تازہ ہو جانے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ شاعر کا قبیلہ بنو کُلَیب بن یَرْبُوع نُمَیر کے قریب آباد تھا ۔

نُمَیر میں الرّاعی اور اس کے بیٹے جَنْدل کے علاوہ متعدد اور مشہور شاعر بھی ہو گزرے ہیں، مثلاً ابو حَیّہ (عباسی عہد کے آغاز میں) اور جِران العَود، جس کا دیوان حال ہی میں شائع ہوا ہے (یکے از مطبوعات دارالکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء) ۔

مآخذ: Wüstenfeld : *Register zuden geneal* *Tabellen*، ص ۳۴۰؛ (۲) ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۷۸ تا ۱۷۹؛ (۳) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۴۲؛ (۴)

ابن الکلبی : جَمْہَرۃُ الْاَنساب ، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ ، ورق ۱۴۷ب تا ۱۵۰الف .

(G. Levi Della Vida)

⊗ **نَوّاب** : نیابت کرنے والا ، قائم مقام ، نائب سلطان، والسرائے ، ناظم الملک، صوبہ دار، حاکم، سردار، رئیس ، عامل ، فرمانروا ؛ عزت افزائی کے لیے شاہی خطاب ، جو اسلامی ہند میں امراے سلطنت کے لیے استعمال ہوتا تھا (نواب وزیر وغیرہ)۔ عربی اور فارسی میں نواب نون پر پیش اور واؤ پر تشدید کے ساتھ اور بصیغۂ جمع بمعنی نیابت کنندگان آتا ہے ۔ اردو میں بطور خرّاج ، فضول خرچ ، شیخی میں آ جانے والا (جیسے نواب بے ملک) نو دولت، نوکیسہ اور نیا امیر وغیرہ کے معنوں میں بھی مستعمل ہے .

برعظیم پاک و ہند میں فرنگیوں کی آمد کے بعد یہ مختلف یورپی زبانوں میں بھی مختلف شکلوں میں استعمال ہونے لگا (انگریزی : Nabob ؛ فرانسیسی : Nabob؛ پرتگالی : Nababo)، بالخصوص ان لوگوں کے لیے جو ہندوستان سے دولت کثیر لے کر اپنے وطن میں واپس آتے تھے ۔ برطانوی ہند میں مسلمان ریاستوں کے فرمانراؤں کا یہ عربی خطاب تھا (نواب رام پور ، نواب بھوپال) ۔ علاوہ ازیں یہ ایک اعزازی خطاب بھی تھا جو مسلمان اکابر کو حکومت برطانیہ کی طرف سے دیا جاتا تھا، مثلاً مشتاق احمد گورمانی کسی ریاست کے والی نہ تھے نہ کسی حاکم اعلٰی کے نائب، لیکن انہیں حکومت کی طرف سے نواب کا خطاب حاصل ہوا (غیرمسلموں کو راجہ کا خطاب دیا جاتا تھا) .

مآخذ : (۱) فرہنگ آصفیہ ، ۴ : ۶۱۰ ببعد ؛ (۲) فرہنگ آنند راج، بذیل مادہ؛ (۳) Yule و Burnell : *Hobson Jobson* ، لنڈن ۱۹۶۸ء ، ص ۶۱۱ .

(مقبول بیگ بدخشانی)

اَلنَّواجی : شمس الدین محمد بن حسن بن علی * بن عثمان القاہری ، ایک عرب عالم ، شاعر اور ادیب، ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوا اور اس نے ۸۵۹ھ/۱۴۵۵ء میں وہیں وفات پائی ۔ وہ دور زوال کے ادب کا مثالی نمائندہ تھا ۔ اس کے کثیرالتعداد شیوخ میں سے علم تجوید کے مستند عالم الجزری (۱۳۵۰ تا ۱۴۲۹ء ؛ دیکھیے براکلمان، ۲ : ۲۰۱، عدد ۶) اور الدمیری [رک بآن] قابل ذکر ہیں ۔ اس نے اسلوب انشا پر اپنی ایک تصنیف (دیسلان : فہرست مخطوطات پیرس، عدد ۵۴۵۳) کے دیباچے میں بھی الدمیری کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے ادبی احباب میں سے ایک ابن حجۃ الحموی [رک بآن] تھا ، جس کے ساتھ آگے چل کر مجادلے میں اس نے لفظ الحُجّۃ فی سرقات ابن حجّۃ (مخطوطۂ لائڈن ، عدد ۵۰۹) لکھی ۔ النّواجی کی سرکاری حیثیت یہ تھی کہ وہ قاہرہ کے کئی مدارس میں حدیث کا درس دیتا تھا ۔ حلقہ ہاے تصوّف سے بھی اس کا گہرا تعلق تھا ۔ مصر کے اندر متعدد سفر کرنے کے علاوہ اس نے دو دفعہ فریضۂ حج ادا کیا (۸۲۰ و ۸۳۳ھ) ۔ اس زمانے کے علما کے دستور کے مطابق اس نے بھی مشہور درسی کتابوں کی متعدد شرحیں اور حواشی لکھے اور بلاغت اور فن شعر پر کئی کتابیں تصنیف کیں ۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے، اس نے اعلٰی حکام کی شان میں قصائد لکھ کر ان کا تقرب حاصل کیا اور بہت سے فیاض قدر دانوں نے اسے گرانبہا انعام و اکرام سے سرفراز کیا ۔ اپنے سرپرستوں کے ذوق کے تتبع میں اس نے ایسے شعری منتخبات مرتب کیے جو اس زمانے کے اونچے طبقوں میں خاص طور پر مقبول تھے۔ حسب معمول ان میں سے بعض منتخبات ایسے بھی ہیں جن میں خالص ادب کے ڈانڈے فلسفیانہ شاعری سے جا ملتے ہیں ۔ یہ منتخبات اکثر اب

تک صرف قلمی نسخوں کی صورت میں موجود ہیں (دیکھیے براکلمان، محل مذکور)۔ ان میں سے مشہور ترین اور علمی اعتبار سے غالباً اہم ترین حَلْبَۃ الکُمَیت (گھڑ دوڑ کے کمیت گھوڑے) ہے اور اس سے مراد وہ شعرا ہیں جو ایک دوسرے کے مقابلے میں خمریات کے موضوع پر زور طبع دکھاتے ہیں (اس نام کے متعلق اس کے اپنے بیان کے لیے دیکھیے بولاق ۱۹۷۶ء، ص ۷، س ۱۷ تا ۱۹)۔ یہ کتاب شوّال ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء میں مکمل ہوئی تھی (ص ۳۳۹، س آخر) اور اس کا پہلا نام الحُبُور والسُّرُور فی وصف الخُمور تھا؛ نیز دیکھیے القیروانی (م ۳۸۳ھ/۹۹۳ء): القُطب السُّرور فی اوصاف الخمور (براکلمان، ۱: ۱۵۵، عدد ۹)۔ یہ وہ تصنیف ہے جس کے اقتباسات النواجی نے بھی اکثر دیے ہیں (ص ۶، ۱۴۳، ۱۶۳)، مگر نام کی مذکورہ بالا تبدیلی اور کتاب کے "الخاتمہ" ("فی التوبۃ و ذم الخمر") کے باوجود، جس میں شراب نوشی کا نتیجہ شرم و اندوہ بتایا گیا ہے، مصنف سخت حملوں سے، نہ بچ سکا (دیکھیے السخاوی: الضوء اللامع، قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۷: ۲۳۰)۔ بعض لوگوں نے تو اس تالیف کو نہ صرف فضول اور بیہودہ قرار دیا بلکہ اسے گنہگاری اور خطا کاری کی کتاب سے بھی تعبیر کیا۔ النّواجی نے ان خمریات کے انتخابات جمع کرنے کا طویل سلسلہ جاری رکھا، جو نویں صدی کے بعد سے عربی ادب میں ایک خاص مقام حاصل کر گئے تھے۔ ابن المعتز [رک بآں] کی تصنیف طباشیر السرور (دیکھیے *Bulletin de l' Academie des sciences de l' U.R.S.S.*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۶۳ تا ۱۱۷۰) غالباً اس صنف شعر کی پہلی کتاب تھی اور اس سے بھی النّواجی نے فائدہ اٹھایا (کتاب مذکور، ص ۱۱۲۹، حاشیہ ۶)۔ اپنے پیش رووں میں (مذکورہ بالا دو کے علاوہ) وہ نہ صرف خالص ادبی بلکہ علمی کتابوں کا حوالہ بھی دیتا ہے جیسے کُشاجِم (م نواح ۳۵۰ھ/۹۲۱ء): ادب الندیم، ص ۵۰، ۱۵۸ (دیکھیے براکلمان، ۱: ۸۵، عدد ۴ [تکملہ، ۱: ۱۳۷])؛ التَّنُوخی [رک بآں] (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء): نشوار المحاضرہ (ص ۲۰۵)؛ علاء الدین بن ظافر العسقلانی (گیارھویں - بارھویں صدی عیسوی): بدائع البداءۃ، ص ۲۳۹، ۲۵۸ (دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۲۱، عدد ۱ [تکملہ، ۱: ۵۵۳، عدد ۱ الف]؛ التیفاشی [رک بآں] (م ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء): سرور النفس بمدارک الحواس الخمس، ص ۱۶ (دیکھیے حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۳: ۵۹۷، عدد ۷۱۹۷ [و مطبوعۂ استانبول، ۲: ۲۶])؛ ابن سعد الاندلسی [رک بآں] (م نواح ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء): المُرقص والمُطرب، ص ۲۸۱؛ ابن و طواط (براکلمان، ۲: ۵۴ تا ۵۵ [و تکملہ، ۱: ۵۴، م ۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء]: المباهج (ص ۲۰۴ ببعد، ۲۱۲ ببعد)؛ ابن نباتہ المصری [رک بآں] (م ۷۶۸ھ/۱۳۶۶ء): سرح العیون، ص ۱۵۵، ۲۱۸؛ ابن ابی حَجَلۃ [رک بآں] (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۵ء): السُّکُّردان، ص ۲۶۰؛ الغزولی [رک بآں] (م ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء): مطالع البدور، ص ۲۰۵؛ حسن بن زفر الاربلی: روضۃ الجلیس و نزہۃ الانیس، ص ۱۸۰ (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۳: ۵۰۰، عدد ۶۶۴۱ [مطبوعہ استانبول، ۱: ۵۸۳])؛ محمد العنبری: النور المجتنہ من ریاض الادباء، ص ۱۵؛ ابن بختیشوع: الخوّاص، ۲۰۴ (دیکھیے براکلمان، ۱: ۴۸۳، عدد ۳ [و تکملہ، ۱: ۸۸۵، عدد ۳])؛ علی بن حزم القرشی (م ۶۸۷ھ/۱۲۸۸ء): موجز القانون فی الطب، ص ۱۴ (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۶: ۲۵۱، عدد ۱۳۳۸۹ [طبع استانبول، ۲: ۵۶۷]؛ الدمیری [رک بآں]: حیوۃ الحیوان، ص ۶۴۔ اس نے اپنے زمانے کی شاعری اور ادب

لطیف سے بھی مواد لیا ہے۔ خمریات کے اس مطول مجموعے میں پچیس ابواب اور ایک خاتمہ ہے۔ کسی مقام پر ان کی ترتیب کسی نظام کے تحت نہیں ہوئی اور اکثر یہ اچھی طرح باہم مربوط نہیں (مثلاً وہ باب جو دریاے نیل سے مخصوص ہے، یا زجل کی قسم کی طویل نظمیں)۔ اس کے مآخذ کی تنقیدی چھان بین کی جائے تو اس کے منتخبات نہ صرف خالص ادبی قدر و قیمت کی بلکہ ثقافتی تاریخ کے سلسلے میں بھی بہت کچھ دلچسپ معلومات فراہم کر سکتے ہیں، شاید اس لیے حملوں کے باوجود حلبة الکمیت ہمیشہ بہت مقبول رہی (دیکھیے V. Chauvin: *Biblographie des ouveages Arabes*، Liege ۱۹۰۵ء، ۹: ۵۹ تا ۶۰، عدد ۷۰) اور اس کتاب کا بہت کافی اثر رہا، حتٰی کہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں بھی عراقی فاضل امین بن خیراللہ العمری (۱۷۳۷ تا ۱۷۸۹ء: دیکھیے الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء، ۱: عمود ۱۲۹) نے بھی النواجی کی روایت کو اپنے انتخاب نوادرالمنح فی اقسام الملاحہ و الماح میں جاری رکھا (دیکھیے داؤد چلبی: کتاب مخطوطات الموصل، بغداد ۱۹۲۷ء، ص ۵۰ تا ۵۲، عدد ۶۵)۔ یورپ میں بھی بہت عرصہ قبل سے لوگ النواجی کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ سترھویں صدی عیسوی میں d' Herbelot (۱۶۲۵ تا ۱۶۹۵ء) نے Bibliotheque Orientale (Mastricht ۱۷۷۶ء، ص ۶۵۷) میں النواجی پر مقالہ تحریر کیا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں سر ولیم جونز (۱۷۴۶ تا ۱۷۹۴ء) نے اس کی کتاب کا ذکر کیا ہے (*Poeseos asiaticae commentarioram libri sex*، لائپزگ ۱۷۷۷ء، ص ۳۵۵)۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہمیں اکثر اوقات اس کے انتخابات کے اقتباسات اور ان کے ترجمے ملتے ہیں (دیکھیے Chauvin: کتاب مذکور)۔ اب یہ تصنیف عربی ادبیات کی قدیم تصانیف کے مقابلے میں ماند پڑ گئی ہے۔

مآخذ: بڑے بڑے مآخذ (بشمول مخطوطات) کے لیے دیکھیے (۱) براکلمان، ۲: ۵۶، عدد ۱۱ [و تکملہ ۲: ۵۶]؛ نیز (۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، قاہرہ ۱۹۳۰ء، عمود ۱۸۷۲: ایک اور اہم مآخذ (۳) النواجی کا کم عمر معاصر السخاوی (۱۴۲۷ تا ۱۴۹۷ء) ہے، دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۴، عدد ۹ [و تکملہ، ۲: ۳۱؛ نیز الضوء اللامع، ۷: ۲۲۹]۔ اس ترجمے کے اقتباسات کشف الظنون (طبع فلوگل، ۳: ۱۰۶ ببعد عدد ۴۶۰۷) بذیل حلبة الکمیت اور علی مبارک: الخطط التوفیقیہ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱۳ تا ۱۴ میں لیے ہیں؛ نیز دیکھیے (۴) ابن ایاس، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۲: ۳۶، ۹۴ ببعد؛ (۵) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۲: ۱۷۶ [بذیل تاہیل الغریب] و ۳: ۱۷ [بذیل الحجہ فی سرقات الخ]، ۱۰۶ [بذیل حلبة الکمیت]، ۵۱۱ [بذیل روضة المجالسة] و ۴: ۶۲، ۳۴۱، ۵۰۳ [بذیل شفا و فی الحیض و الغیث المتہم و قبح الاہاجی] و ۵: ۴۸۷ (بذیل مرتع الغزلات) و ۷: ۱۲۱۸، (بذیل عدد ۸۱۳۲)؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۳: ۸۸۵؛ Cl. Hurart: *Littérature arabe*، بار دوم، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۳۹۱ اور جرجی زیدان: تاریخ ادب اللغة العربیہ، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ۳: ۱۳۷ تا ۱۳۸، میں کسی رد و بدل کے بغیر اور چند اغلاط کے ساتھ براکلمان کے متعلقہ سواد کو نقل کر دیا گیا ہے)۔

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

* **نَوّار:** رک بہ نُوری۔

* **نوارینو:** Navarino [= ناوارین، آوارین]، مسنیہ Messenia کے جنوب مغرب میں ایک چھوٹی سی بندرگاہ، جہاں زمانہ قبل از تاریخ میں ایک بالاحصار اور یونانی اور رومی عہد میں ایک بستی موجود تھی۔ اس کا شمار یونان کی محفوظ بندرگاہوں میں ہوتا ہے۔

اس کا ذکر ہمیں سب سے پہلے الادریسی کی ازہۃ المشتاق میں اراؤدہ کے نام سے ملتا ہے۔ ۱۲۰۵ء میں صلیبی جنگوں نے موره کو فتح کرنے کی مہم میں اسے تسخیر کیا اور یہاں کے گورنر اور باشندوں کو اسیر بنا لیا۔ اس کے بعد ٹیبہ (Thebes) کے بیرن نکولس سینٹ اوسر (م ۱۲۹۴ء) نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا جو پرانے قلعہ [اسکی قلعہ] کے مقابلے میں لیا قلعہ [ینی قلعہ] کہلایا۔ ۱۳۸۱ء کے قریب نواریوں (Navrres) نے اس پر قبضہ کرکے اسے اپنا فوجی مستقر بنا لیا اور اس کا نام Chateau Navarres پڑ گیا۔ ان دنوں یونانی اسے Spanochori، یعنی ہسپانیوں کا گاؤں، کہتے تھے۔ ۱۴۱۷ء میں یہ وینس کی سپاہ اور ۱۴۲۳ء میں جمہوریۂ سینٹ مارک کے قبضے میں چلا گیا۔ ۱۴۶۰ء کے موسم گرما میں سلطان محمد فاتح نے ناوارین کے نواحی علاقے کو تاخت و تاراج کیا۔ اگست ۱۵۰۰ء میں ترکوں نے اسے آسانی سے فتح کر لیا، لیکن چند روز بعد اہل وینس نے ایک حیلے سے دوبارہ اس پر قبضہ کر لیا۔ اب علی پاشا نے خشکی اور کمال رئیس نے سمندر کی جانب سے پیش قدمی کی، بالآخر ۱۵۰۱ء میں انھوں نے اہل وینس کو شدید نقصانات پہنچا کر اسے ان کے ہاتھوں سے چھین لیا۔ عثمانی دور میں اسے بڑی اہمیت حاصل رہی، کیونکہ شاہی بیڑے کے جہاز اکثر یہیں جمع ہوا کرتے تھے۔ ۱۶۸۶ سے ۱۷۱۰ء تک اس پر اہل وینس کا قبضہ رہا تاآنکہ ترکوں نے اسے ایک بار پھر فتح کر لیا۔

کتھرائن دوم کے عہد (۱۷۶۸ تا ۱۷۷۴ء) میں ترکیہ اور روس کی پہلی لڑائی ہوئی تو ترکوں کی قلعہ دار فوج اور اہل ناوارین نے روسی لشکر کا چھ روز تک زبردست مقابلہ کیا۔ ۱۰ اپریل ۱۷۷۰ء کو یہ قلعہ جو اب اتنا مستحکم نہ رہا تھا، سر کر لیا گیا، تاہم یہ کامیابی عارضی ثابت ہوئی۔ روسیوں نے اس کے استحکامات کو درست کرکے اسے اپنی فوجی نقل و حرکت کا بڑا مرکز بنایا، لیکن یکم جون ۱۷۷۰ء کو انھیں شہر خالی کرنا پڑا، روسی جہاز رخصت ہو گئے اور اگلے روز اس پر ترکی پرچم لہرانے لگا۔ ترکوں کے اس دور حکومت کے آخری دس بیس سال تک ناوارین کے ترکی خاندان بکر آغا نے حکومت کے معاملات میں نمایاں حصہ لیا۔

انیسویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے میں یونان نے پورے مسیحی یورپ کی مدد سے ترکی حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ ۲۹ مارچ ۱۸۲۱ء کو انھوں نے ناوارین کا محاصرہ کر لیا۔ ۷ اگست کو ترکوں نے ایک معاہدے کے تحت ہتھیار ڈال دیے اور یونانیوں نے شہر میں داخل ہوتے ہی معاہدے کو بالاے طاق رکھ دیا اور انتہائی سفاکی سے تمام فوجی اور شہری آبادی کو تہ تیغ کر ڈالا۔ اس بہیمانہ کارروائی کی خبر ملتے ہی مصر سے ابراہیم پاشا نے فوج کشی کی۔ اس نے یونانیوں کو شکست فاش دے کر ناوارین پر قبضہ کر لیا [لیکن انتقام لینے کے بجائے اس نے عفو و درگزر سے کام لیا اور ہزیمت خوردہ یونانیوں اور فرانسیسیوں کو بحفاظت وہاں سے نکل جانے دیا۔ اب دول ثلاثہ (انگلستان، فرانس اور روس) نے ابراہیم پاشا کو جنگ بندی اور وہاں سے رخصت ہو جانے کے لیے کہا۔ ابراہیم پاشا نے اس کے لیے مہلت طلب کی اور صلح کا ایک عارضی معاہدہ کر لیا گیا، لیکن یکایک] ۲۰ اکتوبر ۱۸۲۷ء کو دول ثلاثہ کے بری بیڑے نے حملہ کرکے ترکی جہاز تباہ کر دیے۔ اس کے بعد مجبوراً ابراہیم پاشا کو واپس مصر جانا پڑا اور ۱۸۲۸ء میں فرانسیسی جنرل میسان Masion نے وہاں کا

نظم و نسق سنبھال لیا .

مآخذ : (۱) آآ ، لائڈن ، بار اول ، بذیل مادہ ؛ [نیز (۲) قاموس الاعلام ، بمواضع کثیرہ ، بالخصوص بذیل مادہ ناوارین ؛ (۳) محمد عزیز : دولت عثمانیہ ، جلد ۳ ، اعظم گڑھ ۱۹۵۸ء] .

(NIKOS A. BEES)[و تلخیص از ادارہ]

نَوافل : رک بہ نافلہ .

اَلنَّواوَی : رک بہ اَلنَّووی .

نو بار پاشا : (۱۸۲۵ تا ۱۸۹۹ء) ، ایک مصری سیاستدان ، جس نے انیسویں صدی عیسوی کی مصری سیاسیات میں بڑا نمایاں حصہ لیا ۔ ۱۸۴۲ء میں جب کہ اس کی عمر ابھی سترہ برس کی تھی ، اس کے چچا بوغوس بے ، نے جو محمد علی پاشا کے عہد میں وزیر امور خارجہ و تجارت تھا ، اسے بلا بھیجا اور وہ خدیو کے دبیر ثانی کے عہدے پر مقرر ہو گیا ۔ ۱۸۴۸ء میں وہ بحیثیت دبیر و ترجمان ابراہیم پاشا کے ہمراہ یورپ گیا ۔ سعید پاشا کے عہد میں نوبار امور عامہ میں حصہ لینے لگا ۔ اس کی فطری خود مختاری ، اصول پروری اور ضابطہ پسندی کا اظہار مصری ریلوے کی تنظیم کے سلسلے میں ہوا جسے اس نے چھ ماہ کے اندر اندر صحیح خطوط پر استوار کر دیا (۱۸۵۷ء) .

اس کی سیاست دانی اور سفارتی قابلیت پورے طور پر اسمٰعیل پاشا کے عہد میں ظاہر ہوئی ، تاہم اسے کسی بڑی قومی خدمت کے ادا کرنے کی دعوت نہ دی گئی ، کیونکہ وہ نسلاً ارمنی تھا اور ملک کی زبان سے بھی ناواقف تھا ۔ بہرکیف اس عہد کی ابتدا ھی میں اسے پاشا کے درجے پر ترقی دے دی گئی (۱۸۶۳ء) اور اس نے خدیو اسمٰعیل کے ترقی پسندانہ خیالات اور اس کی تائید سے فائدہ اٹھاتے ہوے جلد ھی ایک بڑے منصوبے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے کام شروع کر دیا ، یعنی اولاً خارجی طور پر مصر کی خود مختاری ، ثانیاً اس کی توسیع و ترقی (جو ابراہیم پاشا کے خیال کے مطابق ایشیا میں نہیں ، بلکہ افریقہ میں ممکن تھی ، جس سے مصر کی قسمت وابستہ تھی) اور ثالثاً داخلی طور پر یورپ کی اعانت سے مصر کی تجدید ۔ نو بار پاشا پہلے ھی سے مصر کے متعلق اہم حقائق سے واقف ہو چکا تھا ، مگر اس منصوبے کا تصور جتنا پُرشکوہ تھا عملی صورت میں لانا اتنا ھی کٹھن تھا ، کیونکہ اندرون ملک متصادم مفادات اور دول یورپ کی رقابتیں سدِّ راہ بن رہی تھیں ۔ مصر کے مسئلے میں یہ ناگزیر مشکلات بہت سے مسائل کے حل میں بڑی سخت رکاوٹ ثابت ہوئیں اور اصلاحات عملی کو ان سے بچا کر نکال لے جانے میں بارہا چکر دینے پڑتے تھے .

معمولی معمولی باتوں پر مصر کو طاقتور یورپ سے غیر مساوی لڑائی کا سامنا کرنا پڑتا تھا ۔ نو بار کو اپنے مذکورۂ ذیل تین بنیادی مسائل حل کرنے کے لیے بیک وقت تین محاذوں پر نبرد آزما ہونا پڑا :

(۱) مسئلۂ نہر سویز : اسمٰعیل پاشا کی تخت نشینی پر کمپنی نے حکومت مصر کے اندر اپنی ایک علٰحدہ ریاست بنا لی اور مصر کے عین قلب میں ایک طرح کی نو آبادی قائم کر لی تھی ، کیونکہ سمندری نہر اور اس کے ساتھ ملائی جانے والی تازہ پانی کی نہروں کے ساتھ ساتھ اس نے ساری اراضی پر قبضہ جما لیا تھا ۔ نو بار نے مصر کی علاقائی خود مختاری برقرار رکھنے کی غرض سے قسطنطنیہ اور پیرس میں گفت و شنید کا آغاز کیا ۔ اس کی ان سرگرمیوں کا نتیجہ ۶ جولائی ۱۸۶۴ء کو شہنشاہ نپولین ثالث کے اس مشہور فیصلے کی صورت میں نکلا کہ اس نے حکومت مصر کو حکم دیا

کہ وہ ان حقوق کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے کمپنی کو آٹھ کروڑ چالیس لاکھ فرینک ادا کرے، لیکن اس بھاری تاوان کے باوجود بھی اصل قصے کے قطعی تصفیے کی کوئی صورت نہ نکل سکی ۔

(۲) مسئلہ اصلاحات عدلیہ : نو بار اکثر یہ کہا کرتا کہ "مصر کو پانی اور انصاف دے دو تو یہ ملک مطمئن اور خوش حال ہو جائے گا" ؛ لیکن عدلیہ کو ایسی بنیاد پر استوار کرنے کے لیے جس سے اہل مصر کو ان کا استحصال کرنے والی حکومت اور فرنگی طاقتوں کی دست برد سے محفوظ رکھا جا سکے اور خاص طور پر ان فرنگی قونصلوں کے مستبدانہ فیصلوں کا انسداد ہو سکے ، جن میں سے ہر ایک اپنا قانون جاری کرنے کا عادی ہو چکا تھا ۔ نوبار کا یہ خیال تھا کہ مصری اور یورپی دونوں عناصر پر مشتمل ایک مخلوط قسم کا نظام عدلیہ جاری کیا جائے جس سے حلقۂ اختیارات ، وضع قوانین اور انتظامی عمل درآمد میں یکسانیت پیدا ہو سکے ۔ فرانس کی باقاعدہ مخالفت اور اپنی مخصوص "مراعات" کو برقرار رکھنے کی خواہش مند دیگر قوتوں کی وجہ سے مخلوط عدالتیں ۱۸۷۵ء تک قائم نہ ہو سکیں اور متواتر دس سال تک حکومت کو اپنی جدوجہد کے علاوہ انتظار کی صعوبت برداشت کرنے پر مجبور ہونا پڑا ۔

(۳) حکومت خود اختیاری کا مسئلہ : نہر سویز اور "امتیازات" یا مراعات خصوصی کے نظام کی وجہ سے مصر پر علاقائی محکومیت مسلط تھی ۔ نو بار اس بات سے بھی غافل نہ تھا کہ ترکیہ نے اپنی سیادت کی بناء پر سیاسی پابندیاں عائد کر رکھی ہیں ۔ ۱۸۶۳ سے ۱۸۷۳ء تک نو بار کبھی مذاکرات اور کبھی رشوت کے ذریعے قسطنطینیہ سے ایسی مراعات حاصل کرنے کی برابر کوشش کرتا رہا جس سے مصر کے ترقیاتی منصوبوں پر آزادی کے ساتھ عملدرآمد ہوتا رہے ۔ ۱۸۶۶ اور ۱۸۶۷ء کے فرامین کے بعد مصر نے ۱۸۷۳ء میں وہ مشہور فرمان حاصل کر لیا جو ایک نئے منشور کی حیثیت رکھتا تھا ۔ اس کی رو سے مصر کے نائب السلطنت کو "خدیو" [رکّ بآں] کا لقب عطا ہوا ، یعنی تخت نشینی موروثی قرار دی گئی ، جو براہ راست باپ سے بیٹے کو پہنچنے لگی ؛ مزید براں فوج کی تعداد میں ، جو ۱۸۴۰ء میں اٹھارہ ہزار تک محدود تھی، اضافہ کیا گیا اور سب سے آخر یہ حق بھی عطا کر دیا گیا کہ مصر بطور خود دول عظمٰی سے تجارتی معاہدوں اور قرضوں وغیرہ کے لیے لین دین کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے ۔

نو بار اور خدیو دونوں سے غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے مصر کی خود مختاری کے نظریے کی تکمیل تو کر لی ، لیکن اسے عملی جامہ نہ پہنا سکے ۔ نو بار کو تو یہ لو لگی ہوئی تھی کہ وہ کسی طرح یورپ والوں کو سرمایہ لگانے اور یہاں کام کرنے پر آمادہ کر لے ۔ یہ بطور خود ایک مفید خیال تھا ، لیکن اس کے ساتھ ہی اس میں خطرات بھی مضمر تھے، کیونکہ خدیو اپنے وزیر کی صلاح پر چل کر بلا سوچے سمجھے تباہ کن قرضوں کے جال میں پھنس گیا ۔ ملک کے ذرائع کو تیزی سے ترقی دینے کی غرض سے متعدد منصوبے سٹیم نیویگیشن کمپنی، سوڈان کمپنی اور زرعی و تجارتی کمپنیوں کے حوالے کرنے پڑے ، جن کے ڈائریکٹروں میں نو بار ، Oppenheim اور Dervien وغیرہ شامل تھے ۔ ان کمپنیوں کے ناکام ہونے کی صورت میں حکومت مصر نے انھیں دیوالیہ قرار دے دیا اور کل نقصان خود پورا کر دیا ۔ مغربی سرمایہ کاروں کے ساتھ نو بار کے اشتراک سے شک و شبہہ کی ایک فضا قائم ہو گئی، جس میں حصول قرض کے لیے پیرس اور دیگر

مقامات میں ہونے والی گفت و شنید سے مزید اضافہ ہوا ، چنانچہ خدیو اور وزیر کے ساتھ اس کی ذہنی ہم آہنگی قائم نہ رہ سکی ۔

اس مسئلے کی المناک صورت یہ تھی کہ نوے کروڑ پونڈ کا قرض جمع ہو جانے کے باعث زرخیز ڈیلٹا کے دروازے غیر ملکی اقتدار کے لیے کھل گئے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نوبار نے ہمیشہ غیر ملکی مداخلت کی سر توڑ مخالفت کی ۔ ۱۸۷۵ء تک وہ اکثر اوقات وفود کے ساتھ یورپ جاتا رہا، لیکن اسی اثناء میں تھوڑے تھوڑے وقفے کے لیے وہ جب بھی مصر میں ہوتا ، اس کی کوشش یہی رہتی کہ ایک طرف تو حکومت کی مطلق العنانیت کے آڑے آئے اور دوسری طرف دول یورپ کی مداخلت کی ، خواہ وہ کسی کی جانب سے ہو ، مخالفت کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہ تو فرانس میں مقبول ہو سکا، نہ انگلستان میں اور ادھر بجا طور پر خدیو کے ندیموں کی نظر میں تو وہ ناقابل اعتبار ٹھیر ھی چکا تھا ۔

۱۸۷۵ء کے آخر میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو اس کے طرز عمل میں تبدیلی کا موجب بنا ۔ انگلستان نے اپنے بعض سرمایہ کاروں کے نجی مفاد کے تحفظ کی غرض سے خلاف معمول مصر میں دخل اندازی کی اور اس سلسلے میں تحقیقات کے لیے مسٹر Cave کی قیادت میں ایک وفد مصر بھیجا ۔ نوبار نے اپنی اعلٰی سیاسی فراست کے ذریعے اس قسم کی مداخلت کے فوری خطرے کو بھانپ کر اس کی حتی الامکان مخالفت کرنے کا عزم بالجزم کر لیا ۔ اس نے روس اور جرمنی کے سفیروں کو انگیخت دے کر اس معاملے میں دخل انداز ہونے پر آمادہ کر لیا ، جنہوں نے خدیو کو اپنی اپنی حکومتوں کی امداد کا یقین دلایا ۔ اسمعیل پاشا نے اس پیشکش کو قبول نہ کیا اور یہ ایک بہت بڑی سیاسی غلطی تھی ۔ یہی نہیں ، وہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھا اور انگریزی قونصل سے مراسلت کرکے اپنے وزیر کو بھینٹ چڑھانے سے بھی دریغ نہ کیا ۔

نوبار کو ۵ جنوری ۱۸۷۶ء کو استعفٰی دے کر ۲۱ مارچ کو مصر سے رخصت ہونا پڑا ۔ اس دن سے اس نے اپنے آقا کے خلاف عداوت و بغض کی قسم کھا لی ، اس کا رویہ بتدریج بدلنے لگا اور وہ انگریزوں کی طرف مائل ہوتا گیا ۔ حکمران کے ذاتی اقتدار و اختیار کو صدمہ پہنچانے کا فیصلہ کرنے اور اجانب سے رابطہ اتحاد قائم کرتے وقت وہ یہ بھی طے نہ کر سکا کہ اس اتحاد کی حدود کہاں تک وسیع ہوں گی ۔ مختصر یہ کہ اپنے بادشاہ کو ذلیل کرنے کے جذبے کے تحت نوبار نے اپنے ھی ملک کو انگریزوں کے مفاد کی خاطر کمزور کر دیا ۔ ۱۸۷۶ء میں اس نے حکومت انگلستان سے مداخلت کی درخواست کی اور وجہ یہ بیان کی کہ مصر نے بے حد و حساب قرضے لے رکھے ھیں ، چنانچہ اب مداخلت نا گزیر ہو چکی ھے اور انگریزوں کی طرف سے ایسے موقع پر جو کارروائی بھی ہوگی، وہ مصر کے لیے دوسری طاقتوں کی مداخلت کے مقابلے میں زیادہ سود مند ہو گی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ۔ کہ انگلستان نے بالآخر خدیو کے سر پر نہ صرف نوبار کا بوجھ ڈالا ، بلکہ اپنا مکمل اقتدار قائم کرنے کے لیے ۲۸ اگست ۱۸۷۸ء کو اس سے ایک ذمہ دار وزارت تشکیل دینے کے بارے میں جبراً ایک "ہدایت شاھی" جاری کرائی ۔ اس وزارت کا برائے نام صدر نوبار پاشا تھا ، لیکن اصل میں کل اختیارات وزیر خزانہ Rivoro Wilson اور وزیر تعمیرات عامہ de Blignieres کے ھاتھ میں تھے ۔ ایک نئی یورپی وزارت کا تقرر ، جو خدیو کے سامنے جواب دہ نہ ہو اور جس سے خدیو کے

اختیارات ہیچ ھو کر رہ جائیں، پھر ملک کے عین مرکز میں ایسی وزارت کا قیام جو یورپی حکمت عملی کی موید اور اعلیٰ مالی امور کی نگران ھو، ایسے واقعات تھے، جنھوں نے مصریوں کو بھی اپنے خواب گراں سے چونکایا اور ان میں عام بد دلی پھیل گئی۔ خدیو فوراً ھی مقبول عوام ھو گیا اور اس کی حمایت قومی مقصد بن گئی؛ چنانچہ ۱۸ فروری ۱۸۷۹ء کو ایک شورش برپا ھوئی جس کے نتیجے میں نوبار کو اختیارات سے محروم کر دیا گیا اور ایک نئی یورپی وزارت قائم ھوئی، جس کا صدر شہزادہ ولی عہد مقرر ھوا۔ بایں ھمہ خرابی بدستور باقی رھی۔ آخرکار اسمٰعیل پاشا نے رائے عامہ سے حوصلہ پا کر یورپی وزیروں کو موقوف کر دیا (۷ اپریل) اور شریف پاشا کے ماتحت ایک قومی وزارت قائم کر دی۔ اب دول یورپ نے فیصلہ کیا (اور یورپ میں نوبار کی مساعی کو بھی اس میں کسی حد تک دخل تھا) کہ خدیو کا تختہ الٹ دیا جائے؛ چنانچہ حکومت ترکیہ کی اعانت سے وہ اسے معزول کرنے میں کامیاب ھو گئے (۲۶ جون).

انگریزی قبضے کے دو سال بعد نوبار ایک اور وزارت قائم کرنے کے لیے مصر میں واپس آیا، کیونکہ انگریزوں کے حکم سے مصر کی سودان سے بے دخلی کے مسئلے پر شریف پاشا نے احتجاجاً استعفٰی دے دیا تھا۔ نوبار نے بڑی کوشش کی کہ کسی طرح انگلستان مصر کو اس کے افریقی مقبوضات سے محروم کرنے سے متعلق اپنی حکمت عملی کو ترک کرنے پر آمادہ ھو جائے (جنوری ۱۸۸۴ تا جون ۱۸۸۸ء)، لیکن اس کا کوئی سود مند نتیجہ برآمد نہ ھو سکا.

اِس نے ۱۶ اپریل ۱۸۹۴ء کو دوبارہ وزارت قائم کی تھی، لیکن اسے بہت جلد ھی وزیر داخلہ کے انگریز مشیر کی نگرانی کو قبول کرنا پڑا اور اپنے آپ کو لارڈ کروم کی حکمت عملی کے مقابلے میں عاجز پا کر، جس کا مقصد یہ تھا کہ سارے نظام حکومت پر اختیار اسی کا رہے، نوبار کو اس ماحول سے علٰحدہ ھونا پڑا (نومبر ۱۸۹۵ء).

اس کے بعد نوبار اپنی سرگذشت لکھنے (جو ھنوز غیر مطبوعہ ھے) اور زندگی کے باقی ایام عافیت سے کاٹنے کے لیے یورپ چلا گیا۔ مختصر یہ کہ وہ ایک بلند پایہ وزیر اور مدبر تھا۔ یہ درست ھے کہ اس سے غلطیاں بھی سرزد ھوئیں، لیکن تقدیر نے بھی اس کا ساتھ نہیں دیا۔ ۱۸۷۵ء اس کی عظیم حکمت عملی میں سخت رکاوٹ پڑنے کا سال تھا، تاھم ھمیں اس کی ابتدائی جدوجہد کو فراموش نہیں کرنا چاھیے، جس کے دوران میں اس نے یورپ اور ترکیہ دونوں سے ایک ایک کرکے ان تمام حقوق اور مراعات کو واپس لے لیا جو اس کے ملک کے مفاد میں تھے.

مآخذ: بڑے بڑے مآخذ یہ ھیں: (۱)
L' Empire Egyptien sous Ismail et l' : M. Sabry
(۲) :پیرس 1933ء ، *Ingérence anglo française*
(۳) :*Nubar Pacha devant l' Histoire* : A. Holynski
(۴) : *The Story of the Khedivate* : Ed. Dicey
Khedives and Pashas by : Ch. F. Moberly Bell
Encyclo- در ، وھی مصنف (۵) : *one who knows well*
. *Nubar Pasha* بذیل ،*paedia Britannica*

(M. SABRY)

نوبخت: ایک ایرانی موروثی لقب، جسے * دور بنی عباس کی پہلی دو صدیوں میں بغداد کے ایک ایسے خاندان نے اختیار کر رکھا تھا جس نے معارف علمیہ کی ترقی اور امامیہ کے ادعائے خلافت کے سلسلے میں بڑا نمایاں حصہ لیا.

اس خاندان کا دعوٰی تھا (دیکھیے بحتری : دیوان ، ص ۱۱۵) کہ وہ ایرانی پہلوان گیو ابن گودرز کی نسل سے ہے ، جس کے کارنامے شاھنامہ میں بیان ہوئے ہیں (دیکھیے Justi : *Iranisches Namenbuch*، ص ۳۹۹ ؛ Christensen : *Kayanides*، ص ۵۹ ، ۱۱۷) ۔ اس خاندان کا سب سے پہلا معلوم شخص نو بخت علم النجوم کا ماہر تھا، جس کی خوش بختی مستقبل کے خلیفہ المنصور کی مرھون منت تھی، کیونکہ اس نے المنصور کو جب کہ وہ قید خانے میں پڑا تھا ، بطور پیش گوئی یہ خوشخبری سنائی تھی کہ وہ مسند خلافت پر بیٹھے گا اور زیدی باغی ابراھیم پر فتح پائے گا ۔ اسی سال (۱۴۴ھ/۷۶۲ء) جب وہ نئے دارالخلافہ بغداد کا زائچہ بنا چکا تو اسے اسی شہر میں جاگیریں عطا ہوئیں ۔ اس کے بیٹے ابو سہل تیماز (اس عجیب لقب کے لیے دیکھیے ابن ابی اصیبعہ ، طبع Aug. Müller، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ۳ : xii (Vorwart) اور H. Ritter : کتاب مذکور ، ص ۹) (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) کے سات بیٹے تھے جو اس کی بیوی زرین کے بطن سے پیدا ہوئے ۔ یہی بیٹے النوبخت کی مختلف شاخوں کے بانی ہوئے ، جن میں ابراھیم بن اسحٰق بن ابن سہل (جس نے ۳۵۰ھ/۹۶۱ء میں کتاب الیاقوت لکھی ۔ اس پر علامہ حلّی کی لکھی ہوئی ایک شرح عباس اقبال کو دستیاب ہوئی ہے ۔ اس سے پہلے اس کی ایک شرح ابن ابی الحدید نے بھی لکھی تھی، جس کا ذکر شرح النہج، ۴ : ۵۷۵ میں ہے ۔ اس کے علاوہ وہ کتاب الابتہاج کا بھی مصنف تھا) ، ابو سہل اسمٰعیل [رک بہ نو بختی] ، حسین بن روح (امامیہ کا وکیل ثالث، رک بہ ابن روح) اور حسن بن موسٰی [رک بہ نو بختی] جیسے علما ، فضل بن ابی سہل (ابن الندیم : فہرست، ص ۲۷۵، جیسے المأمون کے وزیر کے ساتھ ملتبس نہ کرنا چاھیے) اور موسٰی بن حسن ابن کبریا جیسے منجمین کے علاوہ متعدد معتمدان و دبیران وزارت ، نیز ایسے سخن فہم افراد نظر آتے ھیں جن سے ابونواس، ابن الرومی اور بحتری کے مدوّنین دواوین متون کی تصحیح و تصدیق کے لیے رجوع کرتے تھے ۔

مآخذ : (۱) عباس اقبال : خاندان نو بختی ، تہران ۱۹۳۳ء ، ۱۶ - ۲۹۷ صفحات ، مع شجرۂ نسب و دیگر مفید اشاریے ، جن میں شیعی فرقوں کی تفصیل (ص ۲۴۹ تا ۲۶۷) بھی دی گئی ہے ؛ (۲) H. Ritter ، در حسن نو بختی : فرق ، جسے اس نے طبع کیا ۔

(LOUIS MASSIGNON)

* **نوبختی** : خاندان نو بخت سے نسبت :

(۱) فضل (ابن ابی سہل) بن نو بخت (م ۲۰۰ھ/۸۱۵ء)، اپنے باپ کی طرح (جس کے ساتھ اسے اکثر ملتبس کر دیا جاتا ہے) وہ بھی منجم تھا اور اپنے بھائی حسن کی طرح دارالحکومت میں فارسی سے ترجمہ کرنے کے کام پر مامور تھا ۔ اس نے کم از کم سات کتابیں لکھی (ابن الندیم : فہرست : ص ۲۷۴) ۔ ان کتابوں میں سے جو کچھ بھی محفوظ رہ سکا ہے وہ زائچوں کے مسائل کے بارے میں کتاب النُّہمطان (یا یَہبطان) کا ایک حصہ ہے (فہرست ، ص ۲۳۸ تا ۲۳۹) ۔

(۲) اسمٰعیل بن علی ...... بن نو بخت (۲۳۵ھ/۸۴۹ء تا ۳۱۱ھ/۹۲۳ء) ، فرقۂ امامیہ کا اصل سیاسی رہنما ، جو مشہور و معروف وزیر علی بن فرات سے ہر وقت ملتا جلتا رہتا تھا اور عالم دین بھی تھا (قب Massignon : *Passion d' al Hallaj* ، ص ۱۴۲ تا ۱۵۹) ۔ یہاں یہ ذکر مناسب ہوگا کہ اس وزیر کا باپ موسٰی بن حسن ملحدانہ عقائد رکھنے والے نصیریہ میں سے تھا (دیکھیے نو بختی : فرق ، ص ۷۸) ۔ اس نے عالم اجل ثابت ابن قرہ ، مشہور معتزلی الجبائی اور نامور صوفی الحلاج سے

مباحثه اور ابو العتاهیه، ابو عیسٰی الوراق اور ابن الراوندی کا ان کی موت کے بعد رد کیا ۔ اس کی بتیس تصانیف (ابن الندیم، ص ۱۷٦ ؛ طوسی، ص ۵۷) میں سے صرف تنبیه کا ایک جز محفوظ رها هے (ابن بابویه : غیبه، ص ۵۳ تا ۵٦؛ ابن الندیم، ص ۱۷٦، جهاں همیں شیعی مسئلهٔ غیبت کا اولیں خاکه ملتا هے).

(۴) حسن بن موسٰی ...... نو بختی (م قبل از ۳۱۰ھ/۹۲۲ء) اپنی والده کے رشتے سے، جو مذکوره بالا (۲) کی بهن تهی، اس خاندان میں شمار هوتا هے ۔ وه ایک امامی عالم دین تها ۔ اس نے یونانی فلسفے کا گهرا مطالعه کیا تها اور وه چوالیس تصانیف کا مصنف تها (Ritter، محل مذکور، ص ۱۷ تا ۲۰؛ عباس اقبال، ص ۱۲۹ تا ۱۳۴)، جن میں سے الرد علی الغلاة (در خطیب، ٦ : ۳۸۰) اور آرا و دیانات (مروج، ۲ : ۱۵٦ ؛ ابن الجوزی، تلبیس، ص ۴۲ تا ۴۳، ۴۷، ۴۹، ٦۹، ۷۴، ۸۱ تا ۸۲، ۸۸، ۹۱) کے بعض اجزا کے علاوه صرف ایک کتاب فرق الشیعه، طبع H. Ritter (استنبول ۱۹۳۱ء، *Bibl. Islam*، ج ۴) کا مکمل متن باقی هے، جو شیعه فرقوں کی بابت معلومات کے لیے بے حد قیمتی هے ۔ ایک دلچسپ باب میں Ritter (کتاب مذکور، ص ۱۴۳ تا ۱٦۱) نے فرق کی ان عبارتوں کو یکجا کر دیا هے جو ایک همعصر مصنف سعد بن عبدالله الاشعری (م ۲۹۹ھ/۹۱۱ء) کے هاں بهی پائی جاتی هیں اور جن سے ظاهر هوتا هے که یا تو یه سرقه هے یا دونوں نے کسی متقدم ماخذ سے استفاده کیا هے .

(LOUIS MASSIGNON)

* **نوبه** : مشرق کی اسلامی دنیا میں فن موسیقی کی ایک مستقل نوع، جو یورپ کے Cantata (نشید) یا Suite (بینڈ) کے مشابه هے ۔ اس کی دو مختلف انواع هیں : (۱) نوبهٔ سماع مجالس ؛ (۲) نوبهٔ سماع عسکری (مؤخرالذّکر کے لیے رک به طبل خانه) ۔ نوبهٔ سماع مجلسی کی ترتیب و تنظیم اپنی اصل کے مطابق مختلف هوتی هے اور یه همیشه اسی مخصوص نام سے موسوم نهیں هوتی ۔ آٹھویں صدی عیسوی کے قدیم زمانے تک اس نوع موسیقی کی جهلک اس کے نمو کی ابتدائی شکل میں ملتی هے ۔ ابتدائی عباسی خلفا کے دربار میں مغنیان حضور چوکیاں بنا کر باری باری دَور به دَور اور نوبت به نوبت اظهار وه کرتے تهے، چنانچه همیں معلوم هے که الواثق (م ۸۴۷ء) کے عهد میں یه رواج هو گیا تها که دربار کے هر مغنّی کی نوبت نوازی کے لیے ایک خاص دن مقرر تها (کتاب الاغانی، ۳ : ۱۷۷ و ۵ : ۸۲، ۱۲۰ و ٦ : ۷۳ و ۱۰ : ۱۲۳ و ۱۷ : ۱۳۱ و ۲۱ : ۱۵) ۔ بعض مغنیوں کی شهرت کی بنا هی اس پر تهی که وه ایک خاص نوع موسیقی میں مهارت حاصل کر چکے تهے، مثلاً ابراهیم الموصلی ماخوری میں اور حکم الوادی هزج کی لَے میں ماهر تها (اغانی، ٦ : ۱۲، ٦٦) اور جب ان مختلف الانواع گانوں کو مل جل کر گانے کا رواج قائم هوا تو اس کا نام اصطلاحاً نوبه پڑ گیا اور رفته رفته به نام اس منهاج هی کو بالاستقلال دے دیا گیا (Ribera : *Las Contigas*، ص ۴۸) .

گو الف لیلة و لیلة میں نوبه (۲ : ۵۴)، دارج نوبه (حرکات سریعه ؛ قب موجوده درج ؛ ۲ : ۸۷) اور مکمل نوبه (۴ : ۱۷۳) کے گائے جانے کا ذکر ملتا هے، لیکن حقیقت یه هے که چودهویں صدی عیسوی کے پهلے کی نوبه اور اس کے پورے اجزا کی بابت صحیح اور واضح معلومات همیں نهیں ملتیں ۔ عبدالقادر الغیبی [رک باں] همیں بتاتا هے که قدیم زمانے کی صُور موسیقیه میں نوبه، نشید، اور بسیط شامل تهیں ۔ اس کے قول کے مطابق نوبه

کی طرزیں (قطعات) چار تھیں : قول ، غزل ، ترانہ اور فروداشت ۔ ۱۳۷۹ھ میں جبکہ ابن الغیبی عراق کے جلائری سلطان جلال الدین الحسین کے دربار سے وابستہ تھا ، اس نے ایک پانچویں طرز کا اضافہ کیا، جس کا نام اس نے مستزاد رکھا ۔ اس کا بیان ہے کہ اس موقع پر اس نے دربار کے لیے پچاس نوبہ تالیف کیں ؛ ان میں سے ایک کے الفاظ اب تک محفوظ ہیں (ورق ۹۶) ۔ یہ پانچوں طرزیں سازوں پر بھی بجائی جا سکتی تھیں اور گائی بھی جاتی تھیں ۔ نظم کی صورت میں ہونے کے علاوہ (مثلاً ترانہ ہمیشہ رباعی میں ہوتا تھا)، سازوں کے سر (ایقاعات) بھی متعین کر دیے جاتے تھے ، جن میں ایک کا از قبیل ثقیل ہونا لازم تھا ۔ ابن الغیبی نے ساز کے سر بھی بیان کر دے ہیں ، جس میں دھن، یعنی پیش رو ، بھی شامل ہے، جو آج تک نوبت نوازی سے قبل بجائی جاتی ہے ۔ وہ پیشرو کو نقوش (مزیّنات) کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے کہ پیش رو الفلانی کے تین ، پانچ یا سات "بیوت" (حصے) ہیں .

قدیم زمانے میں مسلمانوں کی موسیقی میں نوبت نوازی غنا کی ایک اہم صورت تھی ۔ آج کل اس سے بے اعتنائی اور غفلت برتی جا رہی ہے اور گمان غالب ہے کہ بعض ممالک میں یہ جلد معدوم ہو جائے گی ۔ زمانۂ حال کی نوبہ میں دو قسم کی ثقافتیں متمایز طور پر دیکھی جاتی ہیں : مشرقی اور مغربی ۔ مشرقی نوبہ اس نوبت نوازی کی بچی کھچی شکل ہے جس کا ذکر چودھویں صدی عیسوی میں ابن الغیبی نے کیا ہے ۔ مغربی نوبہ کی بابت یہ دعوٰی کیا گیا ہے (با فیل) کہ اس کا مولد و منشا آٹھویں / نویں صدی عیسوی میں اندلس ہے اور اسے آج کل نوبت غرناطی کہتے ہیں ۔ یہ فقط شمالی افریقہ میں رائج ہے، جس کے مغربی حصے میں اس کی خالص ترین صورت پائی جاتی ہے، لیکن جتنا ہم مشرق کی طرف آتے جاتے ہیں اتنا ہی مشرقی نوبہ کا اثر غالب ہوتا چلا جاتا ہے .

مشرقی نوبہ کے مکمل صورت کے اجزاء حسب ذیل ہیں :

(۱) تقسیم : آلات کی ابتدائی گت ، جو معلّم (رئیس المغنیین) سب سے پہلے بجاتا ہے ؛ (۲) بیش رو یا بشرف : آلات غناء کے سروں کی تمہیدی تالیف ؛ (۳) کار : آواز کا سروں سے ملانا ؛ (۴) مربّع : اس نام سے پرانے زمانے یعنی چودھویں صدی عیسوی کے ترانے کی یاد تازہ ہوتی ہے؛ (۵) نقش : یہ بھی قدیم زمانے کی نقوش کی یادگار ہے کیونکہ اس سے غرض تحسین صوت ہے : (۶) غیر سماعی : دھیمے سر ؛ (۷) مشرقی : جس میں موزوں گیت گانا شروع کیا جاتا ہے ؛ (۸) یوروک سماعی ؛ (۹) بیش رو سماعی : سازوں پر اختتامی گت بجانا (دیکھیے Thibaut و Lavignac ، ۵ : ۲۸۶۱) ۔ ایک نسبۃً مختصر نوبت کا ذکر Ducoudray (ص ۲۲) نے کیا ہے اور انگلستان کے مشہور و معروف مغنی سر آرتھر سلیوان (Sir Arthur Sullivan) نے سماع نوبت کا اپنا ذاتی تجربہ بیان کیا ہے (*Fortnightly Review*، ۱۹۰۵ ، ص ۸۶) ۔ مشرق قریب کے ممالک میں مختلف قسم کی گتیں بجانے میں بالخصوص ساز بجانے میں کمال مہارت پیدا کی جاتی ہے اور اس کو فن کی ایک مستقل شاخ قرار دیا گیا ہے ۔ ان میں سے بیش رو ، تقسیم اور مشرقی خاص طور پر پسند کیے جاتے ہیں ۔ بیش رو یا بشرف کے اب بھی قدیم طریقے کے مطابق مختلف حصے قائم کیے جاتے ہیں ، لیکن انھیں "بیوت" کی بجائے "خانات" کہتے ہیں ۔ مصر میں ایک اور قسم کی دلچسپ نوبۃ میں ناچ بھی شامل

ہے اور اس کا نمونہ Victor Lort نے مکمل علامات کے ذریعے واضح کیا ہے ۔ اس نوبت میں سات گتیں ہوتی ہیں (۱) بشرف : آلاتی اور صوتی موسیقی ؛ (۲) ترکمانی اوّل : اجتماعی ناچ یا جھومر کے لیے ؛ (۳) سلام : (۴) ترکمانی الثانی : اجتماعی ناچ یا جھومر کے لیے ؛ (۵) تقسیم : انفرادی ناچ کے لیے ؛ (۶) ترکمانی الثالث : اجتماعی ناچ کے لیے ؛ (۷) ماشی : انفرادی ناچ کے لیے ۔ اس ساری نوبت میں ساز کا بجانا اور آواز ملا کر گانا ہوتا رہتا ہے ۔

مغربی ترکستان میں آج کل کی رائج نوبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشرق اوسط میں اس کی نشو و نما مشرق ادنٰی سے کس قدر مختلف طریقے سے ہوتی ہے ۔ یہاں خالص ساز کی گتوں کی طرف زیادہ توجہ دی جاتی ہے اور انھیں بالکل جداگانہ حیثیت حاصل ہے ۔ نوبہ کو یہاں مقام کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جس کے صحیح معنی ہیں ایک مدھم سر ۔ پھر اس مقام کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ ان میں سے پہلے دو سب سے زیادہ اہم ہیں ۔ انھیں مشکلات (یا نغمۂ ساز) اور نسر (ساز اور صوت کے ملے جلے لغمے) کہتے ہیں ۔ مشکلات اور نسر کے مختلف حصوں یا اجزا کے ناموں کا تعلق یا تو اصول سے ہوتا ہے، یا مقامات سے، گو ان میں دو ، یعنی پیش رو اور ترانہ ، کے وہی نام باقی ہیں جن کا ذکر چودھویں صدی عیسوی میں رسالۂ ابن الغیبی میں موجود ہے ۔

بخارا میں فقط چھے مقام (نوبہ) باقی رہ گئے ہیں ، گو ازبک یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ انھیں اور مقامات بھی معلوم ہیں ۔ ان چھے مقامات کی تفصیل ازبک شاعر فطرت نے بیان کی ہے اور ان کی علامات موسیقی کی تشریح سوویٹ روس کے ایک افسر کرنل وی ۔ اے ۔ اپنسکی V. A. Upenski نے شائع کی ہے ۔ بخارا میں ایک چھوٹا سا مقام اور بھی رائج ہے اور یہ چھے کے چھے بھی باقی ہیں ۔ خوارزم میں مقامات کی مشکلات (=نوبات) بخارا کی مشکلات سے مختلف ہیں اور یہاں ایک زائد مقام دستبرد زمانہ سے بچا رہا ہے ۔ خوارزم کی مشکلات غالباً بخارا کی مشکلات سے زیادہ صاف ہیں، کیونکہ وہ ایک شخص سے دوسرے کو بذریعہ مکتوبی علامات پہنچی ہیں ، محض زبانی منتقل نہیں ہوئیں ۔ یہ مکتوبی علامات عہد خوارزم شاہ علاء الدین محمد (م ۱۲۲۰ء) جیسے پرانے زمانے سے چلی آتی ہیں (دیکھیے Pro Musica، نیویارک ۱۹۲۷ء، ج ۵؛ The Sackbut، لنڈن ۱۹۲۴ء، ج ۴) .

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ، شمالی افریقہ میں نوبہ کا ایک جداگانہ رواج چلا آتا ہے ۔ یہاں اس کی کئی قسمیں ہیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ پسندیدہ نوبت غرناطی ہے ۔ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ اس نوبہ نے اندلس میں نشو و نما پائی اور یہ دعوٰی الفاظ اور موسیقی دونوں کے لیے کیا گیا ہے ۔ ایسے مخطوطات اب بھی پائے جاتے ہیں جن میں (غرناطی) نوبہ کے الفاظ موجود ہیں، لیکن ہمیں موسیقی کی اس نوع کا علم فقط مُوروں کے موجود عملدرآمد سے ہوتا ہے ۔ کتابوں میں چوبیس نوبات کا ذکر آتا ہے، جن سے ظاہر ہے کہ نوبات کے چوبیس طبع (طرز) تھے ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اہل اندلس کو فقط بارہ یا چودہ نوبات کا علم تھا (F. Salvador Daniel، ص ۵۲؛ یا فیل : دیباچہ)، لیکن اب یہ ثابت ہو چکا ہے (Farmer : An old moorish Lute Tutor) کہ ابتدا میں واقعی چوبیس نوبات تھیں، لیکن ان کے نام ان ناموں سے مختلف ہیں جو بعض مصنفین نے فرض کر رکھے ہیں (Delphin et Guin : ص ۶۲؛ Lavignac، ۵ :

لوبۂ غرناطی آج کل الجزائر میں حسب ذیل گتوں پر مشتمل ہے: (۱) دائرہ: ایک مختصر ابتدائی صوتی نغمہ؛ (۲) مستخبر: ساز کا تمہیدی نغمہ؛ (۳) توشیّہ یا توشیحہ (مزیّن کرنے والا): اصل گیت کا آغاز؛ (۴) مَصدر یا مُصَدّر: ایک صوتی گیت، جس سے پہلے کچھ ساز نوازی ہوتی ہے، جسے کرسی کہتے ہیں؛ (۵) بطائح بطائحی: ایک صوتی نغمہ، جو کرسی کے بعد ادا کیا جاتا ہے؛ (۶) درج: یہ بھی ایک صوتی نغمہ ہے جس سے پہلے کرسی ہوتی ہے اور یہ نام عملی طور پر وہی قدیم نام دارج ہے (دیکھیے سطور بالا)؛ (۷) انصراف: ایک صوتی نغمہ یعنی گیت جسے توشیّہ کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے؛ (۸) خلاص یا مخاص: یعنی خاتمہ (مخطوطہ موزۂ بریطانیہ، عدد عدد .Or ۷۰۰۷؛ یا فیل = مجموع؛ Lavignac، ۵: ۲۹۴۱؛ Delfhin & Guin، ص ۶۵) غرناطی کلاسیکی نوبت کے الفاظ قلمی مآخذ اور زبانی بیانات کی بناء پر ایڈمنڈ یافیل نے اپنی کتاب مجموع الاغانی میں طبع کیے ہیں اور ساتھ ہی Jules Rouanet کی مساعدت سے اس نے Repertoire de Musique Arabe et Maure شائع کی ہے، جس میں غرناطی نوبت کی مکمل موسیقی درج ہے اور دوسری نوبات کی مختلف گتیں بھی دی ہیں۔ ۱۸۶۳ء میں Christianowitsch نے اپنی کتاب Esquisse historique de la Musique Arabe شائع کی۔ اس تالیف میں بھی سات غرناطی نوبات کا زیادہ حصہ درج تھا۔ ایک اور قسم کی نوبت، جو الجزائر میں مروج ہے، لیکن اس کو ثانوی اہمیت حاصل ہے، نوبت انقلابات کہلاتی ہے۔ مراکش میں نوبہ کی پانچ گتیں یہ ہیں: البیسط، القائم والنصف، البطائحی، القُدّام اور الدرج، نیز افتتاحیہ نغمہ توشیّہ۔

مآخذ: (۱) رسائل: **Christianowitsch** :
Esquisse historique de la Musique Arabe، کولون
۱۸۶۳ء؛ (۲) F. Salvador-Daniel : *La Musique*
arabe، الجزائر ۱۸۷۹ء؛ (۳) Ducoudray : *Souvenirs*
d' une mission musicale en Grice et en Orient،
پیرس ۱۸۷۶ء؛ (۴) Delphin و Guin : *Notes sur la*
poésie et la musique arabes، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۵)
یافیل: مجموع الاغانی والالحان من کلام الاندلس، الجزائر
۱۹۰۴ء؛ (۶) Rouanet : *La Musique arabe* و *La*
Musique arabe dans le Maghreb (دیکھیے Lavignac.
Encyclopaedia de la Musique، مخطوطات موزۂ بریطانیہ
عدد ۲۳۶۱ .Or، عدد ۲۱۵ چپ و عدد ۷۰۰۷ Or؛ (۷)
ابن غیبی، مخطوطۂ بادلین، مجموعۂ مارش Marsh، عدد
۸۲۸، ورق ۹۵؛ (۸) فطرت: اُزبیک قلاسق موسیقاسی،
تاشکنت ۱۹۲۷ء؛ (۹) Uspenski : *Klassicheskaya*
muzyka Uzbekov، تاشکنت ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) کتاب الاغانی،
بولاق ۱۸۶۹ء ببعد؛ (۱۱) الف لیلۃ و لیلۃ، طبع
Macnaghten، کلکتہ ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۲ء؛ (۱۲) روف
یکتا بے: *La Musique Turqe*، در Lavignac : *Encylo-*
pédic، ج ۵ و *Musique Orientale*، و *La compositeur*
du “Péchrev” dans be mode Niharand، در *Revue*
Musicale، ۱۹۰۷ء؛ (۱۳) Loret : *Quelques docu-*
ments relatifs à la littérature et la musique
populaires de la Haute-Egypte، در *Memoires...*
de la Mission archéologique françkise an Caire،
پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۱۴) Farmer : *An old Moorish*
Lute Tutor، گلاسگو ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) فارسی مخطوطہ،
در کتاب خانہ جان رائی لینڈز **John Rylands**،
مانچسٹر، عدد ۷۰۷، ص ۳۸؛ (۱۶) مخطوطۂ وی انا،
عدد ۱۵۱۷؛ (۱۷) Mironov : *Obzar musikalnikh*
Kultur uzbekov، ۱۹۳۹ء.

موسیقی، شمالی افریقہ: (۱۸) یافیل و **Rounet** :

الجزائر، *Répertoire de Musique arabe at maure* ۱۹۰۳ء ببعد؛ (۱۹) Chottin و Ricard : *Corpus de musuque marocaine*، کراسہ ۱ (۱۹۳۱ء) .

مصر : (۲۰) قُسطندی منسی : تقسیم منسی (حجاز کار) و تقسیم منسی (نوا سار) و البشرف العباس ؛ (۲۱) وھی مصنف : تقسیم ایلال منسی (جرکا) ؛ (۲۲) منصور عوض : بشرف حجاز کار عثمان بیگ ؛ (۲۳) وھی مصنف : بشرف المنصور ؛ (۲۴) مقصود قلجان : شرق عربی .

ترکی : دیکھیے مآخذ در (۲۵) *R. E. I.* ، ۱۹۲۸ء، از E. Borrel .

ترکستان : (۲۶) Upensky : شش مقام، ۱۹۲۴ء .

(H. G. FARMER)

* **نُوبَہ** : مصر کے جنوب میں واقع ایک ملک (اور قوم ؟) کا نام ۔ مصر خاص سے نُوبہ کی سرحد کی تعیین اس جگہ سے ھوتی ھے جہاں نیل کا پہلا آبشار اسوان کے نواح میں گرتا ھے اور وہ رقبہ جہاں آج کل نوبی زبان بولی جاتی ھے، اٹھارھویں عرض بلد کے قریب ختم ھو جاتا ھے ۔ نوبہ کو اکثر اوقات دو حصوں میں تقسیم کرتے ھیں : (۱) نوبہ زیریں، اسوان سے وادی حلفہ تک اور (۲) بالائی نوبہ، وادی حلفہ سے جنوب کی طرف، جہاں تک اس کی جنوبی وسعت کا تعلق ھے، قرون وسطٰی کے عرب مصنفین اس علاقے کو جو بالکل مصر کے ساتھ ملتا ھے، مَرِیس کہتے تھے اور اسے نوبہ خاص کا حصہ سمجھا جاتا تھا ۔ اس کے جنوب میں مقّرہ کا علاقہ تھا، جس کا صدر مقام دُنقُلہ (Dongola یا دُمقُلہ) تھا ۔ اس سے پرے عَلَوہ کی مملکت تھی ۔ اس کا صدر مقام سوبہ موجودہ خرطوم کے قریب ھی واقع تھا ۔ دسویں صدی عیسوی کے مصنف عبداللہ بن احمد سلیم (سُلَیم ؟ بحوالہ المقریزی) کے قول کے مطابق مَرِیس اور مقّرہ کی علٰحدہ علٰحدہ زبانیں تھیں، تاھم سیاسی طور پر مَرِیس، مقّرہ ھی کا ایک حصہ شمار ھوتا تھا ۔ ان دونوں کی درمیانی سرحد میں الابواب کا ضلع تھا اور یہ نام اب تک بربری صوبے کے اس علاقے کے لیے استعمال ھوتا ھے، جو کُبوشیہ کے نواح میں ھے ۔ عَلَوہ کو عام طور پر نوبہ سے باھر ھی سمجھا جاتا ھے، لیکن المسعودی اسے بھی نُوبہ کا ایک حصہ بتاتا ھے اور لکھتا ھے کہ یہ علاقہ مقّرہ کے ماتحت ھے ۔ بقول یاقوت، نُوبہ کے فرمانروا کا سرکاری لقب شاہ مقّرہ و نُوبہ تھا ۔

شمالی سودان کی آبادی کی موجودہ تقسیم رسمی طور پر نوبی، بجہ اور عرب کے ناموں سے کی جاتی ھے ۔ یہ واضح طور پر کوئی نسلی تقسیم نہیں، بلکہ زیادہ تر لسانی اصول پر مبنی ھے ۔ خود نوبی بھی دوغلے ھیں اور وہ مصر میں قدیم شاھی خاندانوں کا آغاز ھونے سے بھی پہلے پائے جاتے تھے ۔ اس نسل کے لوگ زیادہ تر کنوز، مَحَس اور سکوت ھیں، جو مل کر نام نہاد برابرہ کے اجزا بنتے ھیں؛ تاھم ان میں بھی بیرونی عناصر کی خاص آمیزش تسلیم کرنا پڑتی ھے ۔ بخلاف اس کے نوبی زبان بولنے والے دناقلہ کو باقی کے "دناقلہ جعلیین" گروہ سے بمشکل متمیز کیا جا سکتا ھے (دیکھیے Macmichael : *History* ، ۱ : ۱۹۷ ببعد)، جس میں خرطوم کے نواح تک پھیلے ھوئے صوبہ دنقلہ کے متعدد عربی بولنے والے قبائل بھی شامل ھیں ۔ غالباً یہ گروہ اصلی نوبی باشندوں اور ان عربوں کے باھمی اختلاط سے وجود میں آیا جو قرون وسطٰی میں بہ تعداد کثیر سودان میں در آئے تھے اور بالآخر دنقلہ اور عَلَوہ کی مسیحی سلطنتوں کے انتزاع کا باعث بنے ۔ نیل اخضر اور نیل ابیض پر دناقلہ کی ایسی نو آبادیاں موجود ھیں جو اپنی زبان ترک کرکے عربی اختیار کر چکی ھیں؛ سولھویں صدی عیسوی کے نواح میں آباد مَحَس کی ایک

شاخ کا بھی یہی حال ھے ، جو اب عرب قبیلہ بنو خزرج کی اولاد ھونے کی مدعی ھے - پورے شمالی سودان میں اصلی نوبی اور عرب آپس میں اس حد تک مخلوط ھو چکے ھیں کہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کرنا مشکل ھے - اس اختلاط اور آمیزش سے وہ گروہ بھی اثر پذیر ھوئے ھیں جو نوبی زبان بولتے ھیں - بایں ھمہ برابرہ کے متعلق یہ کہا جا سکتا ھے کہ انھوں نے اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ھے اور غیر ملکی اثرات سے متأثر ھونے کے بجائے انھیں اپنے اندر جذب کر لیا ھے - دناقلہ اپنے لیے نوبی کی اصطلاح پسند نھیں کرتے اور ان کے لیے برابرہ کی اصطلاح بھی صرف مصری اور دوسرے غیر ملکی لوگ استعمال کرتے ھیں، ورنہ وہ خود اپنے آپ کو اپنے قبائلی ناموں (کنوز ، محس اور سکوت) ھی سے پکارا جانا پسند کرتے ھیں - یہ زمانۂ حال کی بات ھے کہ وہ نوبی جذبے کے ماتحت اپنے آپ کو نوبی کہنے لگے ھیں .

زبان : نوبی زبان کو وادی نیل کی اصلی زبان قرار دینا مشکل ھے اور اس کا مروی (Maroitic) [جو حبشہ کے قدیم دارالحکومت مروی سے منسوب ھے] کتبات کی زبان سے تو دور کا واسطہ بھی نھیں ، جو اس علاقے میں نوبی سے پہلے رائج تھی - نوبی میں حامی اور سودانی خصوصیات دونوں موجود ھیں اور L Reinisch کا خیال ھے کہ یہ زبان ان دونوں گروھوں کی درمیانی کڑی ھے - G. W. Marray کے نزدیک عہد عتیق میں دنکہ شلک ، باری مسائی اور نوبی زبانوں کا ایک ھی ماخذ تھا اور ان سب زبانوں میں حامی اثرات سرایت کر گئے ھیں - W. Meinhof حتمی طور پر نوبی کو حامی زبان کی ایک شاخ قرار دیتا ھے - اس کی مفصلہ ذیل شاخیں قابل ذکر ھیں : (أ) نیلوی نوبی (برابرہ اور دناقلہ کی زبان) ، جس کی تین مختلف بولیاں کنزی ، محسی اور دنقلوی ھیں ، جن میں سے پہلی اور تیسری جغرافی اعتبار سے علٰحدہ لیکن لسانی اعتبار سے ایک ھی گروہ سے متعلق ھیں - Reinisch نے ایک چوتھی بولی فَدجَہ فَدکّہ کا بھی ذکر کیا ھے ، لیکن Lepsius کے نزدیک یہ محسی ھی کی ایک قسم ھے ؛ (ب) پہاڑی نوبی ، جسے موجودہ صوبہ کوردفان میں کئی حبشی النسل قبائل بولتے ھیں .

سب سے زیادہ مشہور پہاڑی بولی دلّن (Dilling) ھے - ایک طرح کی پہاڑی نوبی شمالی دارفور میں جبل میدوب کے باشندے بھی بولتے ھیں ؛ (ج) علاقۂ دارفور میں قبیلۂ برقد کی غیر معروف زبان کو Zghlarz نے جنوب مغربی نوبی قرار دیا ھے ؛ (د) نوبی قدیم ، جو قرون وسطٰی میں نوبہ کی تحریری زبان تھی - اس کے جو نمونے محفوظ رہ گئے ھیں، ان کا تعلق آٹھویں/نویں صدی عیسوی سے ھے - ان میں عوام کے افادۂ روحانی کے لیے ناصحانہ عبارتیں ملتی ھیں - یہ خالص مذھبی ادبیات سے بالکل علٰحدہ چیز ھے، جس کے لیے یونانی زبان استعمال ھوتی تھی - ان متون کی زبان موجودہ محسی سے بہت ملتی جلتی ھے - بالائی نوبہ میں دستیاب ھونے والے کچھ آثار سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ھے کہ نوبی زبان (غالباً پہاڑی بولیوں سے مشابہ شکل میں) عَلوہ کی مملکت میں تحریری کاموں کے لیے بھی استعمال ھوتی تھی .

جدید نوبی میں مسیحی مذھبی کتابوں کے تراجم کے سوا ، جو اھل یورپ کے زیر اثر کیے گئے، کوئی ادبی ذخیرہ موجود نھیں ھے - دناقلہ اور برابرہ دونوں اپنی مراسلت میں اور ادبی مقاصد کے لیے عربی زبان ھی استعمال کرتے ھیں .

تاریخ : قدیم مصر میں کوئی ایسی شہادت دستیاب نہیں ہے جس سے نوبہ کا جغرافیائی یا قبائلی نام ہونا ثابت ہوتا ہو۔

مصری نوبۂ زیرین کو وَوَت کہتے تھے اور بالائی نوبہ کو کَش (مقدس کتابوں میں کُش)، جو قدیم ادبیات کے مطابق حبشہ (Ethiopia) ہے۔ زمانۂ قدیم ہی سے مصر اور اس کے جنوبی پڑوسی کے درمیان تجارتی، ثقافتی اور سیاسی تعلقات قائم تھے۔ شاہان قدیم کے وسطی دور میں مصری دنقلہ میں گھس آئے اور یہاں ایک مقامی تہذیب کی بنیاد پڑ گئی، جس کا مصری تہذیب سے بھی تعلق تھا، گو اس میں زیادہ عمل دخل مقامی اوضاع و عوامل اور رسوم ہی کو رہا۔ شاہانِ قدیم کے جدید دور میں وَوَت اور کَش پر مصری والی حکومت کیا کرتے تھے۔ وہاں کا شہر نَپَتَہ (جبل بَرکَل) مصر کے مذہب "آمون را" کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ آگے چل کر یہ حبشیوں کی ایک خود مختار سلطنت کا دارالحکومت بنا، جنھوں نے مصر فتح کر لیا اور نَپَتَہ کے پانچ بادشاہ یکے بعد دیگرے تخت فراعنہ پر بیٹھے (پچیسواں خاندان، ۷۳۰ تا ۶۶۳ ق م)۔ اس طرح مرکز ثقل جنوب کی طرف منتقل ہوا اور مروی، جو خرطوم کے شمال میں کوئی ۱۳۰ میل کے فاصلے پر واقع تھا، ایک ایسی سلطنت کا پایۂ تخت بنا جس کی اساس میں ابھی تک مصری تہذیب کے کچھ عناصر محفوظ تھے۔ دور افتادہ اور الگ تھلگ ہونے کی وجہ سے اس ملک پر بہت جلد زوال آ گیا۔ کوردفان اور جزیرہ کے حبشی عناصر کے دباؤ کی بنا پر آبادی کے خصائص میں تبدیلی آ گئی اور شمالی علاقے سے ثقافتی تعلقات اس حد تک کم ہو گئے کہ قدیم یونان و روما کو حبشہ سے متعلق کچھ مبہم سی معلومات ہی حاصل تھیں۔ علیٰ ہذا قرون وسطیٰ میں اسلامی دنیا بھی نوبہ سے کچھ زیادہ واقف نہ تھی۔ بہرکیف بوزنطی پادریوں نے چھٹی صدی عیسوی میں وہاں مسیحی مذہب کو رواج دیا۔ ۵۶۹ء میں مقرّہ اور ۵۸۰ء میں عَلَوہ کے باشندے عیسائی ہو گئے۔ ۵۷۳ء میں مقرّہ کا ایک سفیر قسطنطینیہ بھی گیا۔

نوبی کی اصطلاح سب سے پہلے عہد یونان و روما میں سامنے آئی۔ قدیم‌ترین حوالہ Erotosthenes کے ہاں نظر آتا ہے، جو "نوبے" Noubai کے متعلق لکھتا ہے کہ یہ ایک بڑی قوم لیبیا میں رہتی ہے، جو دریاے نیل کے مغربی جانب "مروی سے لے کر دریا کے موڑ تک" پھیلا ہوا ہے۔ اس عبارت میں نیز دوسرے یونانی اور لاطینی مؤرخین کے ماخذ میں اہل نوبہ کو اہل لیبیا اور دوسری مروی اقوام سے بالکل ممیّز کرکے دکھایا گیا ہے۔ اسلامی دور کے آغاز تک ان لوگوں کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ حبشہ یا "ایتھوپیا" کی جگہ نوبہ سے مراد مصر کے جنوب میں واقع سارا دریائی علاقہ ہے۔ مقام کی اس تبدیلی کے متعلق کوئی تاریخی شہادت نہیں ملتی۔ لسانی شہادت سے گمان ہوتا ہے کہ یہ نام کوردفان کے حبشی نژاد باشندوں کا تھا اور قدیم ادبیات کے مصنفین کے نزدیک نوبے سے مراد جنوب مغرب کے وہ تارکین وطن تھے جنھوں نے اپنے سیاسی اقتدار کے سہارے وادی نیل کے اہل حبشہ پر اپنی زبان بھی ٹھونس دی۔ بہرحال اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ موجودہ زمانے کے پہاڑی اہل نوبہ جسمانی خصوصیات اور تہذیب و تمدن کے اعتبار سے برابرہ اور دناقلہ سے بالکل غیر مشابہ ہیں، جو بیشتر حامی نسل کے ہیں اور اس لیے ان دونوں گروہوں کے درمیان کسی نسلی تعلق کے امکان پر پھر C. G. Seligman اور H. A. MacMichael نے معارضہ

کیا ہے ۔ یقین کے ساتھ صرف اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مصر کے عرب فاتحین نے اپنی جنوبی سرحد پر ایسی آبادی پائی جو شمال کے علاقے میں زیادہ تر حامی نسل کی تھی ، لیکن اس میں حبشی عناصر بھی موجود تھے جن کی اہمیت جنوب میں زیادہ ہو گئی تھی ۔ یہ لوگ یعقوبی عیسائی تھے اور سرکاری کاروبار اور خطوط میں نوبی زبان استعمال کرتے تھے ۔

یاقوت نے ایک دو احادیث نبوی نقل کی ہیں، جن میں اہل نوبہ کی تعریف و توصیف آئی ہے ۔ عربوں کے حملوں (۶۴۱-۶۴۲ء اور ۶۵۱-۶۵۲ء) سے قبل عربوں اور اہل نوبہ کے درمیان شاید ہی کوئی رابطہ یا تعلق قائم ہوا ہو ۔ دوسرے حملے میں عرب دنقلہ [رَکْ بآں] تک پہنچ گئے تھے ۔ ان حملوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ مسلمانوں اور اہل نوبہ کے درمیان ایک عہد نامے کے ذریعے باقاعدہ تعلقات قائم ہو گئے ۔ معاہدے میں باہمی روا داری اور عدم مداخلت لازم قرار دیے گئے ۔ اہل نوبہ بقط [رَکْ بآں] ، یعنی سالانہ خراج غلاماں ادا کرنے پر رضا مند ہو گئے تھے، لیکن یہ بات قبول اطاعت کی علامت سے زیادہ تبادلۂ مال کے اصول پر طے پائی تھی ۔ بہرکیف دونوں ملکوں کے درمیان تجارتی اور سیاسی تعلقات محدود رہے اور جنوبی مصر میں مسلمانوں کی دلچسپی العلّاقی کی کانوں سے فائدہ اٹھانے تک محدود تھی اور اس کا تعلق پورے نوبہ کے بجائے زیادہ تر بجہ سے تھا ۔ ۷۳۷ھ میں (یا ۷۴۴ء اور ۷۵۰ء کے درمیان) بالائی مصر پر نوبہ کے بادشاہ کیریاکوس Kriakos کے ایک حملے کا بھی ذکر ملتا ہے ، لیکن یہ اطلاع صرف عیسائی مؤرخین کی مشکوک شہادت پر مبنی ہے اور مسلمان مؤرخین اس کا کوئی تذکرہ نہیں کرتے ۔ وقتاً فوقتاً معمولی چھاپے مارے جاتے رہے اور اسی طرح کبھی کبھی خراج کی ادائی بھی روک دی جاتی تھی، لیکن بحیثیت مجموعی تعلقات خوش گوار ہی رہے ۔ مسلمان تجارت کے سلسلے میں بہت عرصہ قبل اندرون نوبہ میں پھیلنے لگے تھے اور دسویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے ہی میں انہوں نے اس ملک کے پایۂ تخت عَلْوَہ میں اپنی ایک ربض (قیام گاہ) قائم کر لی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ خلافت اسلامی کے زیرنگیں علاقے میں رہنے والے نوبی اپنے محاصل وغیرہ اپنے بادشاہ ہی کو ادا کرتے تھے اور انہیں اپنے اندرونی معاملات خود طے کرنے کی آزادی حاصل تھی ۔ دوستانہ تعلقات کی ایک اور شہادت ایک سفارت کے حالات میں بھی ملتی ہے جو المتوکل کے عہد میں بغداد آئی اور اس میں ایک نوبی شہزادے کی عزت و توقیر کے ساتھ خاطر و مدارات کی گئی تھی ۔

نوبہ کے اندرونی حالات کے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں ۔ مقامی مآخذ کوئی نہیں ہیں اور مسلمان مصنفین بھی ان کا ذکر کبھی کبھار ہی کرتے ہیں ۔ سب سے پہلے دسویں صدی عیسوی میں المسعودی اور ابن سَلیم (سُلَیم ؟) کے ہاں ملتا ہے ۔ مؤخرالذّکر نے نوبہ، مقرّہ، عَلْوہ، بجہ اور نیل کا حال لکھا ہے اور اس کے طویل اقتباسات المقریزی کی خِطَط میں محفوظ ہیں ۔

سلطان صلاح الدین ایوّبیؒ کے عہد میں نوبہ کے معاملات ذرا نمایاں ہو گئے ۔ بنو کنز نے، جو نیم نوبی تھے ، ایک فاطمی مدعی تخت کو مدد دی اور نوبہ زیرین پر سلطان صلاح الدین کے بھائی توران شاہ نے حملہ کرکے (۱۱۷۲-۱۱۷۳ء) ابریم کو تاخت و تاراج کیا اور بہت سے قیدی پکڑ کر لے گیا ، لیکن اس نے اس ملک کے وسائل کے متعلق کوئی اچھی رائے نہ دی، اس لیے اس

ملک کا الحاق عمل میں نہ آ سکا۔ ۱۲۰۸ء میں ابو صالح ارمنی نے مصر کے کلیساؤں اور مسیحی خانقاہوں کا تذکرہ تالیف کیا، جس میں مَریس، مقرّہ اور عَلْوہ کے متعلق بہت سی دلچسپ تفاصیل درج ہیں، لیکن انھیں بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے، کیونکہ مصنف نوبہ اور حبشہ میں التباس کر جاتا ہے اور پرانے مآخذ کو بلا تحقیق و تنقید استعمال کرتا ہے۔

مملکت نوبہ کے انتشار و زوال اور اس میں اسلام کی نشر و اشاعت عرب قبائل کی باہر سے آمد، بنو کنز کے فروغ اور نوبہ کے معاملات میں مصر کے مملوک سلاطین کی (بالخصوص الظاہر بیبرس [رک بآں] اور المنصور قلاؤن [رک بآں] کے زمانے میں) دخل اندازی کی مرہون منت ہے۔ بنو کنز کا ذکر سب سے پہلے ۱۰۲۰ء میں آتا ہے جب فاطمی خلیفہ الحاکم نے حسن خدمات کے صلے میں ابو مکارم ھبۃ اللہ کو کنزالدّولہ کا موروثی خطاب دیا۔ وہ عربوں کے قبیلے بنو ربیعہ کا سردار تھا اور مصر اور سوڈان کے سرحدی علاقے میں آ کر آباد ہو گیا تھا۔ ربیعہ اعراب نے دسویں صدی عیسوی ھی میں العَلاقی کی کانوں پر قبضہ اور قبائل بجہ پر حکومت قائم کر لی تھی، جن سے انھوں نے ازدواجی تعلقات بھی استوار کر لیے۔ عربوں کا ایک اور گروہ اسوان کے قریب آ کر آباد ہوا، جس نے مقامی اہل نوبہ کے ساتھ بھائی چارہ پیدا کر لیا اور اس اختلاط کی وجہ سے جو قبیلہ معرض وجود میں آیا اور جس پر کنزالدّولہ کا خاندان حکمران تھا، وہ بنو کنز کے نام سے مشہور ہو گیا۔ ان کی نمائندگی موجودہ زمانے کے کنوز کرتے ہیں۔ مملوکوں کے عہد میں وہ بالائی مصر میں گویا سیاہ و سفید کے مالک تھے۔ وہ کبھی تو سلاطین مملوک سے اتحاد کر لیتے تھے اور کبھی ان کے برخلاف ہو جاتے تھے اور گو انھیں کئی مرتبہ بڑی سختی کے ساتھ دبایا بھی گیا، لیکن عثمانیوں کی فتح مصر تک ان کی حیثیت ایک طاقتور قبیلے کی رہی۔ اس سے پہلے انھوں نے خانہ بدوش عربوں اور مملوک افواج کے ساتھ مل کر نوبہ کی خود مختاری کو تباہ کرنے میں بھی نمایاں حصہ لیا۔

بحری مملوک اسلامی مصر کی روایتی حکمت عملی کو نظر انداز کر کے بڑی سرگرمی کے ساتھ نوبہ کے معاملات میں مداخلت کرنے لگے تھے۔ بیبرس اور قلاؤن کے سپہ سالار اپنے حملوں کا سبب یہ بیان کرتے تھے کہ اہل نوبہ خراج ادا نہیں کرتے، لیکن اکثر اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ نوبہ کے مدعیان تخت بھی مصر سے امداد طلب کر لیا کرتے تھے۔ متعدد مواقع پر مملوک حکومت کے اس قسم کے متوسلین کو دنقلہ میں تخت نشین کیا گیا، لیکن جونہی مصری افواج منہ موڑتیں وہ لوگ حکومت سے ہاتھ دھو بیٹھتے تھے [رک بہ دنقلہ]۔ ایک رسمی عہد نامے کے ذریعے، جو اسی قسم کے ایک بادشاہ کے ساتھ ہوا تھا، یہاں مصر کی سیادت قائم ہو گئی۔ اس دوران میں یہاں کی بادشاہت کا انحطاط و زوال برابر جاری رہا اور عرب سرداروں نے، جنھوں نے شاھی خاندان میں شادیاں کر لی تھیں، مادری وراثت کے قاعدے سے فائدہ اٹھاتے ہوے تخت پر اپنا حق جما لیا۔ نوبہ کی قدیم العہد مسیحیت کی جڑیں بتدریج اکھڑتی گئیں اور چودھویں صدی عیسوی میں اس کے مسلمان بادشاہ منظر عام پر آنے لگے۔ پہلا مسلمان بادشاہ عبداللہ بن سنبو ۱۳۱۶ء میں تخت نشین ہوا، لیکن تھوڑے عرصے بعد ایک کنزالدّولہ کے ہاتھوں اپنا تخت گنوا بیٹھا۔ ۱۲۵۲ء میں ابن بطوطہ (۴ : ۳۹۶) اہل

نوبہ کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ عیسائی ہیں ، لیکن ان کا بادشاہ (ابن کنز الدین) مسلمان ہے ۔ یہاں اسلام کی اشاعت کے بارے میں ہمیں تفصیلات کا علم نہیں ، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مقامی باشندے عرب قبائل میں جذب ہو گئے تھے ۔

عربوں کے اس ملک میں نقل مکانی کے حالات بھی تاریخوں میں بہت کم ملتے ہیں ۔ اس تحریک کی ابتدائی منازل کے حالات ابو عبدالرحمٰن العمری کی کہانی میں مذکور ہیں ، جس کے مطابق ابن طولون کے زمانے میں ربیعہ اور جہینہ کے عرب اس منچلے شہزادے (العمری) کی قیادت میں سوڈان آئے اور بجہ سے بھائی چارہ قائم کرکے مشرقی صحرا کی کانوں سے فائدہ اٹھانے لگے ۔ نوبہ کے شاہی خاندان میں ایک خانہ جنگی ہونے پر عربوں کو ایک مدعی تخت کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے کا موقع مل گیا ۔ دونوں جانب سے کھلی غداریاں ہوئیں اور آخر میں عربوں کو اس جنگ میں ہزیمت ہوئی ، مگر اس قسم کی کارروائی کا نتیجہ چودھویں صدی عیسوی میں برآمد ہوا جب کہ نوبہ کی سلطنت معدوم ہو چکی تھی اور اگر کوئی برائے نام بادشاہ تھا بھی، تو وہ عرب قبائل کے ہاتھوں کے کٹھ پتلی بنا ہوا تھا ۔ چودھویں صدی عیسوی کے ابتدائی سنین ہی میں سوڈان کے ان خانہ بدوشوں کی آمد ہوئی جو اونٹ کے گلوں کے مالک تھے ۔ جہینہ اور اس کے حلیف، جن میں سے زیادہ تر یقیناً فزارہ تھے ، اپنے گلوں کو جنوب اور مغرب کی طرف لے گئے اور کنز اور اکرمہ کو نوبہ اور بالائی مصر میں چھوڑ گئے ۔ اس زمانے میں عَلَوہ کا کچھ حال معلوم نہیں ہوتا ۔ البتہ ۱۵۰۰ء کے قریب سوبہ پر "قواسمہ" عربوں اور "فنج" حبشیوں کا قبضہ ہو گیا ۔ فنج کی آمد پر ، جنہوں نے اپنا اثر و اقتدار بہت جلد دنقلہ تک وسیع کر لیا ، نوبہ کی تاریخ سوڈان کی تاریخ میں جذب ہو جاتی ہے اور اہل نوبہ ، جو اب مسلمان ہیں اور اپنے فاتحین سے گہرے نسلی اختلاط کی وجہ سے بہت کچھ اثر پذیر ہو چکے ہیں ، اب صرف ایک لسانی اقلیت کی حیثیت سے اپنی پرانی مملکت کے شمالی کنارے پر آباد نظر آتے ہیں ۔

نوبہ زیرین کو سلیم اول نے سیاسی طور پر فنج کی مملکت سے علٰحدہ کر لیا ۔ اس نے اسوان کے جنوب تک کل علاقہ تیسرے آبشار تک اپنی مملکت میں شامل کرکے وہاں ترکیہ اور بوسینیا کے اجیر سپاہیوں کی افواج کو متعین کر دیا ، جنہیں اہل سوڈان غز کہا کرتے تھے ۔ موجودہ برابرہ کے بہت سے گروہ اپنے آپ کو انہی غزوں کی اولاد میں سے بتاتے ہیں ۔

موجودہ زمانے میں برابرہ اور دناقلہ (اسوان کے مصری صوبے میں اور حلفہ اور دنقلہ کے سوڈانی صوبوں میں) پُرامن کاشتکاروں یا دریائے نیل کے مشاق ملاحوں کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہیں ۔ ملک کے افلاس اور اپنی مہم جو فطرت کے باعث ان کی کثیر تعداد مصر اور سوڈان میں روزی کمانے کی خاطر آ جاتی ہے، جہاں وہ محنت مزدوری کرتے نظر آتے ہیں ۔ دناقلہ سوڈان کے گوشے گوشے میں تاجروں کی حیثیت سے بھی پھیل گئے ہیں اور انیسویں صدی عیسوی میں انہوں نے جعلیین کے ساتھ مل کر بالائی نیل اور بحر الغزالی میں آمد و رفت کا سلسلہ جاری کیا اور جہاز رانوں اور اجیر سپاہیوں کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیں ۔

یہ لوگ عام طور پر نوبی اور عربی دونوں زبانیں بولتے ہیں ۔ وہ عربی غیر نحوی طریق کی بولتے ہیں اور ان کا لب و لہجہ بھی اپنا ہی ہے ۔

غیر ملکیوں کی صحبت میں رھنے والے نوبی ان کے خیالات کو حیرت انگیز طور پر اپنا لیتے ھیں، لیکن اس کے ساتھ ھی وہ اپنے رسم و رواج اور قبائلی ضوابط کی سختی سے پابندی کرتے ھیں۔ موجودہ حالات میں وہ تعلیمی آسانیوں سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کے شائق ھیں اور ان میں تعلیمی پیشے کے اختیار کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ھے۔ گزشتہ زمانے میں ان کا مسلمانوں کے روحانی اور ذھنی ارتقا کے سلسلے میں کوئی خاص کردار نہیں رھا اور ان میں کوئی مشہور عالم دین بھی پیدا نہیں ھوا۔ مشہور صوفی حضرت ذوالنونؒ کے متعلق یہ مشہور ھے کہ وہ اھل نوبہ میں سے تھے، لیکن عام طور پر وہ اپنے آپ کو مصری ھی کہتے تھے۔ نوبی نسل کی ایک عظیم شخصیت سودان کے مہدی محمد احمد [رک بآں] (م ۱۸۸۵ء) کی ھے، جو دناقلہ میں سے تھے، اگرچہ ان کا گھرانہ "شریف" خاندان سے ھونے کا دعوی رکھتا ھے۔ برابرہ اور دناقلہ راسخ الاعتقاد مسلمان ھیں اور ان میں زیادہ تر طریقت کے سلسلۂ مرغنیہ (ختمیہ) کے پیرو ھیں.

مآخذ: عام: (۱) Et. Quatremère: *Memoire Sur La Nubie*، در *Mémoires géog. et hist. sur l'Egypte*، ج ۲، پیرس ۱۸۱۱ء۔ اس میں عرب مصنفین کی کتابوں کے اھم اقتباسات کے تراجم شامل ھیں؛ (۲) H. A. MacMichael: *A History of the Arabs in the Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء (بالخصوص حصہ ۱: ۲ تا ۳ و حصہ ۲: ۱ تا ۲، مع مفصل جغرافیائی مآخذ)؛ (۳) J. Marquart: *Die Benin-Sammlung des Reichsmuseum für Volkerkunde*، لائڈن ۱۹۱۳ء، ص ccxlviei بیعد؛ (۴) H. W. Beckett: *Nubia and the Berberines*، در *Cairo Scientific Jaurnal*، اگست ۱۹۱۱ء؛ (۵) G. A. Reisner: *Travels in Nubia*، لنڈن ۱۸۱۹ء؛ (۶) وھی مصنف: *Outline of the ancient History of the Sudan*، در *Sudan Notes and Records*، ج ۱، ۱۹۱۸ء؛ (۷) C. G. Seligman: *Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan*، در *Journal of the Royal Anthropological Institute*، ج ۴۳، ۱۹۱۳ء.

زبان: (۸) W. Czermek: *Kordofān Nubische Studien*، وی انا ۱۹۱۹ء؛ (۹) F. Ll. Griffith: *The Nubian Texts of the Christian Period*، برلن ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) H. Junker و W. Czermark: *Kordofān Texte*، وی انا ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) P. D. Kauczor: *Die bergnubische Sprache*، وی انا ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) C.R. Lepsius: *Nubische Grammatik*، برلن ۱۸۸۰ء؛ (۱۳) L.Reinisch: *Die Nubasprache*، وی انا ۱۸۷۹ء؛ (۱۴) وھی مصنف: *Die sprachliche Stellung des Nuba*، وی انا ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) E. Zyhlarz: *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelater*، لائپزگ ۱۹۲۸ء.

پہاڑی نوبہ کے متعلق دیکھیے (۱۶) J. W. Sagar: *Notes on the History etc. of the Nuba*، در *Sud. N. and R.*، ج ۵، ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) P.D. Kauczor: *The Afitti Nuba...and their relation to the Nuba Proper*، در مجلہ مذکور، ج ۶: ۱۹۲۳ء؛ (۱۸) P.D. Macdiarmid و D.N. Macdiarmid: *The Languages of the Nuba Mountains*، در مجلہ مذکور، ج ۱۴، ۱۹۳۱ء؛ (۱۹) D. Hawkesworth: *The Nuba Proper of southern Kordofān*، در مجلہ مذکور، ج ۱۵، ۱۹۳۲ء؛ (۲۰) C. G. Seligman و R. Z. Seligman: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*، لنڈن ۱۹۳۲ء، باب ۱۱.

(S. HILLELSON [و تلخیص از ادارہ])

نوح: قرآن مجید کی ایک مکی سورۃ، عدد ⊗ تلاوت و عدد نزول ۷۱۔ اس میں ۲ رکوع،

۲۸ آیات، ۲۲۴ کلمات اور ۹۹۹ حروف ھیں (الخازن البغدادی: تفسیر، ۲۹: ۱۲۷)۔ اس سے پہلے سورۃ المعارج اور مابعد سورۃ الجن آتی ھے۔ اس سورۃ کا عنوان پہلی آیت میں مذکور حضرت نوح ؑ کے نام سے اخذ کیا گیا ھے۔ یہ نام مضمونِ سورت پر بھی پوری طرح صادق آتا ھے۔ حضرت نوح ؑ کی دعوت و تبلیغ کے جواب میں قوم نے ان کی تکذیب کی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قوم کو ھلاک کر دیا گیا۔ اس سورۃ میں ان سب احوال کا قدرے تفصیل سے بیان ھوا ھے اور اس کے ضمن میں قریش مکہ کو تعریض و کنایہ کے ذریعے متنبّہ کیا گیا ھے۔

اس کی داخلی شہادت سے پتا چلتا ھے کہ یہ سورت اس زمانے میں نازل ھوئی جب قریش مکہ کی طرف سے مسلمانوں پر ڈھائے جانے والے مصائب میں قدرے شدت آ چکی تھی۔ اس سورت کے ذریعے ایک طرف تو آنحضرت صلّی اللہ وآلہ وسلّم اور جانثاران اسلام کو تسلی و تشفی دینا مقصود ھے اور دوسری جانب معاندین اسلام کو یہ بتانا کہ تکذیب کا نتیجہ ھلاکت و بربادی ھوتا ھے۔ ابتدا میں بیان کیا گیا ھے کہ حضرت نوح ؑ نے کس طرح تبلیغ و دعوت کا کام شروع کیا (آیات ۱ تا ۴)۔ پھر سورت کے اختتام تک حضرت نوح ؑ کی اس طویل دعا کو نقل کیا گیا ھے جس میں انھوں نے اپنی تبلیغی کاوشوں اور قوم کی بے اعتدالیوں کا ذکر کرکے ان کے حق میں نزول عذاب کی درخواست کی ھے (آیت ۵ تا ۲۸)۔ اس کے مطالعے سے حضرت نوح ؑ کی شبانہ روز تبلیغی مساعی کا پتا چلتا ھے (آیات ۵، ۶، ۸ تا ۱۰)، نیز یہ کہ قوم نے اس کے جواب میں کس طرح کان بند کر لیے تھے (۷)۔ اس کے نتیجے میں قوم نوح ؑ پر جو قحط سالی کا عذاب آیا تھا اور جس سے افزائش نسل کا سلسلہ بری طرح متاثر ھو گیا تھا، سورت سے اس کا بھی اظہار ھوتا ھے (۱۱، ۱۲)۔ پھر خداے تعالٰی کی بے پایان عظمت کا اور اس کی تخلیق کی وسعتوں کا بیان ھوا ھے (۱۵ تا ۲۰)۔ حضرت نوح ؑ اس دعا میں وُدّ، سواع، یغوث، یعوق اور نسر نامی ان پانچ دیوتاؤں کا بھی ذکر کرتے ھیں جنھیں ان کی قوم نے معبود بنا رکھا تھا (۲۳، ۲۴)۔ پھر پوری قوم کو تباہ و برباد کرنے اور کافروں پر ھمہ گیر تباھی مسلط کرنے کی درخواست اس استثنا کے ساتھ پیش کی گئی ھے کہ اھل ایمان مردوں، عورتوں اور ان کے گھر میں داخل ھونے والوں کو اس سے بچا لیا جائے (۲۶ تا ۲۸)۔

مجموعی طور پر سورت کا انداز بیان بہت دلچسپ اور مؤثر ھے۔

مآخذ: (۱) الطبری: جامع البیان، مطبوعہ قاھرہ، ۲۹: ۴۹ تا ۵۶؛ (۲) القمّی النیسابوری: غرائب القرآن، مطبوعہ قاھرہ، ۲۹: ۴۷ تا ۵۴؛ (۳) ابن کثیر: تفسیر، لاھور، ۴: ۴۲۴ تا ۴۲۸؛ (۴) البغوی: معالم التنزیل برھامش تفسیر ابن کثیر، قاھرہ ۱۳۴۷ھ، ۹: ۳ تا ۱۰؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، مطبوعہ بیروت، ۴: ۶۱۵ تا ۶۲۲؛ (۶) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، بیروت ۱۹۶۷ء، ج ۱۸؛ (۷) الخازن البغدادی: تفسیر، مطبوعۂ قاھرہ، ۷: ۱۲۷ تا ۱۳۱؛ (۸) محمود الآلوسی: روح المعانی، مطبوعہ ملتان، ۲۹: ۷۶ تا ۹۲؛ (۹) القاسمی: تفسیر محاسن التاویل، ۱۶: ۵۹۳۲ تا ۵۹۴۱؛ (۱۰) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظھری، دھلی، بار دوم، ۱۰: ۷۱ تا ۷۸؛ (۱۱) ابو الاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن، ۶: ۹۶ تا ۱۰۶۔

(محمود الحسن عارف)

نوح ؑ: (بائیبل: Noah)، ایک جلیل القدر ⊛ اور صاحب شریعت نبی۔ حضرت آدم ؑ کے بعد

پہلے صاحب شریعت رسول (البخاری، ۳/۶۰، ۲ : ۳۴۴)۔ ان کا نسب نامہ یوں بیان کیا جاتا ہے: نوحؑ بن لامک بن متوشلح (متوسلح) بن خنوخ (حنوک = ادریسؑ) بن یرد بن مہلیل (محلل) بن قینن (قینان) بن انوش بن شیثؑ بن ابو البشر آدمؑ (البدایة والنہایة، ۱ : ۱۰۱)۔ یہ نسب نامہ توریت (پیدائش، ۵ : ۱ تا ۳۰) کے مطابق ہے اور اس میں حضرت آدمؑ و نوحؑ کے مابین آٹھ پشتوں کا واسطہ آتا ہے، مگر محققین کے نزدیک اس میں کئی درمیانی اجداد کے نام قلم زد ہو گئے ہیں (دیکھیے سیوہاروی: قصص القرآن، ۱ : ۶۳)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا نام عبدالشکور یا عبدالغفار تھا اور کثرت آہ و بُکا کی وجہ سے ان کا لقب نوحؑ ٹھیرا (تاج العروس، بذیل مادہ نوح)۔ بعض کے نزدیک نوح کا لفظ عبرانی الاصل ہے اور اس کے معنی آرام و آسائش کے ہیں۔ حضرت نوحؑ کی ولادت کا تخمینی زمانہ ۳۸۰۰ تا ۲۸۵۰ ق۔م قیاس کیا گیا ہے (تفسیر ماجدی، ص ۳۳۸)۔ قرآن مجید (دیکھیے ۱۱ [ہود]: ۴۴، جہاں کوہ جودی کا ذکر آتا ہے) اور توریت دونوں کے اشارات سے پتا چلتا ہے کہ نوحؑ اور قوم نوح کا مسکن سرزمین عراق تھی۔ بابل [رک بآن] کی کھدائی سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے (تفہیم القرآن، ۲ : ۴۰ ببعد)۔

قرآن و حدیث اور اسلامی ادب میں حضرت نوحؑ کا ذکر بڑی عقیدت و احترام کے ساتھ کیا گیا ہے۔ وہ ان پانچ جلیل القدر پیغمبروںؑ میں شامل ہیں، جن سے خصوصی عہد و میثاق ہوئے (۳۳[الاحزاب] ۷)۔ حضرت نوحؑ کو دیگر انبیاؑ کے مقابلے میں بقول الثعلبی (عرائس المجالس، ص ۴۶ تا ۵۰) پندرہ امتیازات حاصل تھے۔ قرآن مجید میں مجموعی طور پر ان کا نام تقریباً ۲۸ سورتوں کی تقریباً ۴۳ آیات میں مذکور ہوا ہے (دیکھیے معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔ وہ واضح طور پر ڈرانے والے (۱۱ [ہود] : ۲۵؛ ۷۱ [نوح] : ۲)، خدا تعالٰی کے شکر گذار بندے (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۳)، خدا تعالٰی کی طرف سے امن و سلامتی اور برکات کے مستحق (۱۱ [ہود] : ۲۸) اور رسول مبین (۲۶ [الشعرآء] : ۱۰۷) تھے اور حضرت ابراہیمؑ ان کی جماعت کے ایک فرد تھے (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۸۱)۔ الغرض قرآن مجید میں ہر جگہ ان کا نام پیغمبرانہ عظمت کے ساتھ آیا ہے جب کہ توریت میں ان کا ذکر تقدیس و عظمت کے منافی ہے۔ انہیں نہ تو پیغمبر قرار دیا گیا ہے اور نہ ہی ان کے کردار اور اخلاق میں پیغمبرانہ شان کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انہیں ”شراب پی کر برہنہ ہونے والا“ بیان کیا گیا ہے (پیدائش، ۱۹ : ۲ تا ۲۲)، جو ان پر صریح بہتان عظیم ہے۔ حیرت ہے کہ قرآن و توریت دونوں میں ایسے بنیادی فرق کے باوجود بعض مستشرقین نے اس ضمن میں قرآن مجید اور اور تعلیمات نبویہ پر توریت سے اخذ و نقل کا الزام کس طرح تراشا ہے؟

حضرت نوحؑ نے ایک ہزار سال کی عمر پائی۔ اس میں سے انہوں نے ساڑھے نو سو سال تبلیغ و دعوت میں صرف کیے (۲۹[العنکبوت] : ۱۴)۔ دنیا میں اتنی طویل زندگی کی کوئی اور مثال نہیں ملتی۔ بقول ابن کثیر، انہیں منصب نبوت پچاس سال کی عمر میں ملا (البدایہ، ۱ : ۱۰۱)۔

حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ کے درمیان بعض مرفوع احادیث کے مطابق دس قرون کا ذکر آتا ہے۔ اندریں صورت قرون سے صدی نہیں، بلکہ ”وقت اور زمانے کا ایک دور“ مراد لیا جانا چاہیے، جو ایک صدی سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے

(البدایه، ۱ : ۱۰۱) ۔ اس عرصے میں دنیا کے اس خطے (عراق) میں طرح طرح کی برائیاں اور مذهبی و معاشرتی خرابیاں پیدا هو چکی تھیں ۔ قرآن مجید سے یه معلوم هوتا هے که قوم نوح اس وقت شدید ترین کفر و شرک میں مبتلا تھی (۷۱ [نوح] : ۲۱ تا ۲۴) ۔ مرور ایام سے انهوں نے مختلف اصنام کی پرستش شروع کر دی تھی اور الله تعالٰی کی ذات کو یکسر فراموش کر دیا تھا (۷ [الاعراف] : ۵۹ و بعد) ۔ ان کے هاں اس وقت زیاده تر پانچ دیوتاؤں وَدّ، سُواع، یَغُوث، یَعُوق اور نَسر کی پرستش هوتی تھی (۷۱ [نوح] : ۲۳) ۔ مزید براں قوم نوح کو حضرت نوح۴ کی رسالت و نبوت سے بھی انکار تھا ۔ ان کا کہنا تھا که "هم تم کو اپنے هی جیسا آدمی دیکھتے هیں اور یه بھی دیکھتے هیں که تمھارے پیرو وهی لوگ هوے هیں جو هم میں ادنٰی درجه کے لوگ هیں اور وه بھی رائے ظاهر سے (نه غور و تعمق سے)، اور هم تم میں اپنے اوپر کسی طرح کی فضیلت نهیں دیکھتے بلکه جھوٹا خیال کرتے هیں" (۱۱ [هود] : ۲۷) .

علاوه ازیں قرآن مجید میں ان لوگوں کو فسق و فجور (۵۱ [الذّٰرِیٰت] : ۴۶) اور الله تعالٰی کے احکام کے خلاف بغاوت و سرکشی (۵۳ [النّجم] : ۵۲) کا مرتکب بھی قرار دیا گیا هے، جس سے واضح هوتا هے که فکری و اعتقادی بگاڑ کے ساتھ ساتھ ان میں عملی اور معاشرتی طور پر بھی ایسی ایسی برائیاں پیدا هو گئی تھیں جن کی وجه سے وه پوری طرح سزا دیے جانے کے مستحق تھے ۔ سورۂ هود کے مطالعے هی سے پتا چلتا هے که ان میں طبقاتی اونچ نیچ اور ذات پات کی تفریق کا مرض بھی پیدا هو چکا تھا ۔ وه قریش مکه کی طرح قوم کے نچلے طبقے کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھنے کے لیے تیار نه هوتے تھے ۔ تورات سے بھی اسی مضمون کی تائید هوتی هے (دیکھیے پیدائش، ۶ : ۱۱ تا ۱۴)، البته اس موقع پر تورات میں "تخلیق بنی آدم" پر خدا کے پچھتانے کا ذکر محض افسانه هے ۔

حضرت نوح۴ نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کے ذریعے راه راست پر لانے کی بڑی کوشش کی، مگر بے سود ۔ قرآن کریم سے معلوم هوتا هے که انهوں نے اس مقصد کے لیے رات دن ایک کر دیا تھا ۔ حضرت نوح۴ نے الله تعالٰی سے عرض کی که "پروردگار! میں اپنی قوم کو رات دن بلاتا رها، لیکن وه میرے بلانے سے اور زیاده گریز کرتے رهے اور جب بھی میں نے ان کو بلایا که (توبه کریں اور) تو ان کو معاف کر دے، تو انهوں نے اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیں اور کپڑے اوڑھ لیے اور اڑ گئے اور اکڑ بیٹھے، پھر میں ان کو کھلے طور پر بھی بلاتا رها اور ظاهر اور پوشیده هر طرح سمجھاتا رها (۷۱ [نوح] : ۵ تا ۹) ۔ حضرت نوح۴ کی اس وعظ و نصیحت سے قوم ان کے سخت خلاف هو گئی اور انهیں مجنوں و دیوانه قرار دینے لگی (۵۴ [القمر] : ۹) ۔ جلد هی انهیں صریح گمراه (۷ [الاعراف] : ۶۰) بھی کہا جانے لگا اور پھر قوم انهیں سنگسار کرنے کی دھمکیاں بھی دینے لگی (۲۶ [الشعراء] : ۱۱۶) .

قرآن کریم میں حضرت نوح۴ کو ان کی قوم کی جانب سے پہنچائی جانے والی تکلیفوں کا ذکر نهیں ملتا، صرف یه کہا گیا هے که "وه بڑی بڑی چالیں چلے (۷۱ [نوح] : ۲۲) ۔ بعض یہودی روایات کے مطابق طوفان کے وقت حضرت نوح۴ کی عمر چھے سو سال تھی (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹ : ۳۲۰) ۔ اس اعتبار سے اگر نبوت ملنے کے وقت ان کی عمر پچاس سال فرض کی جائے، تو ان کی قبل از طوفان دعوت و تبلغ کی مدت ساڑھے پانچ سو

[illegible] ہوتی ہے ، جو ایک بہت بڑی مدت ہے ، بایں ہمہ چند لوگوں (۱۱[ہود] : ۴۰) کے سوا ، قوم ان کی تبلیغ سے متاثر نہ ہوئی ۔ حضرت نوحؑ کے متبعین ، جن کے ذکر سے توریت کے صفحات خالی ہیں ، زیادہ تر نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے ۔ ان کی مجموعی تعداد دس ، بہتّر یا اسّی بیان کی جاتی ہے (البدایہ ، ۱ : ۱۱۱ تا ۱۱۲) .

بالآخر حضرت نوحؑ اپنی قوم کی اصلاح سے بالکل مایوس ہو گئے اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس قوم کی ہلاکت و بربادی کے سوا دنیا کی بقا و سلامتی کی کوئی سبیل نہیں ؛ چنانچہ انھوں نے ہر طرف سے مایوس ہو کر اللہ تعالٰی سے دعا مانگی اور عرض کی: ”اے میرے پروردگار! کسی کافر کو بھی روے زمین پر آباد نہ رہنے دے ۔ اگر تو ان کو رہنے دے گا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان سے جو اولاد ہو گی وہ بھی بدکار اور ناشکر گزار ہو گی“ (۷۱[نوح] : ۲۶ تا ۲۷) ۔ اللہ تعالٰی نے حضرت نوحؑ کی دعا اور آہ و زاری قبول فرما لی (۳۷[الصّٰفّٰت] : ۷۵) ۔ حضرت نوحؑ کو حکم ملا کہ ”تمھاری قوم میں سے جو لوگ ایمان لا چکے (سو لا چکے)، ان کے سوا کوئی ایمان نہ لائے گا ۔ جو یہ کام کر رہے ہیں ان کی وجہ سے غم نہ کھاؤ اور ایک کشتی ہمارے حکم سے ہمارے روبرو بناؤ (۱۱[ہود] : ۳۶ تا ۳۷) ؛ چنانچہ حضرت نوحؑ نے حکم الٰہی کی تعمیل میں کشتی بنانا شروع کر دی ۔ بعض مفسرین نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ کشتی سازی کا فن بھی الہامی ہے، جو پہلے پہل حضرت نوحؑ کو سکھایا گیا تھا (معارف القرآن، ۴ : ٦۲۰ تا ٦۲۱)۔ جب خشکی پر یہ عظیم الشان کشتی (جسے ایک چھوٹا بحری جہاز کہنا مناسب ہوگا) تیار کی جا رہی تھی تو قوم کے منچلے حضرت نوحؑ پر آوازے کستے اور ان کا مذاق اڑاتے تھے ۔ حضرت نوحؑ جواب میں فرماتے کہ عنقریب وقت آنے والا ہے کہ ہم بھی تم پر ہنسیں گے (۱۱[ہود] : ۳۸) ۔ حضرت نوحؑ کی تیار کردہ کشتی موجودہ زمانے کے چھوٹے بحری جہازوں (Liners) کی طرح سہ منزلہ تھی ۔ اہل تحقیق کے مطابق یہ ۳۲۵ فٹ لمبی ، ۸۷½ فٹ چوڑی اور ۵۲½ فٹ اونچی تھی (تفسیر ماجدی، ص ۴٦٦) .

جب یہ کشتی تیار ہو چکی تو اللہ تعالٰی نے حضرت نوحؑ کو آنے والے طوفان اور اس سے بچنے کی تدابیر سے آگاہ کیا ۔ اس موقع پر حکم آیا کہ ”تم کشتی میں ہر قسم کے (کارآمد و مفید) جانوروں میں سے جوڑا جوڑا (نر و مادہ) اور اپنے گھر والوں اور اہل ایمان کو سوار کر لو“ (۱۱[ہود] : ۴۰؛ نیز دیکھیے روح المعانی ، ۱۲ : ۵۲ تا ۵۴) ۔ توریت میں سات سات جوڑوں کا ذکر ہے ، مگر اہل ایمان کا کوئی ذکر نہیں ۔ اب تنور (زمین کی سطح واضح یا معروف معنوں میں کسی خاص تنور، دیکھیے البدایہ ، ۱ : ۱۱۱) سے پانی جوش مارنے لگا اور آسمان سے بھی موسلا دھار بارش شروع ہو گئی ۔ توریت میں ہے کہ چالیس دنوں تک (شب و روز) بارش ہوتی رہی اور پانی پہاڑوں سے پندرہ ہاتھ اوپر چڑھا (پیدائش، ۷ : ٦ ببعد) ۔ جلد ہی کشتی پانی میں اوپر اٹھ گئی اور چلنے لگی ۔ اس موقع پر حضرت نوحؑ نے مذکورہ افراد کو (جانوروں کو نچلی ، انسانوں کو وسطی اور پرندوں کو بالائی منزل میں) سوار کیا اور کہا : بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَ مُرْسٰىهَا (۱۱[ہود] : ۴۱) ، یعنی اللہ کے نام سے ہی اس کا چلنا اور اس کا ٹھیرنا ہے .

حضرت نوحؑ ابھی کشتی میں سوار ہوئے ہی تھے کہ انھیں ان کا کافر بیٹا (کنعان) پانی میں

غوطے کھاتا نظر آیا ۔ انھوں نے شفقت پدری سے اسے آواز دی اور کشتی میں سوار ہونے کی دعوت دی، مگر اس نے کہا کہ میں کسی اونچے پہاڑ پر چڑھ جاؤں گا ۔ حضرت نوحؑ نے فرمایا کہ آج کوئی اونچا پہاڑ بھی خدا کی مرضی کے بغیر کسی کو نہیں بچا سکتا ۔ ابھی یہ گفتگو ہو ہی رہی تھی کہ ان کا بیٹا ان کی آنکھوں کے سامنے غرق آب ہوگیا ۔ طوفان خشک ہونے کے بعد حضرت نوحؑ نے اپنے بیٹے کے بارے میں اللہ تعالٰی سے اس کی زندگی کی دعا کی، جس پر عتاب نازل ہوا اور حضرت نوحؑ کو بتایا گیا کہ اس بیٹے کا نام تمھارے خاندان (اہل) سے حذف کر دیا گیا ہے ، لہٰذا اسے اب بھول جاؤ (۱۱ [ھود] : ۴۲ تا ۴۷) .

ابن کثیر (البدایہ ، ۱ : ۱۱۶) کے مطابق یہ طوفان ۱۵۰ دن تک رہا ، مگر توریت میں ۱۵۰ دنوں تک پانی کے چڑھنے اور ۱۵۰ دنوں میں اترنے کا ذکر ہے، جب کہ یہودی روایات میں ۳۶۵دنوں میں کشتی کے پہاڑ پر اترنے کا ذکر ملتا ہے (*The Jewish Encyclopaedia*، ۹ : ۳۲۰) ۔ اتنی بھاری مقدار میں پانی کے خشک ہونے میں بھی وقت لگتا ہے ۔ قرآن مجید میں ہے : ” اور حکم دیا گیا کہ اے زمین اپنا پانی نگل جا اور اے آسمان تھم جا ، تو پانی خشک ہو گیا اور کام ہو چکا اور کشتی کوہ جودی پر جا اُتری اور کہ دیا گیا کہ بے انصاف لوگوں پر خدا کی لعنت“ (۱۱ [ھود] : ۴۴) ۔ جُودی پہاڑ کُردستان کے علاقے جزیرہ ابن عمر کے شمال مشرق کی جانب واقع ہے ۔ بائیبل میں جو ارارات کا ذکر آتا ہے، وہ اسی سلسلۂ کوہ کا معروف نام ہے اور جبل جودی اسی سلسلے کا ایک پہاڑ ہے اور اسی پہاڑ نے ارارات اور گرجستان کے سلسلہ ہاے کوہ کو باہم ملا دیا ہے ۔ قدیم تاریخوں میں کشتی ٹھیرنے کی یہی جگہ بتائی گئی ہے، چنانچہ حضرت عیسٰیؑ سے اڑھائی برس پہلے بابل کے ایک مذہبی پیشوا براسس Berasus نے پرانی کالدانی روایات کی بنا پر اپنے ملک کی جو تاریخ لکھی تھی، اس میں کشتی نوح کے ٹھیرنے کا مقام ”جودی“ ہی بتایا گیا ہے ۔ ارسطو کا شاگرد ابیڈینوس Ebydenus بھی اپنی تاریخ میں اس کی تصدیق کرتا ہے (تفہیم القرآن، ۴ : ۳۴۱) ۔ بابل کی کھدائی سے جو آثار قدیمہ دریافت ہوے ہیں ان سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے ۔ طوفان نوحؑ کا زمانہ ۳۲۳۲ ق م اندازہ کیا گیا ہے (عبدالماجد دریا بادی : مسائل و قصص، ص ۱۰۷) .

قوم نوحؑ پر آنے والا یہ طوفان عالمگیر تھا یا مقامی ؟ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مابہ النّزاع رہا ۔ توریت اور یہودی روایات اس کے عالمگیر ہونے کے حق میں ہیں، مگر قرآن مجید میں اس کے عالمگیر ہونے کا ذکر نہیں ملتا ، بلکہ بعض آیات ، مثلاً وَاَغْرَقْنَا الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا (۷[الاعراف] : ۶۷، یعنی اور ہم نے ان لوگوں کو غرق کر دیا ، جنھوں نے ہماری نشانیوں کو جھٹلایا تھا) اس کے مقامی ہونے پر دلالت کرتی ہیں ۔ تاریخی آثار و روایات سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے ۔ بنا بریں بعض مفسرین نے طوفان نوح کا کل رقبہ چالیس ہزار کیلو میٹر (۴۰۰×۱۰۰) بتایا ہے ، اور بیان کیا ہے کہ یہ طوفان دو عظیم دریاؤں ، دجلہ و فرات، کے درمیانی علاقے میں آیا تھا ، لیکن چونکہ اس زمانے میں انسانی آبادی فقط اسی علاقے تک محدود تھی، اس لیے تباہی و بربادی کے لحاظ سے اس پر لَاتَذَرْ عَلَی الْاَرْضِ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ دَیَّارًا (۷۱[نوح] : ۲۶ ، یعنی اے پروردگار زمین پر کسی کافر کو بھی بسا نہ رہنے دے) قسم کی آیات بھی منطبق ہو جاتی ہیں (دیکھیے روح المعانی ،

تفسیر مظہری؛ نیز سیوہاروی، ۱ : ۷۶ و بعد) جبکہ بعض مفسرین نے اس طوفان کو عالمگیر قرار دیا ہے - بہرحال اس واقعے کی صداے بازگشت ہر ملک اور ہر قوم میں سنائی دیتی ہے - بابل کی کھدائی سے جو قدیم کتبات برآمد ہوے ان میں بھی اس واقعے کا ذکر ملتا ہے، تاہم اس میں طوفان کے ہیرو کا نام Ut-Napistim تحریر ہے (*Encyclopiadia Britannica*، ۱۶ : ۲۷۶) - ہندوستان میں اس واقعے کے مرکزی کردار کو مانو (خدا کا بیٹا، یا نسل انسانی کا جداعلٰی) قرار دیا گیا ہے (ابوالنصر احمد حسین بھوپالی : تاریخ الادب الہندی، ص ۳۴ تا ۳۵ ، بعنوان برہمانا داو بانیشاہ) - علاوہ ازیں اس سے ملتی جلتی روایات یونان ، مصر، چین ، برما ، جزائر شرق الہند ، آسٹریلیا ، نیوگنی، امریکہ اور یورپ وغیرہ کے قدیم لٹریچر میں بھی ملتی ہین (تفہیم القرآن، ۲ : ۴۰ و ببعد)، جس سے واضح ہوتا ہے کہ نسل انسانی اس طوفان سے واضح طور پر متاثر ہوئی .

اسرائیلی روایات کے تحت عام طور پر یہ مشہور ہے کہ طوفان کے بعد انسانی نسل فقط حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (حام ، سام ، یافث) سے چلی اور اسی بنا پر ان کو آدم ثانی بھی کہا جاتا ہے - قرآن مجید سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خاندان نوحؑ پر اللّٰہ تعالٰی کی خاص لظر التفات تھی اور حضرت ابراھیمؑ سمیت دنیا کے مشہور و معروف انبیا کا آبائی تعلق انہیں کے خاندان سے تھا (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۷۷، ۸۳)، لیکن ان کے آدم ثانی ہونے کا کسی جگہ کوئی ذکر نہیں ملتا ، بلکہ اس کے بجاے قرآن حکیم میں آیا ہے : ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۳) ، یعنی ان لوگوں کی اولاد جن کو ہم نے نوحؑ کے ساتھ کشتی میں سوار کیا تھا (نیز دیکھیے ۱۹ [مریم] : ۵۸) ، جس سے پتا چلتا ہے کہ نسل انسانی کی بقا اور پرورش میں حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں (سام ، حام ، یافث) کے ساتھ ان کے ان رفقاے کار نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا جنہیں اللّٰہ تعالٰی نے کشتی میں سوار ہونے کی وجہ سے بچا لیا تھا .

حضرت نوحؑ کے متعلقین کو ان کی قرابت داری کے باوجود اللّٰہ تعالٰی نے آنے والوں کے لیے سامانِ عبرت بنا دیا : اوّل ان کی بیوی کو ، جو کافرہ تھی اور کفار کے ساتھ ہمدردی رکھتی تھی ، اسرائیلی روایات کے مطابق اس کا نام نعماہ (Noamah) یا امزرا (Imarza) بنت رقیل تھا اور حضرت نوحؑ نے ۴۸۸ سال کی عمر میں اس سے نکاح کیا تھا(*The Jewish Encyclopiadia*، ۹ : ۳۲۰)- طوفان کی آیات میں اس کا ذکر نہ ہونے سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ طوفان سے پہلے ہی ہلاک ہو گئی تھی اور ہلاک ہونے کے بعد اسے داخل جہنم کردیا گیا (۶۶[التحریم] : ۱۰)؛ دوم حضرت نوحؑ کا بیٹا (کنعان) بھی کافر رہا - خداے تعالٰی نے اسے بھی دوسروں کے ساتھ طوفان میں غرق کر دیا اور اس کے متعلق حضرت نوحؑ کی دعا قبول نہ فرمائی .

قرآن مجید (اور توریت) سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نوحؑ کو اللّٰہ تعالٰی نے مستقل شریعت بھی عطا فرمائی تھی اور یہ کہ ان کی شریعت شریعت اسلامیہ کے نسبۃً قریب تر تھی (۴۲ [الشورٰی] : ۱۳) - ابن کثیر نے بعض مرفوع روایات کے حوالے سے حضرت نوحؑ کے روزوں، ان کے حج اور ان کی وصایا کا بھی ذکر کیا ہے (البدایہ ، ۱ : ۱۱۸ تا ۱۱۹) - الازرق (اخبار مکہ) وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضرت لوحؑ نے طوفان کے بعد بیت اللّٰہ شریف کی تعمیر بھی مکمل کی تھی .

مآخذ : (۱) قرآن مجید ، بمدد محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعہ بیروت، بذیل مادہ؛ (۲) احادیث بمدد مفتاح کنوزالسنّة ، بذیل مادہ ، نیز معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ نوح وغیرہ ؛ (۳) البخاری : الصحیح ، مطبوعہ لائڈن، ۳/۶۰، ۲ : ۳۳۳ تا ۳۳۴؛ (۴) مسلم : الصحیح ، مطبوعہ قاہرہ، بمدد اشاریہ ؛ (۵) ابن سعد : طبقات ، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱ : ۴۰ تا ۴۵ ؛ (۶) الطبری : جامع البیان ، مطبوعۂ قاہرہ، بذیل آیات مذکورہ ؛ (۷) الرازی : مفاتیح الغیب ، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۸) الخازن البغدادی : مدارک التنزیل؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعہ ملتان، ۱۲ : ۳۵ تا ۷۹ ؛ (۱۰) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری، بار دوم، دہلی، ۵ : ۳۶ تا ۴۷، ۸۰ تا ۹۳؛ (۱۱) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، مطبوعہ کراچی ، ۴ : ۶۰۸ تا ۶۳۳؛ (۱۲) ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، مطبوعہ لاہور، ۲ : ۳۳۳ تا ۳۴۵ ؛ (۱۳) عبدالماجد دریابادی : تفسیر ماجدی ، مطبوعہ لاہور ، ص ۳۳۸ ، ۴۴۹ ، ۴۶۶ تا ۴۶۸ ، ۱۱۴۶ وغیرہ ؛ (۱۴) الطبری : تاریخ، طبع دخویہ، ۱ : ۱۷۴ تا ۲۰۱ ؛ (۱۵) ابن الاثیر : الکامل، طبع ٹورن برگ، ۱ : ۲۷ تا ۲۹ ؛ (۱۶) ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ، مطبوعہ بیروت ، ۱ : ۱۰۰ تا ۱۲۰ ؛ کتب قصص : (۱۷) الثعلبی : عرائس المجالس ، ۱ : ۴۱ تا ۴۶ ؛ (۱۸) الکسائی : قصص الانبیاء ، طبع اسحٰق ، مطبوعہ لائڈن، ۱ : ۸۵ تا ۱۰۲؛ (۱۹) عبدالوہاب نجار : قصص الانبیاء ؛ (۲۰) حفظ الرحمان سیوہاروی : قصص القرآن، ۱ : ۶۳ تا ۸۱؛ (۲۱) محمد جمیل : انبیاے قرآن، لاہور ۱۹۵۴ء، ۱ : ۸۵ تا ۱۲۰ ؛ (۲۲) *The Jewish Encyclopaedia*، ۹ : ۳۱۸ تا ۳۲۳؛ (۲۳) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعہ ۱۹۵۰ء، ۱۶ : ۴۷۶ ۔

(محمود الحسن عارف)

*** نوح : دو سامانی حکمرانوں کا نام :**

(۱) ابو محمد نوح اوّل بن نصر بن احمد ، المعروف بہ امیرالحمید ، اپنے باپ [رکّ بہ نصر] کی جگہ تخت نشین ہوا ، لیکن حکومت کی باگ ڈور دراصل ایک متقی عالم دین الفضل محمد بن احمد السّلمی [یا بقول ابن الاثیر (بذیل ۳۲۲ھ) ابو الفضل بن احمد بن حمویہ] کے ہاتھ میں رہی ۔ وہ بہت عرصے تک وزیر کا لقب اختیار کرنے سے انکار کرتا رہا ، لیکن بالآخر نوح کے پرزور اصرار سے اس پر رضا مند ہو گیا ۔ وہ امور سلطنت میں بہت کم دلچسپی لیا کرتا تھا اور اس کے مقابلے میں ریاضت و عبادت اور علوم دین کے مطالعے میں اس قدر منہمک رہتا کہ اس کا لقب الحکیم الشہید ہو گیا ۔ اس زمانے میں سلطنت کے زوال کے آثار صاف نظر آنے لگے تھے ۔ ۳۳۲ھ/۹۴۳ - ۹۴۴ء میں عبداللہ بن الاشکام نے خوارزم میں بغاوت برپا کی اور نوح ایک فوج لے کر بخارا سے مرو کی جانب روانہ ہوا ، لیکن جب عبداللہ نے ترکوں کے امیر کے ہاں جا کر پناہ لے لی ، جس کا ایک بیٹا بخارا میں قید تھا ، تو اس شرط پر صلح ہو گئی کہ ترک شہزادے کی رہائی کے بدلے میں عبداللہ کو نوح کے حوالے کر دیا جائے ۔ عبداللہ کو بھی نوح نے معاف کر دیا ۔ خراسان کے باغی والی ابو علی بن محتاج نے سامانی خاندان کو اس سے کہیں زیادہ تکلیف دی ۔ اپنی تخت نشینی کے بعد ہی نوح نے اسے ایک لشکر کے ساتھ الرے کو فتح کرنے کے لیے بھیجا تھا ، جس پر رکن الدولہ بویہی نے قبضہ کر لیا تھا ۔ اس کی فوج کا کچھ حصہ تو اسے راستے ہی میں چھوڑ گیا اور جب الرے سے تین فرسخ کے فاصلے پر وہ رکن الدولہ سے دو چار ہوا تو اس کے گرد سپاہیوں میں سے اکثر دشمن سے جا ملے ۔ ابو علی کو شکست ہوئی اور اسے نیشاپور میں واپس آنا

پڑا - جمادی الآخرہ ۳۳۳/جنوری - فروری ۹۴۵ء میں نوح کے حکم پر ایک بار پھر وہ الرے پر حملہ آور ھوا - اس موقع پر رکن الدولہ نے اس کا مقابلہ کرنے کے بجائے راہ فرار اختیار کی اور ماہ رمضان المبارک/اپریل - مئی میں ابوعلی نے شہر اور گرد و نواح کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران میں خراسان میں اس کے دشمنوں نے اس کے غیرحاضری سے فائدہ اٹھاتے ھوے اس کے خلاف نوح کے کان بھرنے شروع کر دیے ، چنانچہ اس نے اس کی جگہ ابراھیم بن سیمجور کو بھیج دیا ، لیکن ابو علی ایسا کب ھونے دیتا تھا - ادھر مالی مشکلات کی وجہ سے بھی حکومت اپنے احکام کی تعمیل کرانے سے قاصر رھی - چونکہ فوج کو باقاعدگی سے تنخواہ نہیں ملتی تھی ، اس لیے فوجی وزیر پر یہ الزام لگاتے تھے کہ وہ ابو علی سے ملا ھوا ھے - انجام کار یہ بد دلی اس حد تک بڑھ گئی کہ نوح اپنے وزیر کی حفاظت نہ کر سکا اور جمادی الاولی ۳۳۵ھ/نومبر - دسمبر ۹۴۶ء میں اسے قتل کر دیا گیا - اس سے بہت پہلے ، یعنی رمضان ۳۳۴ھ/ اپریل - مئی ۹۴۶ء میں ابو علی نے نوح کے چچا ابراھیم بن احمد کو الموصل سے بلوا لیا تھا اور اور جب ابو علی مرو پہنچا تو شاھی افواج اس کے ساتھ آ ملیں اور نوح بخارا کی جانب بھاگ گیا - جمادی الاولی ۳۳۵ھ/نومبر - دسمبر ۹۴۶ء میں ابو علی مرو میں اور اگلے مہینے بخارا میں داخل ھوا ، جہاں لوگوں نے نوح کے فرار ھو جانے کے بعد ابراھیم کو اپنا حکمران تسلیم کر لیا تھا - ابو علی زیادہ دن بخارا میں نہ ٹھیرا بلکہ سمرقند جانے کا بہانہ کرکے بخارا سے صغانیان چلا گیا - اس شہر میں وہ ماہ شعبان/فروری - مارچ ۹۴۷ء میں داخل ھوا - ابراھیم نے ، جو نوح کے ایک بھائی ابو جعفر محمد کے ساتھ بخارا ھی میں رہ گیا تھا ، نوح سے گفت و شنید شروع کی ، لیکن ایک روایت کے مطابق نوح نے اسے کھلے میدان میں شکست دی ، اور اس کے بعد ماہ رمضان/مارچ - اپریل ۹۴۷ء میں وہ بخارا میں داخل ھوگیا [جہاں اس نے اپنے مخالفین پر خاصا جبر و تشدد کیا] - بہرحال ان واقعات کی تفصیل میں اختلاف ھے (دیکھیے ابن الاثیر : الکامل ، ۸ : ۳۳۸ ، جہاں وہ خراسان کے مؤرخین کی سند پر واقعات کی تفصیل لکھنے کے بعد کہتا ھے کہ اھل عراق کا اس کے متعلق کچھ اور ھی بیان ھے - اس کے بعد وہ عراق نقطہ نظر سے انہی واقعات کا مختصر ذکر کرتا ھے ، نیز دیکھیے Barthold : *Turkestan* ، ص ۲۴۷) .

اب منصور اول بن قرہ تگین خراسان کا والی مقرر ھوا اور اسے ایک لشکر کے ساتھ مرو پر چڑھائی کرنے کے لیے بھیجا گیا ، جہاں ابو علی کا ایک پیرو ابو احمد محمد بن علی القزوینی قابض تھا - منصور کی آمد پر اس نے اطاعت قبول کر لی اور اسے بخارا لایا گیا - یہاں نوح پہلے تو اس سے بڑی مدارات سے پیش آیا ، لیکن جب پتا چلا کہ القزوینی ناقابل اعتبار شخص ھے تو اس نے اسے راستے سے ھٹا دیا - حکومت اور ابوعلی کے درمیان زیادہ عرصے تک مصالحت قائم نہ رہ سکی - جب ابو علی نے یہ سنا کہ نوح لڑائی کی تیاریوں میں مصروف ھے تو وہ صغانیان کو چھوڑ کر بلخ چلا گیا اور وھاں سے اس نے ایک دفعہ پھر بخارا کی جانب پیش قدمی کی - جمادی الاولی ۳۳۶ھ/ نومبر - دسمبر ۹۴۷ء میں خرجنگ کے مقام پر لڑائی ھوئی - ابو علی کو شکست ھوئی تو وہ صغانیان واپس آ گیا - کچھ عرصے بعد جب نوح کے حملہ آور ھونے کی افواہ پھیلی تو ابو علی نے پھر اپنی فوجوں کو اکٹھا کرنا شروع کیا - بلخ اور تخارستان اس کے قبضے میں آ گئے - ربیع الاول

۳۳۷ھ/ستمبر۔ اکتوبر ۹۴۸ء میں اس کا مقابلہ شاہی افواج سے ہوا، جس میں اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ شاہی افواج نے صغانیان کو تاخت و تاراج کر ڈالا، لیکن بخارا سے سلسلۂ مواصلات منقطع ہو جانے کے باعث نوح صلح کی گفت و شنید کرنے پر مجبور ہو گیا اور اسی سال جمادی الآخرہ/ دسمبر ۹۴۸ء و جنوری ۹۴۹ء میں صلح ہو گئی۔ کتابوں میں صلح نامے کی شرائط کی تفصیل موجود نہیں، تاہم ابو علی کے بیٹے ابو المظفر عبداللہ کو بخارا میں بطور یرغمال بھیجا گیا، جہاں اس کی بڑی عزت و توقیر ہوئی اور ابو علی صغانیان ہی میں رہا۔ منصور بن قرہ تگین افواج میں نظم و ضبط قائم رکھنے میں ناکام رہا اور اس نے بار بار نوح سے درخواست کی کہ اسے فارغ کر دیا جائے۔ اس پر نوح نے ابو علی سے یہ وعدہ کیا کہ وہ اسے اپنے سابقہ عہدے پر بحال کر دے گا، چنانچہ ربیع الاوّل ۳۴۰ھ/اگست۔ ستمبر ۹۵۱ء میں منصور کی وفات پر ابو علی کو اس کی جگہ مقرر کر دیا گیا۔ ماہ رمضان/جنوری۔ فروری ۹۵۲ء میں وہ صغانیان سے روانہ ہوا، جس کا نظم و نسق اس نے اپنے لڑکے ابو منصور نصر بن احمد کے سپرد کردیا اور خود مرو چلا گیا۔ ماہ ذوالحجہ/ اپریل۔ مئی ۹۵۲ء میں وہ نیشاپور پہنچا۔ اس نے خراسان میں امن و امان قائم کیا، لیکن جب نوح کے حکم سے اس نے رکن الدولہ بویہی پر حملہ کیا اور حسب منشا کامیابی حاصل نہ ہوئی تو اسے موقوف کر دیا گیا اور ابو سعید بکر بن مالک الفرغانی اس کا جانشین مقرر ہوا۔ اس پر ابو علی نے رکن الدولہ کے ہاں پناہ لی (نوح کے آل بویہ سے معاملات کے متعلق رک بہ وشمگیر بن زیار)۔ ربیع الثانی ۳۴۳ھ/اگست ۹۵۴ء میں نوح نے وفات پائی اور اس کا بیٹا عبدالملک اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع ٹورنبرگ، ۸: ۳۰۱ ببعد، ۳۱۰ ببعد، ۳۳۳ ببعد، ۳۴۴ تا ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۰ و ۳۷۸ تا ۳۸۱؛ (۲) گردیزی: زین الاخبار، طبع محمد ناظم، ص ۳۲، ۳۴ و ۳۶ تا ۳۹؛ (۳) Mohammed Nerchakhy: *Description Topographique et historique de Boukhara par*، طبع شیفر، ص ۹۴ ببعد، ۱۰۳، ۱۱۲، ۲۲۸؛ (۴) حمداللہ مستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱: ۳۴۷ ببعد، ۳۵۰ و ۳۸۳؛ (۵) Amedroz و Margoliouth: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۶) Barthold: *Turkestan Down to the Mangol Invasion*، بار دوم، ص ۱۰، ۱۴، ۱۰۸ ببعد، ۲۴۶ تا ۲۴۹، ۲۵۹؛ نیز رک بہ سامانی.

(۲) نُوح ثانی بن منصور بن نوح، المعروف بہ الرّضی، شوّال ۳۶۶ھ/جون ۹۷۷ء میں اپنے باپ کی وفات پر تیرہ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ پہلے پہل عنان حکومت اس کی والدہ کے ہاتھ میں رہی اور اس کا لائق وزیر ابو الحسین عبداللہ بن احمد العتبی، جس کا تقرر ربیع الثانی ۳۶۷ھ/نومبر۔ دسمبر ۹۷۷ء میں ہوا تھا، کاروبار سلطنت چلاتا رہا۔ ۳۷۱ھ/۹۸۱-۹۸۲ء میں خراسان کے طاقتور سپہ سالار ابو الحسن محمد بن ابراہیم بن سیمجور کو، جو ابن الاثیر کے قول کے مطابق "اس بات میں اطاعت کرتا تھا جس میں اس کی مرضی ہو" موقوف کر دیا گیا اور وزیر کے ایک وفادار مُلازم حُسام الدّولہ ابو العَبّاس تاش کو اس کی جگہ مقرر کر دیا گیا، تاہم وزیر کی حکومت زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ سامانی افواج کو آل بُویہ نے شکست دی اور ابن سیمجور کی انگیخت پر وزیر بھی قتل کر ڈالا گیا۔ جب تاش بخارا میں امن و امان قائم کرنے گیا ہوا تھا تو ابن سیمجور نے سابقہ مملوک فائق کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا، جس نے

آل بویہ کے خلاف لڑائی میں حصہ لیا تھا اور اس سے وعدہ کیا کہ وہ خراسان فتح کرنے میں اس کی اعانت کرے گا۔ یہ دونوں نیشاپور میں آ کر مل گئے اور گرد و نواح کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ جب تاش کو یہ حال معلوم ھوا تو وہ مرو چلا گیا اور اس نے ان دونوں حلیفوں کے ساتھ گفت و شنید شروع کر دی۔ نتیجۃً باتفاق رائے یہ طے پایا کہ سپہ سالار اعلٰی کا عہدہ اور نیشاپور تاش کے پاس رہے گا اور فائق کو بلخ اور سیمجور کے بیٹے ابو علی کو ھرات کا علاقہ دے دیا جائے گا۔ کچھ عرصے بعد ۳۷۲ھ/۹۸۲-۹۸۳ء یا ۳۷۶ھ/۹۸۶ء میں عبداللہ بن محمد بن عزیر وزیر مقرر ھوا۔ یہ شخص خاندان عتبی کے خلاف تھا۔ اس نے تاش کو فوراً موقوف کرکے ابن سیمجور کو خراسان کا سپہ سالار اعلٰی مقرر کر دیا۔ بعض سرداروں نے تاش کے حق میں سفارش بھی کی، لیکن وزیر نے ان کی نہ سنی۔ اسے نوح کی والدہ کی حمایت حاصل تھی۔ اسی طرح سابق سپہ سالار (تاش) کی بھی تمام کوشش ناکام رھی۔ اس نے بزور شمشیر ابن سیمجور اور فائق کے خلاف اپنے حقوق کو تسلیم کرانا چاھا تھا۔ اگرچہ اسے دو بویہی سرداروں فخرالدولہ اور شرف الدولہ بن عضد الدولہ کی حمایت بھی حاصل تھی، تاھم تاش کو شکست ھوئی اور وہ بھاگ کر جرجان کے علاقے میں چلا گیا، جہاں وہ ۳۷۷ھ/۹۸۷-۹۸۸ء میں طاعون یا بقول دیگر زہر خورانی کا شکار ھوا۔ ذوالحجہ ۳۷۸ھ/مارچ ۹۸۹ء میں ابن سیمجور بھی وفات پا گیا اور اس کی جگہ اس کے بیٹے ابو علی نے لی، جو فائق سے حسد کرتا تھا اور اس سے کسی نہ کسی طرح نجات حاصل کرنے کا متمنی تھا۔ جب لڑائی کی نوبت آئی تو فائق مقابلہ نہ کر سکا، بلکہ مروالروذ کی طرف فرار ھو گیا۔ اس پر ابو علی کو آمودریا کے جنوب کے کل صوبوں کا حاکم تسلیم کر لیا گیا۔ بہت جلد ھی اس نے مرکز حکومت بخارا سے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ادھر فائق نے بلخ پر قبضہ کر لیا۔ امیر ابو الحارث محمد بن احمد بن فریغون نے، جسے نوح نے اس کی سرکوبی کے لیے بھیجا تھا، شکست کھائی اور وہ فائق کے ساتھ مل کر امیر صغانیان طاھر بن فضل کے خلاف صف آرا ھو گیا۔ طاھر ان حلیفوں کی متحدہ افواج کا مقابلہ نہ کر سکا۔ وہ خود لڑائی میں مارا گیا اور اس کی فوج منتشر ھو گئی۔ اس کے علاوہ غیر ملکی حکمرانوں کی طرف سے بھی حکومت کے داخلی امور میں مداخلت ھوئی۔ ابو علی نے قرہ خانی بغرا خان کے ساتھ یہ سمجھوتا کر لیا کہ سامانی مملکت کے حصے بخرے کر لیے جائیں جس کی رو سے ماوراء النّہر کا علاقہ بغرا خان لے لے اور خراسان ابو علی کو مل جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ بغرا خاں ربیع الاول ۳۸۲ھ/مئی ۹۹۲ء میں بخارا جا پہنچا، لیکن اسے جلد ھی پسپا ھونا پڑا اور ترکستان جاتے ھوے راستے ھی میں فوت بھی ھو گیا [رک بہ بغرا خان]۔ نوح کے لوٹتے ھی، جسے مجبوراً اپنا دارالسلطنت خالی کرنا پڑا تھا، فائق پھر نمودار ھو گیا۔ بغرا خان کی آمد پر اسے اس کے مقابلے کے لیے بھیجا گیا تھا، لیکن بتایا جاتا ہے (اور غالباً یہ سچ ھی ھوگا) کہ اس نے جان بوجھ کر شکست کھائی اور اطاعت قبول کر لی اور اس کے صلے میں بغرا خان نے اسے ترمذ اور بلخ کی ولایت عطا کر دی۔ نوح کی مراجعت کے بعد اس نے ابو علی سے اتحاد کر لیا، جس پر بے یار و مددگار سامانی بادشاہ نے سبکتگین غزنوی سے امداد حاصل کرنے کا فیصلہ کیا [رک بہ سامانیہ]۔ کچھ مدت بعد ابو علی اور فائق نے، جو فخرالدّولہ بویہی کے ھاں جرجان

میں پناہ گزین ہو گئے تھے، خُراسان میں واپس آنے کی خواہش ظاہر کی (۳۸۶ھ/۹۹۶ء) ۔ پہلے تو انہیں کچھ کامیابی ہوئی ، لیکن جب طوس کے نزدیک ان کی مڈ بھیڑ سبکتگین سے ہوئی تو انہیں فیصلہ کن شکست ہوئی اور وہ آمل کی طرف فرار ہو گئے ۔ اس پر انہوں نے حصول معافی کے لیے قاصد بخارا روانہ کیے ۔ وہاں کے حکام نے فائق کی درخواست پر تو مطلق غور ھی نہ کیا البتہ ابو علی کی بحالی کے مسئلے پر اپنی آمادگی کا اظہار کیا ۔ اس پر فائق تو قرہ خانیوں کے پاس چلا گیا اور ابو علی نے بہت سے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد بالآخر امیر ابو العباس مأمون بن محمد کی شفاعت سے گُرگانج کے مقام پر حکام بخارا سے صلح کر لی ۔ پہلے تو اس کی بڑی آؤ بھگت ہوئی ، لیکن بعد میں اسے اس کے بھائیوں اور سرداروں کے ساتھ قید خانے میں ڈال دیا گیا ۔ اس زمانے میں قرہ خانیوں نے پھر یلغار کی اور نوح کو دوبارہ سبکتگین سے امداد کی التجا کرنا پڑی ، جو اس وقت بلخ میں تھا ۔ اس نے فوراً ھی ماوراء النّہر پر ایک بڑے لشکر کے ساتھ حملہ کر دیا ، لیکن جب اس نے یہ مطالبہ کیا کہ نوح بھی اپنی فوج کے ہمراہ اس کے ساتھ اس مہم میں شریک ہو تو نوح نے عبداللہ بن عُزیز وزیر کے مشورے سے انکار کر دیا ۔ سبکتگین اس رویے سے خوش نہ ہوا اور آخر کار نوح کو نہ صرف اس کی بات ماننا پڑی بلکہ اپنے وزیر اور ابو علی کو بھی اس کے حوالے کرنا پڑا اور اس طرح وزارت کا عہدہ ابو نصر احمد بن محمد بن ابی زید کے سپرد ہوا ۔ سبکتگین نے ابو علی اور ابن عُزیز کو گردیز میں قید کر دیا ۔ ابو علی نے تو ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں قید خانے ھی میں جان دے دی، لیکن وزیر کو بعد میں رہا کر دیا گیا ۔ صلح ہو جانے پر سبکتگین اور قرہ خانی اس بات پر راضی ہو گئے کہ قُطْوان کے چٹیل میدان کو قرہ خانیوں اور سامانیوں کے درمیان سرحد قرار دیا جائے اور فائق کو بھی سمرقند کا والی تسلیم کر لیا گیا ۔ سبکتگین خُراسان میں خود مختار بادشاہ کی طرح حکومت کرتا تھا ۔ ماوراء النّہر میں وزیر ابو نصر نے جبراً امن قائم کرنا چاہا ، لیکن چند ماہ بعد اسے قتل کر دیا گیا اور نوح نے اس کی جگہ ابو المظفر محمد بن ابراہیم البرغِشی کو اس کا جانشین مقرر کیا ۔ نوح نے رجب ۳۸۷ھ/جولائی ۹۹۷ء میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا ابوالحارث منصور تخت نشین ہوا .

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۸ : ۴۹۵ و ۹ : ۷ تا ۹ ، ۱۹ ببعد ، ۶۷ ، ۶۹ ، ۷۲ ، ۷۵ ببعد ، ۹۱ ؛ (۲) زین الاخبار، طبع محمد ناظم، ص ۴۸ ببعد ، ۵۳ تا ۶۰ ؛ (۳) Mohammad Nerchakhy : *Description Topographique et historique de Boukhara par*، طبع شیفر، بمواضع کثیرہ ؛ (۴) حمد اللہ مستوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ ، طبع براؤن ، ۱ : ۲۵۰ ، ۳۵۳ ، ۳۸۵ تا ۳۹۰ ، ۳۹۳ ، ۴۲۱ ؛ (۵) Amedroz و Margoliouth : *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*، بمدد اشاریہ ؛ (۶) Barthold : *Turkestan down to the Mongol Invasion* ، بار دوم ، در *G. M. S.*، ص ۹ ، ۲۵۲ تا ۲۵۴ و ۲۵۸ تا ۲۶۴ .

(K. V. ZETTERSTEEN)

نوح بن مصطفٰی : ایک عثمانی ترک عالم دین اور مترجم ۔ وہ آنا طولی میں پیدا ہوا تھا ، لیکن کم سنی ھی میں ترک وطن کرکے قاہرہ چلا گیا ، جہاں اس نے علم دین کی تمام شاخوں کی تحصیل کی اور بڑی شہرت حاصل کی ۔ ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء میں اس نے قاہرہ ھی میں وفات پائی ۔ اس نے دینی رسائل کا ایک سلسلہ تصنیف کیا ، جن

میں سے بعض کی تفصیل براکلمان نے دی ہے (۲ : ۳۱۴) ۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور اور اہم کتاب مختلف فرقوں (ملل ونحل) کے موضوع پر الشہرستانی کی مشہور و معروف تصنیف الملل والنحل کا آزاد ترجمہ ہے، جسے اس نے قاہرہ کے ایک معزز شخص یوسف افندی کی فرمائش پر تیار کیا تھا ۔ مخطوطے کی صورت میں یہ کتاب برلن (*Kat* : Pertsch، ص ۱۵۷ ببعد)، گوتھا (*Kat* : Pertsch، ص ۱۰۷)، لنڈن (Rieu : *Cat*، ص ۳۵ ببعد)، اپسلا (ٹورنبرگ : *Codices*، ص ۲۱۳)، وی آنا (فلوگل : *Kat*، ۲ : ۱۹۹) وغیرہ میں محفوظ ہے اور ۱۲۶۳ھ میں قاہرہ میں چھپی ۔ اس کے ترکی ترجمے اور اصل عربی متن کے معتدبہ اختلافات کے متعلق دیکھیے Rieu : فہرست کتاب خانۂ موزۂ بریطانیہ (ص ۳۵ ب) ۔ J. V. Hammer نے اپنی کتاب *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du moyen âge du cabinet de M. Le Due Blacas*، پیرس ۱۸۳۲ء ص ۲۸ ببعد، میں اس کتاب کے آخری حصے کے کچھ اقتباسات نقل کیے ہیں ۔ اس نے اس موضوع پر *Wiener Jahrbücher* (۱۷ : ۵۰ و ۱۰۱ : ۴) میں بھی مضمون لکھا ہے .

۱۱۵۰ھ/۱۷۳۱ء میں یوسف افندی نے لوح بن مصطفیٰ کی سوانحعمری لکھی، جس کا قلمی نسخہ قاہرہ میں موجود ہے (*Cat*، ۷ : ۳۶۴) .

مآخذ : (۱) مذکورہ بالا فہرست ہاے مخطوطات؛ نیز (۲) براکلمان، ۲ : ۳۱۴؛ (۳) محمد المحبّی : خلاصة الاثر، قاہرہ ۱۸۶۸ء، ۴ : ۳۵۸ .

(FRANZ BABINGER)

* **نُور** : (ع)، روشنی، ضَوء (نیز ضُوء) اور ضیاء کا مترادف ۔ بعض مصنفین کے نزدیک نور کے مقابلے میں ضَوء (ضیاء) زیادہ گہرے مفہوم کا حامل ہے (دیکھیے Lane : *Arabic English Dictionary*، بذیل مادہ ضَوء) ۔ اس خیال کی بنیاد خود قرآن مجید کی اس آیت پر ہے جس میں سورج کو ضیاء اور چاند کو نور کہا گیا ہے [هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّ الْقَمَرَ نُوْرًا (۱۰[یونس] : ۵)، یعنی وہی تو ہے جس نے سورج کو روشن اور چاند کو منور بنایا] ؛ گویا ضیاء اس روشنی کے لیے ہے جو ضو فگن اجرام (آفتاب) سے نکلے اور نور ان اجرام کی منعکس شدہ روشنی ہے جو بذات خود ضو فگن نہیں (چاند) ۔ قرآن مجید میں یہ فرق ہر جگہ ملحوظ رکھا گیا ہے ؛ چنانچہ آفتاب کے لیے یا تو سراج ہے (۲۵[الفرقان] : ۶۱؛ ۷۸ [النّبا] : ۱۳) یا پھر ضیاء ہے (۱۰[یونس] : ۵) ۔ برخلاف اس کے ماہتاب کو ہر جگہ نور یا منیر فرمایا گیا ہے (۷۱[نوح] : ۱۶؛ ۱۰[یونس] : ۵؛ ۲۵[الفرقان] : ۶۱) ۔ [اس صورت میں یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ اوّلین مسلم علما کو اس فرق کا علم نہیں تھا] ۔ قرون وسطٰی کے بہترین زمانے میں طبیعی علوم اور علم الکائنات پر عرب مصنفین (ابن الہیثم، القزوینی، وغیرہ) کی جو کتابیں ملتی ہیں ان میں وہ بڑی کثرت سے ضَوء کا لفظ استعمال کرتے ہیں، لہٰذا یہ دعوٰی درست معلوم ہوتا ہے کہ [نور عام اور وسیع تر لفظ ہے اور ضوء کا] لفظ علم ریاضی اور علم طبیعی کی ایک اصطلاح ہے .

ابن الہیثم نے بصریات پر اپنی کتاب المناظر میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ خاص اس کے متعلق ایک رسالہ قول الحسن بن الحسین بن الہیثم فی الضوء کے نام کے لکھا تھا، جسے J. Baarmann نے مع جرمن ترجمہ *Z. D. M. G.*، ۳۶ (۱۸۸۲ء) : ۱۹۵ تا ۲۳۷، میں شائع کیا ہے ۔ اسی سے ہم حسب ذیل تفصیلات نقل کرتے ہیں :

جہاں تک روشنی کا تعلق ہے، اجسام کو دو اقسام میں متمیز کیا جا سکتا ہے، یعنی یا تو وہ

مُشرِق (مُضِیْ) ھیں (بشمولیت النجم و النار) یا مُظْلِم۔ پھر مُظْلِم کی دو قسمیں ھیں : کثیف اور شفّاف۔ مؤخرالذّکر اشیا یا تو وہ ھیں جن کے تمام اجزا شفّاف ھیں (جیسے ھوا ، پانی ، شیشہ ، بلور وغیرہ) یا وہ جن کے اندر سے روشنی کا گزر تو جزوی طور پر ھو جاتا ھے، مگر اپنے مادے کے اعتبار سے وہ اصل میں کثیف ھی ھوتے ھیں (جیسے باریک کپڑا) .

اجرام مضیئہ کی روشنی ان کے جرم کا وصف بالذات ھے، لیکن جو اجسام خود مُظلِم ھیں ان سے منعکس ھو کر جو روشنی پیدا ھوتی ھے وہ ان کا وصف بالعرض ھے .

ریاضیین کی راے میں روشنی کی ھر نمود کی ایک ھی نوعیت ھے ۔ یہ نمود اس حرارت نار کی ھے جو خود ان اَجرام مُضیئہ کی ذات میں پائی جاتی ھے ۔ اس کی توضیح اس امرِ واقعی سے ھوتی ھے کہ روشن ترین جرم مُضِیْ ، یعنی آفتاب ، کی شعاعیں آتشی شیشے کے ذریعے ایک ھی نقطے پر مرتکز کی جا سکتی ھیں اور اس طرح تمام آتش گیر اجسام مشتعل ھو سکتے ھیں اور یہ کہ ھوا اور دوسرے اجسام سورج کی روشنی سے متأثر ھوتے ھیں، گرم ھو جاتے ھیں؛ چنانچہ "نُور" اور "نار" یا تو ایک ھی ھیں ، یا پھر ایک دوسرے کے ھم پلّہ ۔ روشنی کی افزونی بھی حرارت کی طرح اتنی ھی کم ھوتی چلی جاتی ھے جتنا مرکز سے فاصلہ بڑھتا ھے .

ھر ضو فگن جسم، خواہ اس کی روشنی بالذّات ھو یا بالعرض، ھر اس جسم کو روشن کرتا ھے جو اس کے مقابل رکھا جائے، یعنی یہ کہ وہ اپنی روشنی تمام اطراف میں پھیلا دیتا ھے ۔ اجسام شفّاف ھوں یا کثیف ، ان سب میں روشنی جذب کرنے کی قوت موجود ھے ۔ اول الذّکر میں مزید قوت یہ ھے کہ وہ اسے آگے منتقل کر سکتے ھیں ۔ اس بات کا ثبوت کہ شفاف جسم (ھوا اور پانی وغیرہ) میں بھی روشنی جذب کرنے کی طاقت پائی جاتی ھے ، یہ ھے کہ اگر اسے ایک کثیف جسم سے کاٹا جائے تو اس میں روشنی دکھائی دینے لگتی ھے؛ لہٰذا روشنی اس میں پہلے ھی سے موجود ھونی چاھیے .

ایک شفاف جسم کے اندر روشنی کا نفوذ خط مستقیم میں ھوتا ھے (ثبوت : ایک تاریک کمرے کی خاک بھری ھوا میں سورج کی شعاعیں) ۔ شعاع نور کا بخط مستقیم چلنا ، خود نور کی اپنی صفت ھے نہ کہ شفاف جسم کی ، ورنہ اس میں ایسے معیّن خطوط ھوتے جن کے ساتھ ساتھ روشنی گزرتی ۔ اس قسم کا مفروضہ اس وقت غلط ثابت ھو جاتا ھے جب بیک وقت دو یا اس سے زیادہ شعاعیں اندھیرے کمرے میں داخل ھوں اور ان کا معائنہ کیا جائے .

شعاع عبارت ھے اس نور سے جو بخط مستقیم نفوذ کرے ۔ قدیم ریاضی دانوں کی راے میں "عمل رؤیت" دیکھنے والے کی آنکھ سے شعاع کا نکل کر مرئی شی تک جاتا ھے اور پھر اس کی آنکھ تک واپس آ کر منعکس ھوتا ھے ۔ ابن الہیثم کی راے اس کے خلاف ھے ۔ اس کے نزدیک "شیٔ مرئی" چاھے مضیٔ ھو یا مُظلِم، اپنی شعاعیں تمام جہات میں بھیجتی ھے اور اس کے ھر نقطے سے جتنی شعاعیں دیکھنے والے کی آنکھ کی طرف جاتی ھیں وہ اس میں جمع ھو جاتی ھیں اور یوں جسم کی صورت کی حیثیت سے دکھائی دیتی ھیں (کتاب المناظر، ۱ : ۲۳۰ و ۲ : ۲۳) .

کوئی جسم کلیۃً شفاف نہیں، بلکہ ھر جسم میں، خواہ وہ شفاف ھی ھو، جتنی روشنی پڑتی ھے، اس کا صرف ایک حصہ منعکس ھوتا ھے (شفق کے منظر کی تشریح) ۔ ارسطو کے نزدیک اعلٰی اور

اکمل شفافیت "الفلک" میں ہے ۔ ابن الہیثم کے نزدیک یہ بیان محلّ نظر ہے ۔ وہ ایک ریاضی دان ابو سعد العلاء بن سہیل کے اس نظریے سے کام لیتا ہے جس کی بنا کسرنور کے ان قوانین پر ہے کہ روشنی مختلف درجے کے کثیف اجسام میں سے گزر جاتی ہے اور کہتا ہے کہ شفافیت کی کوئی حد مقرر نہیں ۔ ہر شفاف چیز کے مقابلے میں شفاف تر اجسام موجود ہیں ۔ القزوینی علم کائنات پر اپنی کتاب عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld، گوٹنجن ۱۸۴۹ء، ص ۱۰۰ ببعد و ترجمہ Ethé، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۲۰۵ ببعد) میں چاند کے گرد ہالہ نمودار ہونے کی، قوس قزح کی شکل اور اس کے رنگوں کی، نیز اس قزح کی تشریح کرتا ہے جو بخارات سے پر اجسام کی فضا میں رات کے وقت دکھائی دیتی ہے ۔ القزوینی اپنی بحث میں بارش کے قطرات کو ننھے ننھے آئینوں کا نام دیتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں اس مسئلے پر ابن الہیثم کی بحث زیادہ نتیجہ خیز ہے، کیونکہ وہ بتاتا ہے کہ کروی اجسام میں روشنی کا اکہرا یا دوہرا انعکاس ہوتا ہے (نیز دیکھیے E. Wiedmann : *Wied. Ann.*، ۳۹ (۱۸۹۰ء) : ۵۷۵) ۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں [مزید برآں دیکھیے میاں محمد شریف : *A History of Muslim Philosophy*، مقالہ ابن الہیثم] ۔

(WILLY HARTNER)

⊗ **النُّور** : (روشنی)، قرآن مجید کی ایک مدنی سورۃ کا نام، جس کا عدد تلاوت ۲۴ اور عدد نزول ۱۰۲ ہے ۔ اس میں نو رکوع، چونسٹھ آیات، ۱۳۱۶ کلمات اور ۵۳۸۰ حروف ہیں (القمی النیسابوری : غرائب، ۱۸ : ۳۶) ۔

مفسرین کے بقول یہ سورہ اجماعاً مدنی ہے (روح المعانی، ۱۸ : ۷۴)، تاہم بعض روایتوں میں آیت ۵۸ اس سے مستثنٰی کی گئی ہے (القاسمی : تفسیر، ۱۲ : ۴۴۲۳) ۔

سورۃ کا نام اس کی پینتیسویں آیت سے لیا گیا ہے، جہاں ارشاد باری ہے : اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۲۴ [النُّور] : ۳۵)، یعنی اللہ تعالٰی ہی زمین و آسمان کا نور ہے ۔

اس کا نزول غزوۂ بنو المصطلق (نیز غزوہ بنو مُرَیْسِیع) کے بعد ہوا ۔ اس غزوہ کے وقوع میں دو روایتیں ہیں ۔ الطبری اور ابن اسحٰق نے اسے شعبان ۶ھ کا اور ابن ہشام، الواقدی اور ابن القیم وغیرہ نے اسے شعبان ۵ھ کا واقعہ قرار دیا ہے ۔ بہرحال ۵ یا ۶ھ میں اس کا نزول مسلمہ ہے ۔ اس سورۃ میں سماجی زندگی کے بعض نہایت ہی اہم احکام بیان کیے گئے ہیں ۔ اس بنا پر بعض روایات میں اسے عورتوں کو سکھانے کی ترغیب آتی ہے (روح المعانی، ۱۸ : ۷۴) ۔

شان نزول کا سب سے اہم واقعہ، جسے قرآن مجید نے "الافک" اور بہتان عظیم کے نام سے موسوم کیا، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رض کے خلاف منافقین کا اٹھایا ہوا وہ طوفان بدتمیزی تھا جو مذکورہ غزوے سے واپسی کے سفر میں پیش آیا (اس واقعے کی تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب حدیث و سیرت؛ نیز رک بہ عائشہ بنت ابی بکر الصدیق رض) ۔ اس سازش کا مقصد مسلمانوں کے مابین باہمی اعتماد کو ختم کرنے کے علاوہ خاندان نبوت کی عزت و حرمت کو مشتبہ بنانا تھا، اس لیے اس کی تردید کے لیے خود قرآن مجید کو متوجہ ہونا پڑا اور اس کی مختلف جزئیات پر بحث کرکے نہ صرف خاندان نبوت کی تقدیس و تعظیم کی شہادت مہیا کی، بلکہ اس نوع کے دیگر واقعات کے لیے بھی مفید ہدایات نازل فرمائیں ۔ بنا بریں ہم سورہ کے مضامین کو چار حصوں میں یوں تقسیم

کر سکتے ہیں : (۱) واقعۂ افک کی تردید ؛ (۲) بدکاری اور اس کے اسباب کا قلع قمع ؛ (۳) بہتان تراشی اور اس کا سد باب ؛ (۴) حکومت الٰہیہ کا قیام اور راعی و رعایا کے باہمی تعلقات ۔

۱۔ قصہ افک کی تردید میں قریب قریب دو رکوع (دوسرا، تیسرا) نازل ہوے ہیں اور یہ مضمون اس سورہ کا مہتم بالشان موضوع ہے۔ ابتداءً اس اتہام کو خاندان نبوت کے لیے ایک اعتبار سے بہتری (خیر) قرار دیا گیا ، کیونکہ قرآن مجید نے واضح الفاظ میں اس کی تردید کے ذریعے، خاندان نبوت اور ازواج مطہرات کی صفائی اور پاک دامنی کا نا قابل تردید ثبوت فراہم کر دیا ہے (دیکھیے الزمخشری : الکشاف ، ۳ : ۲۲۰ تا ۲۲۱) ۔ مفسرین کے مطابق یہاں پے در پے نصوص قطعیہ کے ذریعے اس کا رد کیا گیا ، مثلاً (۱) اسے افک ، یعنی صریح جھوٹ اور بہتان قرار دیا گیا (آیۃ ۱۱) ؛ (۲) جن لوگوں نے یہ سفید جھوٹ پھیلایا تھا ، ان سب کو عذاب کی وعید سنائی (حوالۂ مذکور) ؛ (۳) عام مؤمنین کو یہ کہ کر تہدید کی کہ عدم ثبوت و عدم شہادت کی بنا پر اسے سنتے ہی کیوں نہ جھٹلا دیا (۱۲، ۱۳) ؛ (۴) محض جھٹلانے ہی پر نہیں بلکہ "بہتان عظیم" قرار دینے پر زور دیا گیا (۱۶) ؛ (۵) اگر خدا تعالٰی کا فضل اپنے بندوں کے شامل حال نہ ہوتا تو اس کی بنا پر سب کو عذاب عظیم اپنی لپیٹ میں لے سکتا تھا (۱۴) ؛ (۶) آخر میں اس اہم اصول کی طرف رہنمائی فرمائی کہ نیک لوگ طبعاً نیک اور شریف عورتوں ہی کو رفیقۂ حیات کے طور پر منتخب کرتے ہیں اور بدکار بدکاروں کو (۲۶) ؛ لہٰذا پیغمبر کے خاندان میں اس قسم کے واقعے کا وقوع پانا ممکن نہیں ہے (تفصیل کے لیے تفہیم القرآن ، ۳ : ۲۷۴) .

۲۔ دوسرا اہم موضوع بدکاری اور اس کے اسباب کے استیصال کا ہے ۔ اس ضمن میں اس سورت میں یہ اعلان کیا گیا ہے کہ بدکاری کے مرتکب شخص سے خواہ وہ مرد ہو یا عورت مطلق رعایت نہ کی جائے اور مجمع عام کے سامنے ۱۰۰ درے لگائے جائیں ؛ نیز ان سے نکاح ، شادی کے معاملے میں معاشرتی سطح پر بائیکاٹ کرنا چاہیے (دیکھیے تفہیم القرآن ، ۳ : ۳۴۵، حاشیہ ۵) ۔ شریعت اسلامی میں یہ سزا غیر شادی شدہ مردوزن کی ہے اور شادی شدہ مردوزن کی سزا رجم (سنگسار کرنا) ہے (دیکھیے البخاری، ۴ : ۲۹۲-۳۱۳؛ البیہقی : السنن، ۸ : ۲۱۱ تا ۲۱۳ ، حیدرآباد دکن ۱۳۵۴ھ ؛ ابو داؤد ، ۲ : ۷۶۱۲، مطبوعہ کراچی؛ مشکوٰۃ المصابیح. ص ۳۰۱، مطبوعہ کراچی ؛ ابن حجر : فتح الباری ، ۱۲ : ۱۰۰) .

۳۔ اتہام تراشی کا سد باب : اسلام سے پہلے لوگوں کا جان و مال محفوظ تھا نہ عزت ۔ اسلام نے پہلی مرتبہ ہر انسان کی جان و مال کی طرح عزت و حرمت کی حفاظت کے احکام نافذ کیے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم دیا کہ جب کوئی عورت اسلام کی بیعت کے لیے آئے تو آپؐ دوسری باتوں کے علاوہ الزام تراشی سے باز رہنے کی بھی بیعت لیا کریں (۶۰ [الممتحنہ] : ۱۲) ؛ ایسے لوگوں کو ملعون ٹھیرایا جو کسی شریف مرد یا عورت پر بہتان لگاتے ہیں اور انہیں یوم آخرت میں بہت بڑے عذاب کی وعید سنائی (۲۴ [النور] : ۲۳ تا ۲۵) ۔ جو لوگ سنی سنائی باتوں کو آگے پھیلاتے ہیں ان کو بھی درد ناک عذاب سے ڈرایا (۱۹)، اور مسلمانوں کو باہمی حسن ظن رکھنے کا حکم دیا اور اگر کچھ لوگ اس گھناؤنے جرم میں ملوث پائے جائیں تو انہیں ۸۰ درے

جائیں اور انھیں ہمیشہ کے لیے عدالتی طور پر ”مردود الشهادة“ قرار دے دیا جائے؛ (۴) لیکن اگر یہ بے اعتمادی میاں اور بیوی کے درمیان ہے تو انھیں لعان [رک بآن؛ نیز رک بہ طلاق] کے ذریعے الگ ہونے کی اجازت دے دی (۶ تا ۱۰) - اس موقع پر اس امر کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کن اسباب کے تحت الزام تراشی کے مواقع پیدا ہوتے ہیں - آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد ہے کہ مواقع تہمت سے بچو؛ چنانچہ سورۃ النور میں اس نوع کے احکام دیے گئے ہیں جن کا مقصد گھریلو زندگی کو تحفظ دینا اور اسے مبتلاے شرّ ہونے سے بچانا ہے، اسی لیے کسی دوسرے کے آباد گھر میں جانے کے لیے اجازت طلب کرنے کا حکم دیا (۲۷ تا ۲۸)، تاہم گھر میں ہر وقت آنے جانے والوں (”طوافوّن“، یعنی خادموں خادماؤں، چھوٹے بچوں) کو تین خصوصی آرام کے مواقع کے سوا مستثنٰی قرار دیا، مگر ان اوقات میں انھیں بھی اس کا پابند کیا (۵۸ و ۵۹)؛ عورتوں مردوں کو اپنی نظریں نیچی رکھنے (غضّ بصر) کا حکم دیا اور باہمی اختلاط سے منع فرمایا (۲۹ و ۳۰)؛ عورتوں کو ان خصوصی رشتہ داروں سے آگاہ کیا جن کے سامنے وہ بے تکلفانہ آ جا سکتی ہیں، مگر گھر سے باہر مقامات زینت کو چھپانے کی تلقین کی گئی (۳۰) - بعض مذاہب میں غیرشادی شدہ رہنا اچھا سمجھا جاتا تھا، مگر اسلام میں اس کی اجازت نہیں - اس بنا پر غیر شادی شدہ رہنے کی حوصلہ شکنی کی گئی اور حکم دیا کہ ہر شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت رشتۂ ازدواج میں منسلک کر دیا جائے، حتّٰی کہ غلاموں اور باندیوں کو بھی (۳۲) - عدم استطاعت کی صورت میں پاک دامنی کو ضروری قرار دیا (۳۳) - عرب میں باندیوں سے پیشہ کروایا جاتا تھا، اس کی سختی سے ممانعت فرما دی (۳۳) - غلاموں کو مکاتبت (کچھ فدیہ ادا کرنے پر آزادی کی دستاویز) دینے کی ترغیب دلائی (۳۳).

۴- ایک اہم موضوع تاسیس حکومت الٰہیہ کا بھی ہے - اس ضمن میں خدا کی مثال ایک نور کے ذریعے سمجھائی؛ اس کے ان بندوں کی تعریف کی گئی جو ہر حال میں اس کو یاد رکھتے ہیں (۳۵ تا ۳۸)؛ کفار کو بحر ظلمات میں غوطہ زن قرار دیا (۳۹ تا ۴۰) - ان دنوں اہل اسلام اپنے اور اسلام کے مستقبل کی نسبت پریشان تھے، انھیں قیام خلافت کا مژدہ سنایا (۵۵)، جس سے یقینی طور پر خلافت راشدہ کے تیس سال مراد لیے جاتے ہیں (دیکھیے کتب تفسیر) - راعی اور رعیت کے باہمی تعلقات کے ضمن میں دو خصوصی احکام بھی اسی سورت میں دیے گئے ہیں: اوّل: یہ کہ جب امام بلائے تو اس کی پکار پر حاضر ہونا ضروری ہے (آیت ۴۸ و ۶۳؛ دیکھیے الجصاص رازی: احکام القرآن، ۵ : ۱۸۹) اور دوم یہ کہ جب کسی اجتماعی کام میں شریک ہوں تو امام کی اجازت کے بغیر واپس نہیں آنا چاہیے (۶۲) - زمین و آسمان کے خدائی ملکیت کے نظریے پر سورت کا پر معنی اختتام ہوا ہے.

مجموعی طور پر اس سورت میں اسلام کے تکمیلی دور کے احکام ملتے ہیں، جو زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں، اسی لیے یہ سورت قرآن مجید کی اہم سورتوں میں شمار ہوتی ہیں - حارثہ بن مغربؓ فرماتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمر فاروقؓ نے یہ لکھ بھیجا کہ ہم سورۃ النساء، سورۃ النور اور سورۃ الاحزاب ضرور سیکھیں (روح المعانی، ۱۸۰ : ۴۷؛ القرطبی: الجامع، ۱۲ : ۱۵۸).

مآخذ: (۱) الطّبری: جامع البیان، ۱۸ : ۴۵ تا

۱۲۲، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) القمی النیسابوری : غرائب القرآن، ۱۸ : ۳۶ تا ۱۲۲ ، مطبوعہ برہامش الطبری، قاہرہ؛ (۳) البخاری : الجامع الصحیح، ۳ : ۲۸۹ تا ۳۰۱؛ (۴) الجصاص رازی : احکام القرآن، ۵ : ۹۴ تا ۲۰۱ ، مطبوعہ قاہرہ، تحقیق محمد الصادق رقمحاوی ؛ (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، ۱۲ : ۱۵۸ تا ۳۲۳ ، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۶) الخازن البغدادی : لباب التاویل ، ۵ : ۳۸ تا ۷۶ ، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) الفرا البغوی : معالم التنزیل ، ۵ : ۳۸ تا ۷۶ ، مطبوعہ برہامش تفسیر خازن ؛ (۸) ابن کثیر : تفسیر ، ۳ : ۲۶۰ تا ۳۰۸ ، لاہور ۱۳۹۳ھ؛ (۹) الزمخشری : الکشاف، ۳ : ۲۰۸ تا ۲۶۱، مطبوعۂ بیروت ؛ (۱۰) محمود الآلوسی : روح المعانی ، ۱۸ : ۷۴ تا ۲۳۰ ، مطبوعہ ملتان ؛ (۱۱) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری، ۶ : ۴۱۶ تا ۵۷۰، مطبوعہ دہلی، بار دوم ؛ (۱۲) ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن ، ۳۰۶ تا ۴۲۹، لاہور ۱۹۶۲ء ؛ (۱۳) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، تفسیر سورۃ النور .

(محمود الحسن عارف)

* **نوراللہ الشُّشتَری، قاضی** : بن السیّد شریف المرعشی الحسینی ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں پیدا ہوئے ۔ وہ مرعشی سادات کے نامور خاندان سے تھے جو ششتر میں آ کر آباد ہوگیا تھا ۔ وہ ہندوستان کی خاطر اپنے وطن کو خیرباد کہ کر لاہور میں آ کر مقیم ہو گئے جہاں ان کو حکیم ابو الفتح (م ۹۹۷ھ/۱۵۸۸-۱۵۸۹ء) کا اقرب حاصل ہوگیا، جس نے انھیں شہنشاہ اکبر (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کی خدمت میں پیش کیا ۔ اکبر نے انھیں شیخ معین (م ۹۹۵ھ/۱۵۸۶ - ۱۵۸۷ء) کی جگہ لاہور کا قاضی مقرر کر دیا ۔ عبدالقادر بدایونی (۳ : ۱۳۷) نے لکھا ہے "کہ اگرچہ وہ شیعہ تھا ، لیکن ایک منصف مزاج ، پرہیزگار اور عالم شخص تھا" ۔ بعض مذہبی الزامات کی بنا پر شہنشاہ جہانگیر (۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ - ۱۶۲۸ء) کے حکم سے انھیں ہلاک کر دیا گیا ۔ شیعہ اصحاب انھیں "شہید ثالث" کا درجہ دیتے اور ان کے مقبرے کی زیارت کے لیے ہندوستان کے ہر حصے سے اکبر آباد آتے ہیں ۔

قاضی نوراللہ الششتری نے بہت سی کتابیں لکھیں ، جن میں سے مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا رہا ہے : (۱) حاشیہ علی البیضاوی ، البیضاوی کی تفسیر قرآن مجید ، بعنوان انوار التنزیل ، کی شرح (دیکھیے *List of Asiatic Society of Bengal MSS.* ، *the Government Collection* ، ص ۱۶) ؛ (۲) حاشیہ شرح جدید علی التجرید ، نصیرالدین طوسی کی تجرید الکلام کی شرح از قوشجی کا فرہنگ (دیکھیے Loth کی فہرست مخطوطات انڈیا آفس، عدد ۴۷۱، ۱۵ : ۳) ؛ (۳) إحقاق الحق و إزهاق الباطل : فضل بن روز بہانی کی کتاب إبطال الباطل کے جواب میں سنّی مذہب کے خلاف ایک مناظرانہ رسالہ ۔ روز بہانی کی یہ کتاب حسن بن یوسف بن علی الحلّی کی تصنیف کشف الحق و نہج الصدق کی تردید میں لکھی گئی تھی (دیکھیے فہرست کتاب خانہ خدابخش، بانکی پور ، ۱۴ : ۷۶ ؛ فہرست کتاب خانہ فرنگی محل، لکھنؤ، ورق ۱۰۸ ؛ کتاب خانہ رام پور، ص ۲۸۱ ؛ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال : فہرست عربی مخطوطات ، ص ۲۳) ؛ (۴) مجالس المؤمنین ، شیعہ مشاہیر کا تذکرہ، فارسی زبان میں، از ابتدائے اسلام تا اقتدار خاندان صفویہ (دیکھیے فہرست کتاب خانہ بانکی پور ، ص ۷۶۶ ، فہرست ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، ص ۵۹؛ ایتھے : فہرست انڈیا آفس، عدد ۷۰۴ ؛ ریو : *Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus.* ، ص ۳۳۷-الف) ۔ یہ کتاب ۱۲۶۸ھ میں تہران سے شائع ہوئی ۔

مآخذ : (۱) محمد بن حسن الحُرّالآملی :

امل الآمل فی علماء جبل آمل، ص ۳۷؛ (۲) محمد باقر بن زین العابدین الموسوی: روضة الجنات فی احوال العلماء و السادات، ۴ : ۲۳۰؛ (۳) عبدالقادر البداؤنی: منتخب التواریخ، ۳ : ۱۳۷؛ (۴) ریو: *Cat. of Persian MSS. in the Brit. Mus.*، ص ۳۳۷.

(ایم۔ هدایت حسین)

* **نُور بَخشیّه**: محمد بن محمد عبدالله المعروف به نور بخش (۷۹۵ھ/۱۳۹۲ء تا ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء) کے نام سے منسوب ایک مذهبی فرقه یا جماعت.

(۱) بانی کے حالات زندگی: نور بخش کی سرگزشت حیات مفصل طور پر نور الله الششتری [رک بآں] کی تصنیف مجالس المؤمنین (مخطوطه بادلین، عدد .Ous ۳۶۶؛ نیز دیکھیے فهرست مخطوطات فارسی موزۂ بریطانیه) میں ملتے هیں اور بڑی حد تک محمد بن محمد السمرقندی کے تذکره پر مبنی هیں۔ اس کے والد کی پیدائش قطیف میں هوئی اور دادا کی اَلحسّ میں۔ اسی لیے بعض غزلیات میں وه اپنے آپ کو لَحسَوی کهتا هے۔ اس کا والد نقل مکانی کرکے قهستان کے ایک مقام قائن میں چلا آیا اور وهیں اس کے اس بیٹے کی ولادت هوئی۔ اس فرزند نے سید علی الهمذانیؒ (جن کی سوانح کے لیے دیکھیے خزینة الاصفیاء، لکھنؤ ۱۳۲۲ھ، ۲ : ۲۹۳) کے ایک خلیفه اسحٰق الختلانی کی بیعت کی، جنهوں نے اپنے ایک خواب کی بنا پر اس کا نام نور بخش رکھا اور اسے علی الهمذانیؒ کا خرقه عنایت کیا۔ نسبتاً امام موسیٰ کاظمؒ سے منسوب هونے کے باعث اسے مهدی کا خطاب دیا گیا اور اس کے کچھ پیروؤں نے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ یهی وجه هے که اس کی غزلیات (موزۂ بریطانیه، عدد .Add ۱۶۷۷۹) کی پیشانی پر اس کے القاب "امام و خلیفة المسلمین" درج هیں۔ اپنے ایک مرید کے نام ایک مکتوب (موزۂ بریطانیه، عدد .Add ۷۶۸۸) میں وه جمله علوم دینی و دنیوی میں مهارت اور افلاطون تک کو ریاضیات پڑھانے وغیره کا دعوی کرتا هے اور اپنے معاصرین سے مطالبه کرتا هے که وه اپنے ایک ایسے هم عصر پر فخر کریں اور اس کی حمایت میں سرگرمی دکھائیں۔ ان خود نمائیوں پر سلطان شاه رخ تیموری (۸۰۷ھ/۱۴۰۴ء تا ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۷ء) نے خطره محسوس کیا اور اس کے نائب بایزید نے اسے نواح ختلان میں واقع کوه تیری کے قلعے میں گرفتار کر لیا، جهاں وه ۸۲۶ھ/ ۱۴۲۳ء میں چلا آیا تھا۔ اسے هرات اور وهاں سے شیراز بھیجا گیا، جهاں ابراهیم سلطان نے اسے رها کر دیا۔ وهاں سے بصره، حله، بغداد اور شیعی مقامات مقدسه سے هوتا هوا وه کردستان پهنچ گیا۔ وهاں دوباره اس کی خلافت کا اعلان کیا گیا اور اس کے نام کا سکّه جاری هوا۔ شاه رُخ کے حکم سے اسے بار دیگر گرفتار کرکے آذربیجان میں لایا گیا۔ یهاں سے وه فرار هوگیا اور بهت سے مصائب برداشت کرنے کے بعد خلخال جا پهنچا جهاں سے اسے پھر گرفتار کرکے شاه رخ کے پاس پهنچا دیا گیا۔ شاه رُخ نے اسے هرات بھیج دیا، جهاں اسے منبر پر چڑھ کر ترک خلافت کا اعلان کرنا پڑا۔ ۸۴۸ھ/۱۴۴۴ء میں اس شرط پر اس کی رهائی عمل میں آئی که وه آئنده اپنی سرگرمیاں درس و تدریس تک محدود رکھے گا، لیکن اس پر پھر شبهه کیا گیا اور اسے پهلے تبریز، پھر شروان اور اس کے بعد گیلان بھیج دیا گیا.

شاه رُخ کی وفات کے بعد اسے رها کر دیا گیا اور اس نے رے کے نواح میں واقع ایک گاؤں سُلَقَن میں رهائش اختیار کر لی اور یهیں وفات پائی.

۲۔ اس کی تعلیمات: وه اپنی منظومات

(غزلیات ، مثنویات اور رباعیات) میں اپنی ذات کی اہمیت کے ساتھ ساتھ صوفیہ کے عقیدۂ وحدت الوجود پر بہت زور دیتا ہے ، مثلاً "ہم نے لوح وجود سے ہر نقش ماسوا کو مٹا دیا اور دیکھ لیا کہ عالم ہمہ صفات ہے اور عین ذات" ۔ اس کی منثور تصنیفات میں ایک رسالۂ عقیدہ ہے، جو غالباً فارسی میں ہے ۔ اس کے علاوہ فقہ پر ایک عربی رسالہ الفقہ الاحوط ہے ۔ ان میں سے کوئی کتاب اب تک یورپ میں نہیں پہنچی ۔ مجالس میں الفقہ الاحوط کے جو اقتباسات دیے گئے ہیں وہ شیعی الاصل ہیں ۔ امام کے لیے دیگر محاسن کے علاوہ لازم ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد سے ہو ۔ جہاد اصغر کے لیے بس یہی کافی ہے ، البتہ جہاد اکبر کے لیے اس کا ولی ہونا بھی ضروری ہے اور یہ کہ وہ اس منصب کے جملہ مقامات طے کر چکا ہو ۔ اس کے نزدیک متعہ جائز ہے اور مرنے والے کی جائداد کے بارے میں وہ اس طریق کار کا مخالف ہے جسے "عَول" کہا جاتا ہے .

۳ - فرقے کی تاریخ مابعد : مجالس المؤمنین میں نور بخش کے دو خلیفے مذکور ہیں : اول : شمس الدین محمد بن یحیٰی اللہجانی الگیلانی، معروف بہ اسیری ، جو ایک دیوان کا مصنف تھا (مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ) اور جس نے شیراز میں ایک خانقاہ تعمیر کی؛ دوم : نوربخش کا بیٹا شاہ قاسم فیض بخش، جس کا ذکر پہلے پہل عراق میں اس وقت سنا گیا جب آق قویونلو سلطان یعقوب (۸۸۳ھ/۱۴۷۹ء تا ۸۹۴ھ/۱۴۸۹ء) کی اجازت سے اسے خراسان جانے دیا گیا تاکہ اپنی "برکت" سے وہاں کے عامل حسین میرزا کی ایک بیماری کا علاج کر سکے ۔ اپنے مذہبی خیالات کی بنا پر اسے شاہ اسمٰعیل صفوی (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء تا ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء) کا تقرب حاصل ہوا ۔ ظفرنامہ کے حوالے سے فرشتہ بیان کرتا ہے کہ شاہ قاسم کا ایک مرید شمس الدین ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں عراق سے کشمیر گیا، جہاں فتح خان نے بڑی عزت و تکریم سے اس کی پذیرائی کی اور اسے وہ اراضی واپس کر دی جو قبل ازاں بحق سرکار ضبط ہوگئی تھی ۔ قلیل عرصے کے اندر بہت سے کشمیری، خصوصاً جن کا تعلق چک قبیلے سے تھا، نور بخشی فرقے میں شامل ہو گئے (فرشتہ، ترجمہ Briggs. ، کلکتہ ۱۹۱۰ء) ۔ بقول [میرزا حیدر بن] میرزا حسین (مصنف تاریخ رشیدی، (مترجمہ E. D. ROSS، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص ۴۳۵)، کشمیری پیشتر ازیں حنفی العقیدہ سُنّی تھے ۔ جب [میرزا حیدر بن] میرزا حسین نے اس ملک پر تصرف حاصل کیا تو اس نے الفقہ الاحوط کے بارے میں علمائے ہند کی رائے دریافت کی ، جنھوں نے اسے ملحدانہ تصنیف قرار دیا ۔ اس پر اس نے فرقۂ مذکور پر تشدد کرکے اسے نیست و نابود کرنا چاہا (نواح ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء) ۔ اس فرقے کے متعلق اس کے الجھے ہوے مخاصمانہ بیانات سے بعض یورپی مصنفین مغالطے کا شکار ہو گئے ہیں ۔ بہر کیف اس تشدد کے باوجود یہ فرقہ باقی رہا ۔ J. Biddulph نے *Tribes of the Hindoo Koosh* (کلکتہ ۱۸۸۰ء) میں لکھا ہے کہ اس کے پیروؤں کی تعداد بیس ہزار ہے اور ان کی اکثریت بلتستان میں شِگر اور خپولور میں آباد ہے ۔ اس کا بیان ہے کہ اس فرقے کے کچھ لوگ کشتواڑ میں بھی آباد ہیں ، جہاں انھیں گلاب سنگھ نے بلتستان فتح کرنے کے بعد جلا وطن کر دیا تھا ۔ اسی کتاب میں ان کے معمولات کی بعض تفصیلات ملتی ہیں ، لیکن ان میں افسانوی رنگ آمیزی ہے اور الفقہ الاحوط دیکھے بغیر یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ در حقیقت یہ سلسلہ کیا ہے ، شیعہ ہے یا سُنّی

یا اللہ دونوں کے بین بین ؟

مآخذ : متن میں مندرج ہیں ؛ [نیز دیکھیے مولوی محمد شفیع لاہوری : فرقہ نور بخشی ، در اورینٹل کالج میگزین لاہور، فروری و مئی ۱۹۲۵ء و اگست ۱۹۲۹ء] .

(D. S. MARGOLIOUTH)

⊗ * **نُورجہان :** مہرالنّسا کا لقب ، جو مغل شہنشاہ جہانگیر کی محبوب و مشہور ملکہ تھی ۔ وہ ۱۵۷۷ء میں قندھار میں پیدا ہوئی جب کہ اس کا باپ غیاث بیگ ایران سے ترک وطن کرکے ہندوستان کی طرف آ رہا تھا (مآثر الامراء ، ۱ : ۱۲۹)۔ عہد اکبری میں اس کی شادی علی قلی بیگ ایک ایرانی سے ہو گئی ، جس نے شہنشاہ کی ملازمت میں نمایاں فوجی خدمات انجام دی تھیں اور اپنی بہادری کی وجہ سے شیرافگن کے لقب سے مشہور ہو گیا تھا ۔ [نور جہان کے خاوند کے قتل کا مسئلہ کچھ متنازعہ فیہ سا بنا دیا گیا ہے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں قیاس آرائی بہت کی گئی ہے ۔ اغلب یہی ہے کہ اس پر غداری کا الزام تھا] ۔ اس کی وفات کے کوئی چار سال بعد ۱۶۱۱ء میں نور جہان جو چونتیس سال کی عمر میں جہانگیر کے حبالۂ عقد میں آئی ۔ [اسے نور محل کا خطاب ملا] اور گیارھویں سال جلوس میں اس کا خطاب نور محل سے نور جہان ہوا (تزک جہانگیری، طبع Beveridge و Rogers ، ۱ : ۳۱۹) .

نور جہان غیر معمولی طور پر حسین تھی ، فارسی ادبیات پر خاصا عبور اور شعر و سخن کا ذوق خاص رکھتی تھی، وہ بہت اولوالعزم اور تحکم پسند خاتون تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جہانگیر پر بہت حاوی تھی ۔ اس کے سکّے بھی مضروب ہوے، کبھی کبھی فرمان بھی اس کے نام سے جاری ہوے (اقبال نامہ ، ص ۵۴ تا ۵۷) ۔ [آرائش و زیبائش اور فنون حسن افزائی و سلیقہ مندی میں بے مثال تھی] ۔ کہتے ہیں کہ اس نے عطر جہانگیری ایجاد کیا ، جو ایک خاص قسم کا عطر گلاب تھا، اس کے وضع کردہ جبے، برقعے، کمخواب، بادلہ اور فرش چاندنی (صندلی رنگ کے قالین) ہندوستان کے کونے کونے میں مشہور ہو گئے .

سیاسی امور میں اس کا باپ ، جو اب اعتماد الدولہ کے خطاب سے سرفراز تھا اور اس کا بھائی آصف خان اس کے معاون تھے ۔ اس طرح اس نے پرانے سلسلے کے امرا کو ، جن کا قائد مہابت خان تھا ، پیچھے ڈال دیا ۔ جہانگیر کے عہد حکومت کے آخری سال نور جہان کی ان سرگرمیوں سے عبارت ہیں جن کا تعلق تاج و تخت کے لیے اپنے داماد شہزادہ شہریار کا راستہ صاف کرنے سے تھا ۔ اس اثنا میں اس کا والد وفات پا گیا ۔ اس کے علاوہ اس کا بھائی آصف خان اپنے داماد شہزادہ خرم کے دعاوی کا حامی تھا ۔ اس وجہ سے نور جہان کی طاقت کچھ کمزور ہو گئی ۔ ۱۶۲۷ء میں جہانگیر کی وفات پر آصف خان نے اپنے تدبر سے نور جہان کو مات دے دی ؛ چنانچہ نور جہان کے امیدوار کو شکست ہوئی اور شہزادہ خرم ، شاھجہان کا لقب اختیار کرکے تخت نشین ہو گیا .

اس عظیم خاتون کی عمر کے آخری اٹھارہ سال ، جو شاھجہان کے دور حکومت میں گزرے ، مؤرخ کے لیے سیاسی طور سے غیر اہم ہیں [لیکن مجموعی طور سے، نور جہان ، اسلامی تاریخ کی ایک نہایت ہی ہنر مند ، سلیقہ شعار ، مدبر ، شاعر و ادیب اور شائستگی کا پیکر تھی۔ اس درجے کی خواتین تاریخ اسلام کے دوسرے ادوار میں بھی موجود رہی ہیں، مثلاً شجرة الدُّر ، گوہر شاد آغا

(تیموری)، جہاں آرا وغیرہ اور یہ بات بلا سبب نہ تھی۔ اس کا تعلق اس معاشرے کی داخلی عمومی شائستگی سے تھا جس کے بغیر ایسی خواتین کا منظر عام پر آنا دشوار ھوتا۔ یہ اور بات ھے کہ خواتین کا دائرہ کار زیادہ تر داخلی تھا اور قوم کے بچوں کی تعمیر کردار ان کا اصل فرض سمجھا جاتا تھا].

مآخذ: (۱) معتمد خان: اقبال نامہ جہانگیری، کلکتہ ۱۸۶۵ء؛ (۲) شاهنواز خان: مآثر الامراء، سلسلۂ مطبوعات *Bibliotheca Indica*، ۱: ۱۲۷ تا ۱۳۴؛ (۳) بینی پرشاد: *History of Jahangir*، ۱۹۲۲ء؛] (۴) شبلی نعمانی: تاریخی مقالات و مضامین، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۵) صباح الدّین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۹۳۶-۱۹۳۷ء؛ (۶) V. A. Smith: *Oxford History of India*، بار چہارم، بذیل مادہ؛ (۷) *Cambridge History of India*، ج ۴، بذیل مادہ؛ (۸) Storey: *Persian Literature*، ۱: ۵۵۶ تا ۵۶۴؛ (۹) ذکاء اللہ دہلوی: تاریخ ہند (اردو)، ج ۶، علی گڑھ ۱۹۱۷ء.

(C. Collins Davies [و ادارہ])

* **نُورالدَّولہ:** رَکَ بہ دُبَیْس.

* **نُورالدّین:** ابوالحارث ارسلان شاہ [اول] بن [عزالدین] مسعود بن [قطب الدین] مودود بن [عماد الدین] زنگی، المعروف بہ الملک العادل، امیر الموصل، شعبان ۵۸۹ھ/اگست ۱۱۹۳ء میں اپنے باپ کی وفات کے بعد تخت نشین ھوا۔ اس کے دور حکومت کے ابتدائی ایام میں حقیقی حکمران موصل کا قلعہ دار مجاهد الدین قیمز الزَّینی خواجہ سرا تھا، جو نہ صرف ایک نیک سیرت اور عالم شخص تھا بلکہ اپنے منصب کے اعتبار سے عوام کی فلاح و بہبود کا دل سے خیال رکھتا تھا۔ اس نے ربیع الاول ۵۹۵ھ/جنوری ۱۱۹۹ء میں، یا ایک اور بیان کے مطابق اسی سال ماہ صفر / دسمبر ۱۱۹۸ء میں، وفات پائی۔ شہر موصل کی بہت سی عمارات، مثلاً مساجد، خانقاھیں، مدرسے اور پُل اسی کے زمانے کی یادگار ھیں اور اس بات کا ثبوت ھیں کہ اسے اپنے لوگوں کی فلاح و بہبود کا کتنا خیال تھا۔ جب نورالدین کے چچا امیر سنجار عماد الدین زنگی بن مودود کے عہدیداروں نے نصیبین کے نواح میں متعدد ایسے مقامات پر قبضہ کر لیا جو درحقیقت الموصل کے علاقے میں شامل تھے تو نورالدین نے ایک طویل مگر ناکام گفت و شنید کے بعد نصیبین کو تسخیر کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عماد الدین فوت ھو گیا اور اس کا بیٹا قطب الدین محمد اس کا جانشین ھوا۔

بادشاھت میں تبدیلی آ جانے پر نورالدین نے بڑی عجلت سے کام لیا اور جمادی الاولٰی ۵۹۴ھ/مارچ - اپریل ۱۱۹۸ء میں لشکر اجرار لے کر روانہ ھوا۔ قطب الدین کو شکست ھوئی اور وہ ایّوبی سلطان العادل [رکَ بآں] کے پاس امداد کی درخواست لے کر پہنچ گیا۔ دریں اثنا نورالدین نصیبین پر پوری طرح متصرف ھو گیا، تاھم اس کی فوج وبا پھیلنے سے موت کا شکار ھو گئی اور العادل کے پہنچنے پر وہ شہر کو خالی کرکے الموصل چلا گیا (رمضان ۵۹۴ھ/جولائی - اگست ۱۱۹۸ء)۔ اس پر العادل نے ماردین کا محاصرہ کر لیا۔ محرم ۵۹۵ھ/نومبر ۱۱۹۸ء میں سلطان مصر ملک العزیز فوت ھو گیا اور جب اس کے جانشین الافضل نے العادل کی مصری افواج کو واپس طلب کر لیا اور نورالدین سے بھی اتحاد کر لیا تو العادل کو ماردین کا محاصرہ اپنے بیٹے الکامل [رکَ بآں] کے سپرد کرکے واپس آنا پڑا۔ اس پر نور الدین میدان جنگ میں اتر آیا اور اپنے دو عم زاد بھائیوں قطب الدین محمد اور سنجار شاہ بن غازی امیر جزیرۃ ابن عمر، کو ھمراہ لے کر دُنَیسر کے بالمقابل پڑاؤ ڈال دیا۔ دو ماہ وھاں قیام کرنے کے بعد وہ اپنی خیمہ گاہ حَرزَم

میں لے گئے ، جو دُنَیسر اور ماردین کے مابین واقع ہے ۔

اس عرصے میں اہل ماردین کی رسد ختم ہو گئی ۔ مزید براں تباہ کن وبائیں پھوٹ پڑیں ، جن سے مدافعین کی قوت اور بھی کمزور ہو گئی ، چنانچہ قلعہ دار نے الکامل کو پیغام بھیجا اور اس شرط پر ایک مہینے کے اندر شہر کو حوالہ کر دینے پر آمادگی ظاہر کی کہ اسے کافی مقدار میں خوراک لانے کی اجازت دے دی جائے ۔ الکامل اس پر رضا مند ہو گیا ، لیکن نور الدین کی آمد پر اہل شہر کی ہمت بڑھ گئی اور انھوں نے جنگ جاری رکھنے کا پختہ ارادہ کر لیا ۔ الکامل شہر پر قطب الدین کی غداری کے باعث شاید قابض ہو جاتا ، جو بظاہر نور الدین سے وفاداری اور عقیدت کا دم بھرتا اور خفیہ طور سے الکامل سے ملا ہوا تھا اور اس سے اس نے یہ وعدہ کر رکھا تھا کہ جنگ کی صورت میں وہ فی الفور راہ فرار اختیار کر لے گا ۔ جب فوجیں جنگ کے لیے ایک دوسرے کے مد مقابل صف آرا ہوئیں تو اسے ایسی جگہ مامور کیا گیا جہاں سے اس کے لیے اس تنگ میدان کار زار سے بھاگ جانا قطعاً ممکن نہ تھا ۔ الکامل کو شکست ہوئی اور وہ فرار ہو کر اپنے باپ کے پاس دمشق چلا گیا (شوال ۵۹۵ھ/اگست ۱۱۹۹ء) ۔

نور الدین بیمار پڑ جانے کے باعث اپنی فتح کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے دشمن کا تعاقب نہ کر سکا بلکہ الموصل کو لوٹ گیا ۔ شفا یاب ہونے کے بعد العادل سے جنگ جاری رکھنے کی غرض سے وہ قطب الدین کو ہمراہ لے کر حرّان کی طرف روانہ ہوا (شعبان ۵۹۷ھ/مئی ۔ جون ۱۲۰۱ء) ۔ جب وہ راس العین کے قریب پہنچا تو اس کے پاس الملک الفائز بن العادل کی جانب سے، جو حرّان میں رہتا تھا ، ایلچی آئے اور انھوں نے صلح کی خواہش ظاہر کی ۔ چونکہ نور الدین کو علم تھا کہ آل ایوب کے دیگر افراد العادل سے صلح کر لینے کے خواہاں ہیں اور خود اس کی فوج میں تباہ کن وبائیں پھوٹ پڑی ہیں ، اس لیے اس نے ان کی اس درخواست کو اس شرط پر منظور کر لیا کہ سابقہ صورت حال بدستور قائم رہے اور واپس الموصل چلا گیا ۔

۶۰۰ھ/۱۲۰۳-۱۲۰۴ء میں قطب الدین نے علانیہ العادل کی اطاعت قبول کر لی اور اس کے نام کا خطبہ پڑھوا دیا ۔ نور الدین بھلا اس کی اجازت کب دے سکتا تھا ؟ اس نے نصیبین پر قبضہ کر لیا ۔ البتہ قلعہ فتح ہونے سے رہ گیا ۔ قلعہ بھی شاید اس کے ہاتھ لگ جاتا اگر اسے یہ خبر نہ ملتی کہ مظفر الدین کوکبوری [رک بآں] نے اس کی عدم موجودگی میں الموصل کے علاقے پر حملہ کر دیا ہے اور وہاں بڑی تباہی مچائی ہے ۔ اسے مجبوراً وہاں سے واپس آنا پڑا، لیکن جب اسے یہ یقین ہو گیا کہ اسے ملنے والی اطلاعات زیادہ تر مبالغہ آمیز تھیں تو وہ تلّ اعفر کی طرف متوجہ ہوا ، جو سنجار کے زیر حکومت تھا اور اس کا محاصرہ کر لیا ، لیکن قسمت نے یاوری نہ کی ۔ یہ سچ ہے کہ وہ الاعفر کو سر کرنے میں کامیاب ہو گیا ، لیکن عراق عجم کے متعدد امرا نے قطب الدین کے ساتھ اتحاد کر لیا وہ ان کی متحدہ طاقت کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا اس لیے جب لڑائی کی نوبت پہنچی تو اسے شکست فاش ہوئی اور اسے تلّ اعفر حوالے کر کے صلح کرنی پڑی (اوائل ۶۰۱ھ/اواخر گرما ۱۲۰۴ء) ۔

نور الدین اور قطب الدین کے باہمی تعلقات کبھی دوستانہ نہیں رہے تھے ۔ اگرچہ نور الدین نے اپنی بیٹی بھی العادل کے ایک بیٹے سے بیاہ دی تھی،

پھر بھی معاملات روبراہ نہ ہو سکے ۔ دونوں خاندانوں میں اتحاد کی اس تقریب پر نورالدین کے وزراء نے اسے العادل کے ساتھ سمجھوتا کر لینے کا مشورہ دیا تاکہ وہ جزیرۃ ابن عمر پر قابض ہو جائے ، جو معزالدین محمود بن سنجار شاہ کے زیرنگیں تھا اور العادل قطب الدین کے علاقے لے لے ۔ یہ منصوبہ ، جو نورالدین کی خواہشات کے عین مطابق تھا ، العادل کو بھی پسند آیا اور اس نے مشرقی علاقوں پر فوج کشی کر دی ۔ اس مہم کے دوران میں اس نے جلد ہی الخابوٗر اور نصیبین کو فتح کرکے سنجار کا محاصرہ کر لیا ۔

ادھر تو قطب الدین اپنے پاے تخت کی مدافعت کی تیاریاں کر رہا تھا اور ادھر نورالدین نے فوج کو ساز و سامان سے پوری طرح لیس کر دیا جو العادل کے لشکر کے ساتھ شریک کار ہونے والی تھی ۔

اسی اثناء میں سیاسی صورت حال میں اچانک ایک تبدیلی رونما ہوئی ۔ امیراربل مظفرالدین کوکبوری نے قطب الدین کے ساتھ یہ وعدہ کر رکھا تھا کہ وہ العادل کے ساتھ اس کی مفاہمت کرا دے گا ، لیکن وہ اس کوشش میں ناکام رہا ۔ اب اس نے نورالدین کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ وہ اس کے ساتھ مل کر العادل کی مخالفت کرے ۔ نورالدین اس پر رضامند ہو گیا اور جب حلب کے ایوبی فرمانروا الملک الظاہر اور قونیہ کے سلجوق سلطان کیخسرو اول بن قلیج ارسلان [رک باں] بھی اس اتحاد میں شامل ہو گئے تو عباسی خلیفہ الناصر [رک باں] نے بھی العادل کو اپنے مخالفانہ منصوبوں سے دستکش ہونے کا حکم دیا ، جس پر اسے سر تسلیم خم کرنا پڑا ۔ اس کی خاص وجہ یہ بھی تھی کہ اس کے امرا بھی نہیں چاہتے تھے کہ یہ مہم جاری رہے ۔ آخر قطب الدین کے پاس سنجار کا علاقہ رہنے دیا گیا اور العادل واپس حرّان چلا گیا ۔ نورالدین نے رجب ۶۰۷ھ/جنوری ۱۲۱۱ء کے آخر میں وفات پائی اور اس کا بیٹا الملک الظاہر عزّ الدین مسعود اس کا جانشین ہوا ۔

مآخذ : (۱) ابن خلکان : وفیات الاعیان ، طبع وستنفلٹ، عدد ۸۱ (ترجمہ دسلان ، ۱ : ۱۷۴ ببعد) ؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل ، طبع ٹورن برگ ، ۱۲ : ۸۷ ببعد ، ۹۷ تا ۹۹ ، ۱۰۱ ، ۱۱۰ ببعد ، ۱۱۹ ، ۱۲۶ ببعد ، ۱۸۷ تا ۱۸۹ ، ۱۹۱ تا ۱۹۳ ؛ (۳) ابو الفداء ، طبع Reiske ، ۴ : ۱۴۵ ، ۱۶۳ ، ۲۰۷ ، ۲۴۳ ؛ (۴) *Recueil des Historions des Croisades*، در *Historiens Orientaux*، ۱ : ۷۱ ، ۷۴ ، ۸۲ ، ۸۶ و ۲/۲ : ۳۴۶ تا ۳۶۲ ؛ (۵) خلیل ادھم : دول اسلامیہ ، ص ۲۳۳ ؛ (۶) de Zambaur : *Manvel de genéalogie et de chronologie* ، ص ۲۲۶ .

(K. V. ZETTERSTEEN)

نورالدین : ابو القاسم محمود بن عماد الدین * زنگی ، معروف بہ الملک العادل ، اتابک حلب و دمشق ، شوال ۵۱۱ھ/فروری ۱۱۱۸ء میں پیدا ہوا ۔ اس نے اپنے باپ کے ساتھ قلعہ جعبر کے محاصرے میں حصہ لیا ، جو وہاں ربیع الثانی (۵۴۱ھ/ستمبر ۱۱۴۶ء) میں قتل ہو گیا اور اس کی مملکت اس کے دونوں بیٹوں میں تقسیم ہو گئی : سیف الدین غازی [رک باں] الموصل پر قابض ہو گیا اور نورالدین نے حلب میں اپنی حکومت قائم کر لی ۔ جونہی جوسلین Joscelin دوم کو ، جو تل باشر [رک باں] میں متمکن تھا ، عماد الدین کی موت کی خبر پہنچی ، اس نے الرھا کے باشندوں سے گفت و شنید شروع کر دی ۔ یہ صلیبیوں کا ایک مستحکم مورچہ تھا ، جسے عماد الدین نے کچھ عرصہ قبل فتح کیا تھا ۔ وہاں کے باشندوں

نے اسے یقین دلایا کہ شہر پر حملہ ہونے کی صورت میں وہ اس سے تعاون کریں گے؛ چنانچہ وہ کسی دقت کے بغیر شہر پر قابض ہو گیا اور وہاں مسلمانوں کے مقیم حفاظتی دستے نے قلعے میں جا کر پناہ لی۔ جب نور الدین کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ بڑی تیزی سے کوچ کر کے وہاں پہنچا۔ جوسلین فرار ہو گیا اور الرہا شہر نور الدین کے ہاتھ آ گیا، جہاں اس نے مسیحیوں سے ان کی غداری کا سخت انتقام لیا اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ اس سے اگلے سال اس نے حلب کے علاقے پر حملہ کیا اور عیسائیوں سے ارتاح، کفر لاثا اور کئی اور مقامات چھین لیے۔ ۵۳۹ھ/ ۱۱۴۴ء میں الرہا کے سقوط کی خبر نے یورپ پر بڑا گہرا اثر ڈالا؛ چنانچہ پاپاے روم یوجینیس Eugenius ثالث نے یکم دسمبر ۱۱۴۵ء کو لوئی Louie ہفتم اور فرانس کے مسیحیی سورماؤں سے ایک مراسلے کے ذریعے ایک نئی صلیبی جنگ کے آغاز کا مطالبہ کیا اور ۱۱۴۶ء کے موسم بہار میں کلیروا Clairvaux کے سینٹ برنارڈ St. Bernard کو صلیبی جنگ کے متعلق وعظ و تلقین کرنے کے لیے روانہ کیا۔ اس کی تقریروں کو مسیحی دنیا میں گرم جوشی کے ساتھ سنا گیا۔ پاپاے روم کا پیغام ملنے پر لوئی نے صلیبی جنگ کے لیے حلف لینے پر اپنی آمادگی کا اعلان کر دیا اور اس نے آخرکار ہوہینسٹافن کونرڈ Hohenstaufen Conrad ثالث کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا۔ ۱۱۴۷ء کے نصف اول میں دونوں بادشاہ روانہ ہوئے۔ سخت مشکلات اٹھانے اور فاقہ کشی، وبا اور دشمن کے حملوں کے باعث عظیم نقصانات برداشت کرنے کے بعد ۱۱۴۸ء کے موسم بہار میں یورپی افواج فلسطین میں ایک دوسرے کے ساتھ مل گئیں۔ فیصلہ یہ ہوا کہ دمشق پر حملہ کیا جائے، جو اس وقت برائے نام بوری حکمران مجیر الدین ابق بن محمد کے قبضے میں تھا اور اصل حکومت اس کے ایک مملوک معین الدین انّر کے ہاتھ میں تھی۔ ربیع الاول ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء میں مسیحیوں نے جنوب مغرب کی طرف سے شہر کا محاصرہ شروع کیا۔ پہلے چند ایام تو شدید ترین لڑائی میں گزرے جس میں جانبین کا سخت نقصان ہوا۔ اس دوران میں معین الدین نے سیف الدین غازی سے اعانت طلب کر لی تھی، جو ایک بہت بڑی فوج لے کر روانہ ہوا اور رستے میں اس کا بھائی سلطان نور الدین بھی اس سے آ ملا۔ مبتلاے مصیبت معین الدین کی خواہش کے مطابق اس کی کوئی مدد کرنے سے قبل اس نے اسے ایک خط لکھا، جس میں اس نے مطالبہ کیا کہ شہر اس کے نائب کے حوالے کر دیا جائے تاکہ شکست کی صورت میں اسے ایک فوجی مستقر بنایا جا سکے، تاہم اس نے یقین دلایا کہ فتح کی صورت میں وہ شہر کو فوراً خالی کر دے گا۔ چونکہ معین الدین کو اس پر کامل اعتماد نہ تھا، اس لیے اس نے اس کے بجائے مسیحیوں کو یہ دھمکیاں دینا شروع کیں کہ اگر وہ واپس نہ گئے تو وہ شہر کو سیف الدین کے حوالہ کر دے گا، جو یقینی طور پر انھیں پورے ملک شام سے باہر نکال دے گا۔ یہ پیشکش، جس کو دمشق کی دولت کی تائید بھی حاصل تھی، مشرقی عیسائی سرداروں کو متأثر کرنے میں ناکام نہ رہی کیونکہ وہ لوگ اپنے یورپی حلیفوں کی بہ نسبت صورت حال کو بہتر سمجھتے تھے۔ چونکہ انھیں فی الفور محاصرہ اٹھا لینے کی صلاح دینے کی ہمت نہ پڑتی تھی، اس لیے ۲۶ اور ۲۷ جولائی کی درمیانی شب کو منعقد ہونے والی مجلس حربیہ میں انھوں نے یہ مشورہ دیا کہ لشکر گاہ کو مغرب سے مشرق کی طرف منتقل کر دیا جائے کیونکہ ان کی رائے میں اس طرف کی فصیلیں اتنی

مضبوط نہیں تھیں اور حملے کی صورت میں باغات کی وجہ سے بھی کسی رکاوٹ کا اندیشہ نہ تھا۔ محاصرین نے مقامی حالات سے واقف ان لوگوں کے مشورے پر عمل کیا، لیکن جلد ھی ان پر واضح ہو گیا کہ ان سے دھوکہ ھوا ھے کیونکہ مشرق جانب کی زمین ھر لحاظ سے ان کی مشکلات میں اضافہ کرنے والی تھی اور اب ان کے سامنے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ باقاعدہ طور پر پسپا ھو جائیں اور محاصرے کو کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھیں۔ الفالسو، والی تولوس (Count Alfonso of Toulouse) کا ابھی ابھی انتقال ھوا تھا۔ جب اس کے بیٹے برٹرینڈ Bertrand نے العریمہ کا قلعہ سر کر لیا اور طرابلس الشام کے علاقے کو خطرہ لاحق ھونے لگا تو طرابلس کے والی ریمونڈ (Count Raymond of Tripoli) نے نورالدین اور معین الدین سے، جو دونوں بعلبک کے مقام پر ایک دوسرے سے آملے تھے، امداد کی درخواست کی۔ دونوں مسلمان سردار سیف الدین کی بھیجی ھوئی امدادی فوج کو ساتھ لے کر اس کی مدد کو لپکے۔ برٹرینڈ ھتھیار ڈال دینے پر مجبور ھوا، قلعے کو تباہ کر دیا گیا اور اسے گرفتار کر لیا گیا۔ اب مسیحیوں نے حلب کے علاقے پر حملہ کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ سلطان نورالدین پہلے ھی ان کا ارادہ بھانپ چکا تھا، چنانچہ اس نے انھیں یغرٰی کے مقام پر شکست دی۔ بے شمار مال غنیمت اس کے ھاتھ آیا، جو اس نے اپنے بھائی سیف الدین، خلیفہ المکتفی اور سلجوق سلطان مسعود کے درمیان تقسیم کر دیا۔ اگلے سال کے شروع میں (مئی ۱۱۴۹ء) سلطان نور الدین نے انطاکیہ کے علاقے پر حملہ کرکے اسے تاخت و تاراج کردیا۔ اس نے حارم کے مضافات کو بھی تباہ کر دیا اور قلعۂ انّب کا محاصرہ کر لیا۔ انطاکیہ کا حاکم ریمونڈ چھوٹی سی فوج لے کر سلطان نورالدین پر حملہ کرنے کی غرض سے بڑھا، لیکن اسے طرح دے کر ایک کمین گاہ میں گھیر لیا گیا، جہاں وہ لڑتا ھوا مارا گیا۔ اس کے بعد سلطان نور الدین اپنی کامران فوج کے ساتھ فاتحانہ پیش قدمی کرتا ھوا انطاکیہ کے نواح تک پہنچ گیا جس سے لوگوں پر ھیبت طاری ھو گئی۔ وھاں سے واپسی پر اس نے حارم پر قبضہ کر لیا اور فامیہ Apamea کے مضبوط قلعے کو بھی، جو حماۃ کے قریب واقع تھا، اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا۔ اسی زمانے میں سیف الدین کا انتقال ھوگیا اور اس کے بھائی اور جانشین قطب الدین مودود نے سلطان نورالدین سے جنگ کرنے کی تیاری کی، لیکن یہ قضیہ صلح صفائی کے ساتھ طے کر لیا گیا [رکّ بہ مودود]۔ اس کے بعد ھی (۵۴۵ھ/۱۱۵۰-۱۱۵۱ء یا ۵۴۶ھ/۱۱۵۱-۱۱۵۲ء میں) سلطان نورالدین اپنے دشمن جوسلین ثانی والی الرھا گرفتار کرنے میں کامیاب ھو گیا۔ مؤخرالذّکر نے سلطان نورالدین پر اس سے قبل فتح حاصل کی تھی اور وہ اس سے بڑی بدسلوکی اور حقارت سے پیش آیا تھا۔ ایک رات جب وہ صرف چند ھمراھیوں کے ساتھ سفر کر رھا تھا، اچانک ترکمانوں کے ایک دستے نے، جو سلطان نورالدین کے تنخواہ دار تھے، اسے آلیا اور اسے گرفتار کرکے حلب لے آئے، جہاں وہ تادم مرگ قید رھا۔ سلطان نورالدین نے مملکت الرھا کے تمام قلعوں کو ایک ایک کرکے فتح کر لیا۔ مسیحی فوجوں کو منتشر کرنے اور عسقلان میں محصور مسلمانوں کو کچھ امداد پہنچانے کی غرض سے اس نے اپنے حریف مجیرالدین ابق، والی دمشق، سے سمجھوتا کر لیا اور صفر ۵۴۸ھ/مئی ۱۱۵۳ء میں وہ دولوں بانیاس [رکّ بآں] کے سامنے نمودار ھوے۔ جب اس نے یہ دیکھا کہ متلون مزاج مجیرالدین

مسیحیوں کے خلاف کوئی ٹھوس قدم نہیں اٹھانا چاہتا تو بہت جلد ہی محاصرہ اٹھا لیا گیا اور کچھ حاصل کیے بغیر دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے - جب آٹھ ماہ کے محاصرے کے بعد عسقلان کا شہر ھتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا تو مسیحیوں کی رال دمشق کے بڑے اور دولتمند شہر پر ٹپکنے لگی ، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ مجیر الدین بالکل باجگزاروں کی طرح ان کی خوشامد کرنے لگا تھا - ان کے منصوبوں کو زیر و زبر کرنے کے لیے سلطان نورالدین نے مجیرالدین کا بظاہر دوست بن کر اس کے امرا پر جھوٹے الزام لگانا شروع کر دیے اور مجیر الدین کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ اپنے بڑے بڑے امیروں کو علحدہ کر دے ؛ چنانچہ اس طرح مجیر الدین اپنے کئی معتمد دوست کھو بیٹھا - تب نور الدین اچانک شہر کے دروازوں کے سامنے آن دھمکا - اس کے دوستوں نے، جو شہر کے اندر تھے، حسب قرارداد اس کے لیے دروازے کھول دیے- مجیرالدین نے قلعے میں جا کر پناہ لی اور مسیحی دوستوں کو امداد کے لیے طلب کیا ، لیکن کمک آنے سے پہلے ہی اسے شہر حوالے کرنا پڑا (صفر ۵۴۹ھ/اپریل ۱۱۵۴ء) - اشک شوئی کے طور پر حمص کا شہر اسے دے دیا گیا- وہاں جا کر اس نے سلطان نورالدین کے خلاف سازشیں شروع کر دیں تو اس نے حمص کے عوض اسے بالس کا شہر دینا چاھا- مجیر الدین کی اس سے تسلی نہ ہوئی اور وہ بغداد میں آ کر آباد ہو گیا ، جہاں خلیفہ المکتفی کے متوسل کی حیثیت سے اپنی موت تک قیام پذیر رہا - ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء میں سلطان نور الدین نے بیت المقدس کے فرمانروا بالڈون Baldwin ثالث سے صلح کر لی ، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے وہ سالانہ خراج معاف کر دیا جو دمشق کا شہر اسے مجیر الدین کے وقت سے ادا کیا کرتا تھا اور حارم کے علاقے کی نصف املاک بھی واپس کر دیں - بایں ہمہ اواخر ۵۵۱ھ/فروری ۱۱۵۷ء میں بالڈون نے عربوں اور ترکمانوں کے ایک غیر مستحکم پڑاؤ پر، جو بانیاس کے قرب و جوار میں تھا ، اچانک حملہ کرکے مردوں کو قید کر لیا اور ان کے مویشی بھی پکڑ کر لے گیا - اس پر جنگ دوبارہ شروع ہو گئی - نتیجةً مسیحیوں کو شکست ہوئی - بعض کو تو دمشق کے عامل اسد الدین کے بھائی امیر ناصر الدین نے معاف کر دیا - کئی قیدی دمشق میں لائے گئے، جنھیں سلطان نورالدین کے حکم سے بانیاس کے مسلمان مقتولین کے انتقام میں قتل کر دیا گیا- اس کے بعد سلطان نور الدین نے بانیاس پر حملہ کیا اور شہر کو برباد کر دیا ، لیکن قلعے پر قبضہ نہ ہو سکا - بالڈون کی آمد پر وہ پیچھے ہٹ گیا - بالڈون نے برباد شہر کو ازسرنو تعمیر کرایا ، اپنی فوج کے بعض حصوں کو موقوف کر دیا اور طبریہ کو لوٹ جانے کے ارادے سے روانہ ہوا - سلطان نورالدین نے اسے رستے ہی میں آ لیا اور اسے دندان شکن شکست دی (جمادی الاولیٰ ۵۵۲ھ/ اواخر ۱۱۵۷ء) - سلطان نور الدین نے دوبارہ اس شہر پر قبضہ کرنے کی کوشش کی ، لیکن ناکام رہا اور بالڈون کے آ جانے پر اس نے پھر محاصرہ اٹھا لیا - اس کے بعد ہی وہ سخت بیمار ہو گیا اور اس کی وفات کے بارے میں عام افواہ پھیل گئی - اس پر عیسائیوں نے شیزر [رک باں] پر حملہ کر دیا ، جس کو پہلے ہی زلزلے سے سخت نقصان پہنچ چکا تھا اور یہ تھوڑی مدت پہلے بعلبک کے ساتھ ہی سلطان نورالدین کے قبضے میں آیا تھا - یہ حملہ ناکام ثابت ہوا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ فرینکوں کے سردار آپس میں بغض و عناد رکھتے تھے - دوسری جانب انھوں نے اگلے سال دو ماہ کے محاصرے

کے بعد حارم کو فتح کر لیا اور دریاے اردن پر نورالدین کو زبردست شکست دی (جمادی الآخرہ ۵۵۳ھ/جولائی ۱۱۵۸ء) - اسی زمانے میں شہنشاہ مینیول اول مینوس کومنینوس Manuel I Comnenos ملک شام میں کیلکیا Cilicia کے باغی گورنر اور انطاکیہ کے حکمران Raynal کو سزا دینے کے لیے آ پہنچا - رینال کا قصور یہ تھا کہ اس نے قبرص پر چڑھائی کی تھی - ان حکمرانوں کو مطیع کرنے کے بعد شہنشاہ نے بالڈون کو ساتھ لے کر حلب پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا، یہ ۱۱۵۹ء کے اوائل کا واقعہ ہے - سلطان نور الدین تمام مسیحی قیدیوں کو رہا کرکے اس خطرے سے بچ گیا - پھر اس نے چار ماہ کے لیے بالڈون سے عارضی صلح کر لی، حرّان اور الرقہ اپنے بھائی ناصرالدین سے چھین لیے اور سلطان قلیج ارسلان ثانی [رک باں] کے ملک پر حملہ کیا، لیکن جب بالڈون نے سلطان نورالدین کے علاقے کو تاراج کرنا شروع کردیا، تو وہ حلب کی طرف جلد جلد کوچ کرکے پہنچا اور بالڈون پیچھے ہٹ گیا۔ اس زمانے میں مصر کے حالات نے سلطان نورالدین کی توجہ اپنی طرف مبذول کر لی - ۵۵۶ھ/۱۱۶۱-۱۱۶۲ء سے اس کی تاریخ سلطان صلاح الدین ایوبی سے ایسی وابستہ ہے کہ اہم حالات کے لیے مقالہ صلاح الدین [بذیل مادہ] کی طرف رجوع کیا جائے تو مناسب ہوگا - یہاں صرف چند اہم واقعات کا ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے - ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں سلطان نور الدین نے طرابلس الشام کے علاقے پر حملہ کرنے کی منصوبہ بندی کی اور حصن الاکراد [رک باں] کے سامنے ڈیرے ڈال دیے - وہ اس قلعے پر حملہ کرنے کی تیاری ہی میں لگا ہوا تھا کہ اس پر نصرانیوں نے اچانک حملہ کر دیا - اس کی فوجیں، جو اس کے لیے بالکل تیار نہ تھیں، تتر بتر کر دی گئیں اور سلطان نورالدین خود بڑی مشکل سے اپنی جان بچا کر بھاگ سکا - بایں ہمہ اس نے ایڑی چوٹی کا زور لگا کر تھوڑے ہی عرصے میں ایک نئی فوج تیار کر لی، جسے لے کر اس نے پھر حارم کی طرف پیش قدمی کی - نصرانیوں کی کمکی فوج پر فیصلہ کن فتح پانے کے بعد اس نے حملہ کرکے حارم بھی فتح کر لیا (رمضان ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء) اور چھ ماہ بعد اس نے بانیاس کو بھی ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیا - جب سلطان نورالدین کا بھائی قطب الدین مودود، اتابک موصل، اواخر ۵۶۵ھ/ستمبر ۱۱۷۰ء میں انتقال کر گیا اور امرا نے اس کے چھوٹے بیٹے سیف الدین غازی کو اس کا جانشین منتخب کر لیا تو سلطان نورالدین نے وہاں جا کر یہ کہا کہ سیف الدین بیشک الموصل پر قابض رہے، لیکن سنجار اپنے بڑے بھائی عماد الدین زنگی کے حوالے کر دے - ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء اس نے ایشیاے کوچک پر حملہ کیا اور کئی شہر فتح کر لیے - وہاں سلجوق سلطان سے اس کے تعلقات، کے متعلق رک بہ قلیج ارسلان ثانی - ابھی وہ اس مہم میں مصروف تھا کہ بغداد کے عباسی خلیفہ کا ایلچی اس کی جانب سے ایک سند لے کر پہنچا، جس میں سلطان نور الدین کو موصل، الجزیرہ، اربل، خلاط، شام، مصر اور قونیہ کا امیر تسلیم کیا گیا تھا - نور الدین ۱۱ شوال ۵۶۹ھ/۱۵ مئی ۱۱۷۴ء کو مرض خناق میں مبتلا ہو کر دمشق میں وفات پا گیا اور اسے قلعے میں دفن کیا گیا - اس کی میت بعد میں اس کے تعمیر کردہ مدرسے میں لائی گئی، جو باب سوق خواصین پر واقع تھا۔

نور الدین کے متعلق ابن الاثیر (۱۱ : ۱۶۵) لکھتا ہے کہ میں نے سلاطین سلف کے حالات کا مطالعہ کیا ہے، لیکن خلفاے راشدینؓ اور عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کے زمانے سے لے کر میں نے کوئی ایسا

حکمران نہیں دیکھا جس نے اس سے زیادہ پاکیزہ زندگی گزاری ہو یا راست روی اور نیکی میں اس سے زیادہ سرگرم عمل ہو۔ ”ایک متقی مسلمان ہونے کی حیثیت سے، جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر پورا ایمان تھا، اسے ہمیشہ اس بات کا خیال رہتا تھا کہ وہ بہر اعتبار قرآن و سنت کے مطابق ایک مومن کی سی زندگی بسر کرے۔ انصاف پسندی اور عدل گستری میں وہ بڑا ممتاز تھا۔ مثال کے طور پر یہ صفت اس حقیقت سے واضح ہو سکتی ہے کہ وہ محض شبہے کی بنا پر کبھی کسی کو سزا نہ دیتا تھا اور عدالت ہاے ماتحت کی دست درازیوں کا ہمیشہ انسداد کرتا تھا۔ لالچ اور خود غرضی سے اس کی فطرت قطعاً بیگانہ تھی۔ اس کو کبھی طمع نہیں ہوئی کہ وہ خزانہ عامرہ کو نقصان پہنچا کر اپنے آپ کو دولت مند بنائے۔ اس کے برعکس جو مال غنیمت بھی جنگوں میں اس کے ہاتھ آتا وہ اسے ایسے نیک اور رفاہ عامہ کے کاموں میں صرف کر دیتا تھا جن سے اسلام کو فائدہ پہنچے۔ ملک شام کے بڑے بڑے شہروں میں، جن کے استحکامات اس نے دوبارہ مضبوط کرائے، ابن الاثیر (۱۱ : ۲۶۷) مفصلہ ذیل کا ذکر کرتا ہے: دمشق، حمص، حماۃ، حلب، شیزر اور بعلبک۔ مساجد، شفا خانے اور سرائیں ہر جگہ تعمیر ہوئیں۔ (اس کی تعمیری سرگرمیوں کے متعلق رک بہ دمشق، نیز دیکھیے Fleischer : *Mihaïl Mesakas Cultur-Statistik von Damascus*، در *Kleinere Schriften*، ۳ : ۳۰۶ ببعد)۔ وہ علما کا بڑا کشادہ دل مربی تھا اور ان کے کاموں میں ہمیشہ دلچسپی لیا کرتا تھا۔ میدان جنگ میں اس کی ذاتی شجاعت و مردانگی کی وجہ سے اس کے سپاہی اس کے مداح تھے۔ اس کے ساتھ ہی وہ ایک قابل سپہ سالار تھا۔ [اس میں شک نہیں کہ اگر اس کے برعکس اس سے ایسے کام بھی سرزد ہوئے جو انتقامی طور پر جنگوں میں ہوا کرتے ہیں، تاہم یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس زمانے کی جنگوں میں (بلکہ یورپ کے جدید تر محاربات میں بھی) یہ باتیں اصول جنگ کے خلاف نہ سمجھی جاتی تھیں]۔ نورالدین کا ایک اور اہم مقصد حیات یہ تھا کہ صلیبی حملوں کو روکا جائے اور نصارٰی کو ملک شام اور فلسطین سے خارج کر دیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ تمام عمر کوشاں رہا۔ شام اور عراق عجم کی سیاسی تاریخ میں نور الدین نے غیر معمولی کردار سر انجام دیا۔ اس نے ایک ایسی محکم بنیاد قائم کر دی جس پر بعد کے زمانے میں صلاح الدین ایوبی شاندار عمارت کھڑی کرنے کے قابل ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۵۷ (ترجمہ de Slane، ۳ : ۳۲۸ ببعد)؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۱، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابو الفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۳ : ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۷ تا ۵۱۱، ۵۱۵ تا ۵۱۹، ۵۳۹، ۵۵۷ ببعد و ۴ : ۵، ۱۵ ببعد؛ (۴) *Recueil des Historiens, Hist. or.*، بمدد اشاریہ؛ (۵) Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l' histoire des seldjoucides*، ۲ : ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۲۵، ۲۴۴؛ (۶) Zettersteen: *Beitrage zur Geschichte der Mamluken-Sultane*، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۷) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroze، بمدد اشاریہ؛ (۸) (۸) اسامہ بن منقذ: الاعتبار، طبع Derenbourg، ص ۷، ۱۰ ببعد، ۱۷، ۲۵، ۱۱۳، ۱۳۹، ۱۴۳ ببعد (ترجمہ Hitti، ص ۳۴، ۳۹، ۴۲، ۴۹، ۶۰ ببعد، ۱۸۴، ۲۲۱، ۲۲۶ ببعد)؛ (۹) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۲۹۰ ببعد، ۳۲۰ تا ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۲ تا ۳۴۸؛ (۱۰) A. Müller: *Der Islam im Morgen und*

Abendland، ۲ : ۱۳۳ ببعد؛ (۱۱) Rohricht : *Geschichte des Konigreichs Jerusalem*، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) Stanley Lane-Pool : *A History of Egypt in the Middle Ages*، بار چہارم، ص ۱۷۳ تا ۱۷۷، ۱۹۳، ۱۹۶ تا ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۳۲، ۲۸۳؛ (۱۳) Sobernheim : *Abriss der Geschichte Baalbeks in Mittelalter*، در (*Baalbek, Ergebniss der Ausgrabungen und Untersuchungen*، طبع Wiegand، ص ۳ تا ۱۱)؛ نیز رک بہ صلاح الدین.

(K V. ZETTERSTEEN)

⊗ **تعلیقہ : علمی و ثقافتی کارنامے :** چھٹی صدی ھجری کا ابتدائی زمانہ عالم اسلام کے لیے بڑی مصیبت، پریشانی اور بد نظمی کا دور تھا۔ باطنیوں (اسماعیلیوں) نے ذہنی و فکری انتشار پیدا کرنے کے علاوہ اسلامی دنیا پر خوف و دہشت کے سائے ڈال رکھے تھے۔ باطنی فدائیوں کے قاتلانہ حملوں سے نہ تو سلاطین و حکام محفوظ تھے اور نہ امرا، وزرا اور علما و صلحا مأمون تھے۔ ان کی شوریدہ سری اور دیدہ دلیری کے سامنے حکام بے بس، علما مجبور اور عوام خوف زدہ تھے۔ ان کے علاوہ صلیبی جنگوں نے عالم عرب کو زیر و زبر کر دیا تھا۔ یورپ کے مسیحی جنگجوؤں نے بیت المقدس کے علاوہ شام و فلسطین کے بیشتر مقامات پر قبضہ کر رکھا تھا۔ ان کی تاخت و تاراج سے حج کا راستہ خطرے میں پڑ گیا تھا۔ اس مایوسی اور بیدلی کے عالم میں سلطان عماد الدین زنگی [رک بآں] نے علم جہاد بلند کیا اور الرہا پر قبضہ کرکے عیسائیوں کے بڑھتے ہوے سیلاب پر بند باندھ دیا۔ عماد الدین زنگی کی شہادت کے بعد اس کے نا تمام عزائم کی تکمیل اس کے بیٹے نور الدین محمود زنگی نے کی۔ اس نے قلعہ حارم کو فتح کرکے فلسطین کے کم و بیش سارے علاقے کو عیسائیوں سے آزاد کرا لیا اور بعد ازاں دمشق پر قبضہ کرکے عیسائیوں کی پیش قدمی سے حجاز کو محفوظ کر دیا (خطط الشام، ۲ : ۳ تا ۳۵)۔

سلطان نور الدین نہ صرف ایک عظیم مجاہد اور انتہائی شریف النفس انسان تھا بلکہ وہ نہایت راسخ الایمان مسلمان بھی تھا۔ وہ ایک عابد و زاہد، تہجدگذار اور متبع شریعت سلطان تھا۔ اس نے سنت مطہرہ کو زندہ اور بدعات کا استیصال کیا اور رفض کے اثرات کو مٹایا۔ آذان میں حی علیٰ خیر العمل کے بجاے حی علی الصلوٰۃ کے الفاظ دوبارہ شامل کرائے۔ سلطان نے حدیث کا درس لیا تھا اور ثواب کی نیت سے اس کی روایت اور اجازت دے دی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے منہ سے کبھی کوئی فحش کلمہ نہیں نکلا۔ سلطان کی گزران سادہ تھی۔ اس نے مال غنیمت میں اپنے حصے کو فروخت کرکے حمص میں چند دوکانیں خرید لی تھیں، جن کی آمدنی سے وہ اپنی بسر اوقات کرتا تھا۔ وہ مشائخ و صوفیہ اور علما و صلحا کا مربی، سرپرست اور قدر دان تھا۔ اس کا مشہور قول ہے کہ یہ لوگ اللہ کی فوج ہیں، جن کی برکت اور دعا سے ہمیں فتح حاصل ہوتی ہے (البدایة و النہایة، ۲ : ۲۷۸ تا ۲۸۱؛ الکواکب الدریّة، ص ۵۳ تا ۷۳)۔

سلطان نور الدین کے زمانے سے پیشتر ملک کا نظم و نسق بگڑ چکا تھا۔ بد امنی کا یہ عالم تھا کہ مسلمان دمشق کے دروازوں کے باہر اچک لیے جاتے تھے۔ عوام حکام اور ان کے اہل کاروں کی زیادتیوں اور بدعنوانیوں سے تنگ آ گئے تھے۔ سلطان نے سب سے پہلے ملک میں امن و امان قائم کیا اور مظلوموں کی داد رسی اور دوسرے تنازعات کے تصفیے کے لیے ملک میں دارالعدل قائم کیے، جن کے دروازے امیر و غریب، طاقتور و کمزور،

مسلمان اور عیسائی، حاکم و محکوم سب کے لیے کھلے تھے۔ سلطان هفتے میں دو بار ان میں اجلاس کیا کرتا تھا اور قاضی کے ساتھ بیٹھ کر مظلوموں کی شکایت سن کر ان کا تدارک کرتا تھا ۔ سلطان عدالت کی طلبی پر خود بھی بے تکلف حاضر ہو جاتا تھا اور جواب دہی میں کوئی عار محسوس نہیں کرتا تھا (البدایة و النهایة، ۱۲ : ۲۸۰) ۔

عباسیوں اور عبیدیوں کے زمانے میں سرکاری ٹیکسوں اور عام اشیاے صرف پر محاصل کی بھرمار ہو گئی تھی، جن کی گراں باری سے عوام کی کمر دہری ہو رہی تھی ۔ سلطان نے جزیہ اور خراج کے سوا تمام ٹیکس منسوخ کر دیے ۔ علاوہ ازیں دساور سے منگوائے جانے والے کپڑوں، سواری کے گھوڑوں اور اشیاے ضرورت پر چونگی ختم کر دی ۔ پچھلی حکومت کی غفلت اور مداهنت سے ملک میں فواحش اور منکرات کی گرم بازاری ہو گئی تھی ۔ سلطان نے ان کا بھی انسداد کیا (خطط الشام، ۵ : ۷۹) .

سلطان کی فیاضی اور رعایا پروری کا دائرہ حرمین تک وسیع تھا ۔ اس نے یتیموں، بیواؤں اور حاجت مندوں کی امداد کے لیے اوقاف قائم کیے ۔ سلطان کے شوق کو دیکھتے ہوے اس کی اولاد، امرا، وزرا، رؤسا اور ان کی نیک دل بیگمات حتّٰی کہ شاہی غلاموں نے بھی بہت سی املاک وقف کر دیں، جن کی آمدنی سراؤں، مسجدوں اور هسپتالوں کی تعمیر، حجاز مقدس کے راستے کی دیکھ بھال اور سرحدی مقامات کی حفاظت پر خرچ ہوتی تھی ۔ سلطان کے مناقب، یادگاروں اور عمارتی کارناموں کا شمار مشکل ہے ۔ اس نے دمشق، حماۃ، حلب اور شیزر وغیرہ شہروں کے گرد مضبوط حفاظتی دیواریں تعمیر کرائیں، راستوں میں سرائیں بنوائیں، برج تعمیر کرائے اور ان پر پیغام رساں کبوتر رکھے ۔ صرف دمشق کے مختلف محلوں میں ایک سو مساجد کی مرمت و تجدید کرائی ۔ اس کا قابل ذکر کارنامہ بیمارستان نوری کی تعمیر ہے ۔ اس کے ساتھ ایک کتابخانہ بھی تھا جس میں کثیرالتعداد طبی کتابیں موجود تھیں ۔ مریضوں کو دوا اور غذا مفت دی جاتی تھی (اس شفا خانے میں اب ایک کامرس کالج قائم ہے) ۔ سلطان نورالدین نے مساجد کی تعمیر میں بھی بڑی فراخدلی سے کام لیا ۔ حمص، حماۃ، بعلبک اور شام کے دوسرے بڑے شہروں اور قصبوں میں مسجدیں بنوائیں ۔ حماۃ کی مسجد نوری اس سے منسوب ہے ۔ اس میں آب رواں کا بھی انتظام تھا ۔ دمشق کی جامع اموی کی تجدید اور تزئین بھی اس کا ایک کارنامہ ہے (الکواکب الدریّة، ص ۳۵ تا ۵۱ ؛ Hitti : *History of Syria*، ص ۶۴۴، ۶۴۵) .

سلطان نورالدین کو علم کی ترویج و اشاعت سے بڑی دلچسپی تھی ۔ اس نے حلب، حمص، حماۃ اور بعلبک میں متعدد مدارس بنوائے ۔ ان مدارس میں قرآن و حدیث کی تعلیم و تدریس کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ اور علم هیئت کی بھی تعلیم دی جاتی تھی ۔ اساتذہ اور طلبہ کو تنخواهیں اور وظیفے اوقاف کی آمدنی سے دیے جاتے تھے ۔ سلطان نورالدین نے دمشق میں دارالحدیث قائم کیا، جو عالم اسلام میں خالص علم حدیث کی تعلیم کا پہلا مدرسہ تھا ۔ اس کے شیخ الحدیث حافظ ابن عساکر تھے ۔ سلطان کی قبر بھی یہیں ہے ۔ سلطان نے خراسان کے مشہور عالم، ریاضی دان اور اصولی قطب الدین نیشاپوری کو بلا کر ان کے لیے مدرسہ عادلیہ قائم کیا ۔ ان مدارس میں ممتاز ترین مدرسة العادلیة الکبرٰی تھا، جسے سلطان محمود زنگی نے بنوانا شروع کیا تھا، لیکن اس کی تکمیل ملک العادل سیف الدین نے کی ۔ یہ عالم اسلام کی

مرکزی درسگاہ تھی ۔ زمانۂ مابعد میں ابن خلکان، جلال الدین القزوینی اور ابن مالک نحوی یہاں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے ہیں ۔ ابن خلکان نے اپنی شہرہ آفاق تاریخ مشاہیر (وفیات الاعیان) اسی مدرسے میں قیام کے دوران لکھی تھی ۔ اب اس مدرسے میں مجمع اللغة العربیہ (عرب اکادمی) قائم ہے ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس زمانے میں کتبات پر کونے دار کوفی رسم الخط کی جگہ خط نسخ نے لے لی تھی ۔ اس کی تصدیق حلب کے قلعے کے مغربی برج پر سلطان کے نصب کردہ کتبے سے ہوتی ہے، جو خط نسخ میں مرقوم ہے (خطط الشام، ۶ : ۶۸، ۷۰، ۷۵ تا ۸۳ ؛ Hitti : *History of Syria*، ص ۶۵۲) .

سلطان نور الدین کا عہد حکومت علمی اعتبار سے تاریخ شام کا زریں باب ہے ۔ اس کی سرپرستی میں متعدد علما نے اپنی تصانیف سے اسلامی علوم و فنون کے وسیع ذخیرے میں قابل قدر اضافہ کیا ۔ ان میں سے مشہور ترین ارباب تصنیف و تالیف، جن کی زندگی کا بیشتر حصہ سلطان کی شاہانہ سرپرستی میں گزرا، حسب ذیل ہیں :

(۱) عماد الدین اصفہانی : مشہور مؤرخ، ادیب اور تذکرہ نگار، مصنف الفتح القسی فی فتح القدسی (قاہرہ ۱۳۲۲ھ)، البرق الشامی (مطبوعہ قاہرہ)، خریدہ القصر وجریدة اہل العصر (چھٹی صدی ہجری کے شعرا کا تذکرہ، جو ثعالبی کے یتیمة الدہر کا ذیل ہے ۔ اس کے مختلف اجزا قاہرہ، دمشق اور تونس سے شائع ہو چکے ہیں) ؛ (۲) اسامہ بن منقذ : ممتاز ادیب، جس نے سلطان کے ساتھ صلیبی جنگوں میں بھی حصہ لیا تھا ۔ کتاب الاعتبار (متن و ترجمہ از P. K. Hitti ، پرنسٹن ۱۹۵۰ء) اس کی زندگی کے گوناگوں تجربات و مشاہدات اور فرنگیوں کے دلچسپ مشاغل اور اطوار پر مشتمل ہے اور لباب الآداب (طبع احمد محمد شاکر، قاہرہ ۱۹۳۵ء) میں اس کی فصیح عربی نظم و نثر کے منتخبات ہیں ؛ (۳) ابن عساکر : عظیم القدر محدث، جن کی زندگی کا غیرفانی علمی کارنامہ تاریخ مدینہ دمشق کی تالیف ہے ۔ اس تاریخ میں دمشق کے متعلق ہر قسم کی معلومات کے علاوہ ان مشاہیر کے حالات مذکور ہیں جن کا کسی نہ کسی طرح دمشق سے تعلق رہا ہے ۔ یہ کتاب اسّی اجزاء میں ہے، جن میں صرف دس جلدیں مجمع اللغة العربیہ، دمشق کے اہتمام میں شائع ہو چکی ہیں ۔ اس کا اختصار تہذیب تاریخ دمشق کے نام سے آٹھ جلدوں میں شائع ہو چکا ہے (براکلمان : تکملہ، ج ۱، بمواضع کثیرہ) ۔ سلطان کے مجاہدانہ کارناموں کی یاد آج بھی اہل شام کے دلوں میں تازہ ہے اور اس کی قبر زیارت گاہ خاص و عام ہے .

مآخذ : (۱) ابن کثیر : البدایة و النهایة، بیروت ۱۹۶۹ء، ۱۲ : ۲۷۸، ۲۸۱ ؛ (۲) ابن قاضی شهبة : الکواکب الدریة فی السیرة النوریه، بیروت ۱۹۷۱ء، ص ۳۵ تا ۷۳ ؛ (۳) محمد کرد علی : خطط الشام، دمشق ۱۹۲۷-۱۹۲۸ء، ۲ : ۳ تا ۳۵ و ۵ : ۷۹ و ۷ : ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۸۳، ۹۲ ؛ (۴) براکلمان : تکملہ، لائیڈن ۱۹۳۷ء، ۱ : ۵۴۸ تا ۵۴۹، ۵۵۲ تا ۵۵۳، ۵۶۶ تا ۵۶۸ ؛ (۵) P. K. Hitti : ***History of Syria***، بار دوم، لنڈن ۱۹۵۷ء، ص ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۵۲ و بمواضع کثیرہ .

(شیخ نذیر حسین)

نُور الدِّین محمّد : ایک اُرتقی حکمران ۔ * وہ فخرالدین قرہ ارسلان کا بیٹا اور جانشین تھا جو کہ حصن کیفا کے علاوہ دیار بکر کے بیشتر علاقے کا امیر (ابن الاثیر : کامل، طبع Törnberg ، ۱۱ : ۱۱۷) اور بقول ابن الاثیر (۱۱ : ۲۰۷) ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶-۱۱۶۷ء میں فوت ہوا تھا، تاہم بعض

سکّوں کی شہادت کی رُو سے وہ غالباً ۵۷۰-۵۷۱ھ تک بقید حیات تھا (V. Berchem: *Abh. Ges. Wiss.* Gött، ۹ / ۳ (۱۹۰۷ء) : ۱۴۳ ، حاشیہ ۳) - نور الدین نے قلیج آرسلان کی بیٹی سے شادی کی ، لیکن جب اس نے اس کے ساتھ اہانت آمیز سلوک کیا تو اس کے خسر نے التہائی برا فروختہ ہو کر اسے جنگ کی دھمکی دی۔ اس پر نورالدین نے سلطان صلاح الدین سے مدد کی درخواست کی ، جس نے گفت و شنید میں ناکامی کے بعد قلیج ارسلان کے خلاف فوج کشی کر دی - سلطان گوک صو (بمطابق ابن العبری ، طبع Bedjan، ص ۳۵۶) کے کنارے اپنی فوج کے ساتھ مقیم تھا - نور الدین وہاں حاضر ہوا تو سلطان بڑی عزت و توقیر سے پیش آیا - اس کے کچھ ہی دنوں بعد قلیج ارسلان نے اس کے اور صلاح الدین کے ساتھ صلح کر لی .

۵۷۸ھ میں سلطان صلاح الدین نے الموصل کے امیر عزّالدین پر چڑھائی کی تو نور الدین اظہار عقیدت و اطاعت کے طور پر بلا تاخیر حاضر ہو گیا اور اس نے الموصل کے محاصرے میں اس کی اعانت کی - طاقتور ایوبی سلطان نے اس کی خدمات کے صلے میں آمد کا شہر عطا کیا اور اگلے ہی سال، یعنی ۵۷۹ھ میں اسے فتح کرکے نور الدین کے حوالے کر دیا (ابن الاثیر، ۱۱: ۳۲۴) - اس شہر سے جو مال و متاع جمع ہوا، اس میں سے صلاح الدین نے صرف دس لاکھ چالیس ہزار کتابیں لیں ، جو یہاں کے کتاب خانے میں موجود تھیں (ابن العبری ، ص ۳۶۲) - ۵۸۱ھ/۱۱۸۵-۱۱۸۶ء میں جب صلاح الدین نے الموصل پر دوبارہ چڑھائی کی تو نور الدین بستر علالت پر دراز تھا ، چنانچہ اس کی جگہ اس کا بھائی عماد الدین سلطان کا ہم رکاب رہا - اس کے بعد جلد ہی نور الدین نے وفات پائی اور حصن کیفا اور آمد کی

قطب الدین سُکمان ثانی کے لیے چھوڑ گیا - عماد الدین اپنے بھائی کی رحلت کی اطلاع پاتے ہی صلاح الدین کی لشکر گاہ سے نکل کر حصن کیفا پہنچا - لیکن وہاں اس نے دیکھا کہ اس کا بھتیجا پہلے ہی تخت پر متمکن ہو چکا ہے ؛ چنانچہ اس نے خَرتبرت کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور وہاں اس نے ارتقی خاندان کی ایک اور شاخ کی بنیاد رکھ دی .

مآخذ : رک بہ اُرتقی .

(E. HONIGMANN)

نُورالدّین مینگل

نُورالدّین مینگل : باوچ قبیلہ مینگل کے اس نام کے دو سردار گزرے ہیں، جن میں نورالدین ثانی کا ، جو موجودہ سردار عطاء اللہ مینگل کے پردادا تھے ، بلوچستان کی تاریخ آزادی میں اہم کردار رہا ہے - ان کی ولادت ۱۸۸۱ء میں ہوئی۔ معمولی دینی تعلیم اور حروف شناسی کے بعد انہیں علی گڑھ بھیج دیا گیا - وہاں وہ تین سال تک تعلیم حاصل کرتے رہے اور تحریکات آزادی سے متاثر ہوے - ۱۹۱۳ء کے لگ بھگ وہ اپنے والد سردار شکرخاں کی وفات پر قبیلے کے سردار ہوے۔ جب علی برادران نے برعظیم پاک و ہند میں ترکوں کی حمایت میں تحریک کا آغاز کیا تو مری قبیلے کے سردار خیر بخش اول اور سردار نور الدین نے بڑھ چڑھ کر اس میں حصہ لیا اور انگریزوں سے نبرد آزمائی شروع کر دی - ۱۹۱۶ء میں ان کی انگریزوں سے پہلی جھڑپ ہوئی - قبائلیوں نے خضدار پر حملہ کرکے تھانے اور تحصیل کی عمارتیں نذر آتش کر دیں اور پہاڑوں میں رو پوش ہو گئے - انگریزوں نے اپنے حامی بلوچ سرداروں کے ذریعے نورالدین کو صلح کی پیشکش کی، جنھوں نے اس شرط پر صلح کی کہ ریاست کے ساتھ اشتراک

نے قبائلی لشکر کی قیادت نورا مینگل کے سپرد کی اور خود اسلحہ حاصل کرنے کے لیے ایرانی بلوچستان چلے گئے ۔ ۱۳ اگست ۱۹۱۶ء کو وہاں سے خالی ہاتھ لوٹے تو ان کا لشکر منتشر ہو چکا تھا ۔ نورا مینگل اور دیگر سردار جواں مردی سے انگریزی فوج کا مقابلہ کرنے کے باوجود سامان حرب کی کمی کے باعث پسپا ہو گئے تھے اور قبیلے کے معززین انگریزوں کے انتقام کا نشانہ بن رہے تھے ۔

نورا مینگل کو خاران کے والی نے گرفتار کرکے انگریزوں کے حوالے کر دیا تھا اور اسے عمر قید سزا دے کر انڈمان بھیج دیا گیا تھا ۔ نورالدین نے مجبوراً اپنے آپ کو گرفتاری کے لیے پیش کر دیا ۔ ۱۷ ستمبر ۱۹۱۶ء کو شاہی جرگے نے ان کے لیے سزاے موت یا تیس سال قید کی سفارش کی ، لیکن پولٹیکل ایجنٹ نے ساڑھے بارہ سال قید کی سزا مقرر کی ۔ ان کی تمام جائداد ضبط کر لی گئی ۔ گیارہ سال بمبئی جیل میں قید کاٹ کر واپس آئے تو چھ سال تک انھیں لورالائی میں نظر بند رکھا گیا ۔ ۱۹۳۳ء میں انھیں کراچی لایا گیا اور ان کا تاحیات بلوچستان میں داخلہ ممنوع قرار دے کر خان بہادر سردار رحیم خان کو قبیلے کا سردار نامزد کر دیا گیا ۔ خان بہادر کو ایک قبائلی میر حاجی خان مینگل نے قتل کر دیا اور مینگل قبیلے نے اعلان کیا کہ وہ اپنے حقیقی سردار کے بجاے کسی کی سرداری تسلیم نہیں کریں گے ۔ انگریزوں نے مجبور ہو کر سردار نورالدین مینگل کو قید سے رہا کرکے منصب سرداری پر فائز کردیا ۔ ۲۸ جون ۱۹۵۲ء کو وہ کراچی سے جھالاوان جاتے ہوے کار کے حادثے میں جان بحق ہو گئے ۔

(غوث بخش صابر)

ورس : دو عثمانی شاعر : *

(۱) عبدالرزاق ، معروف بہ نورس (صحیح تر نورس قدیم یا نورس اوّل ، تاکہ اسے عثمان نورس سے متمیز کیا جا سکے) ، کرکوک (نزد بغداد) کا باشندہ اور نسلاً کُرد تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ کم عمری ہی میں وہ تحصیل علم کے لیے استانبول آ گیا اور بعد ازاں یہیں وہ مدرس ہو گیا ، لیکن ۱۲۵۹ھ/۱۷۴۶ء میں اس نے وکالت کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ سجل عثمانی کی رو سے وہ سرا جیوو اور کوتاھیہ میں قاضی کے عہدے پر بھی مامور رہا ۔ اس کی تیز بیانی ، جس کا اظہار بالخصوص اس کے بے باکانہ ھجویہ مادھاے تاریخ میں ہوا ، اس کی جلا وطنی کا باعث بنی، چنانچہ اسے ایک اور شاعر حشمت کے ساتھ دیس نکالا دے کر اقریطش (Crete) کے مقام رتھمنو Rethymno اور وہاں سے بروسہ بھیج دیا گیا اور بعد ازاں ، بقول واصف (تاریخ ، ص ۲۱۱) ، واپس کوتاھیہ میں پہنچا دیا گیا ۔ بہرحال شوال ۱۱۷۵ھ/مئی ۱۷۶۲ء میں اس نے بروسہ کے مقام پر شکستہ دلی کے عالم میں وفات پائی اور اسے جامع پیر اُفتادہ محمد ، بانی سلسلۂ جلوتیہ ، کے صدر دروازے کے بالمقابل واقع قبرستان میں دفن کیا گیا ۔

عبدالرزاق نورس نے فارسی اور ترکی میں ایک دیوان مرتب کیا (طبع استانبول ۱۲۹۰ھ ، لیکن ہمارے نزدیک ۱۳۰۴ھ) ۔ علاوہ ازیں ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء میں اس نے نادر شاہ کے ساتھ جنگ کی ایک تاریخ لکھی جس میں اس نے حکیم اوغلوعلی پاشا کے عملے میں ملازم کے طور پر خود بھی حصہ لیا تھا ۔ ایک اور مختصر سی کتاب تبریزیہ حکیم اوغلوعلی پاشا اس نے مرصع عبارت میں بھی لکھی جس کی کوئی تاریخی اہمیت نہیں ۔ اس کا ایک خود نوشت مبیضہ

برلن کے کتاب خانے Staatsbibliothek میں محفوظ ہے (عدد Cod. Or. ۲۱۸۶) ۔ ایک ممتاز منشی کے طور پر نورس کی بڑی شہرت تھی ۔ اس کی انشا کے اقتباسات J. V. Hammer نے *G. O. R.*، ۹ : ۶۴۳ ببعد، میں دیے ہیں ۔ اس کے دیوان کا نام مبالغ الحکم ہے، جس سے اس کا سال تکمیل ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء برآمد ہوتا ہے (اسی نام کی ایک اور تصنیف کے لیے، جو وی انا میں محفوظ ہے، دیکھیے فلوگل : *Cat.*، ۳ : ۴۸۶، عدد ۱۹۹۱) .

مآخذ : F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۲۹۳، جس میں مزید حوالے بھی درج ہیں ۔ نورس آفندی کے حالات سے متعلق ابن الامین محمود کمال کی موجودہ کتاب مآخذ تادم تحریر (۱۹۳۳ء) شائع نہیں ہوئی .

(۲) عثمان، معروف بہ نورس، یا اس کے پیش رو ہم نام سے متمیز کرنے کے لیے نورس جدید ۔ وہ خیوس Chios کا باشندہ تھا ۔ دارالخلافت میں وہ متعدد عسکری مناصب پر فائز رہا اور وہیں ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں اس نے وفات پائی ۔ اس کا مدفن اسکودار (Scutari) کے قبرستان قراجہ احمد میں ہے ۔ اس کا مجموعہ کلام دو بار چھپ چکا ہے (دیوان عثمان نورس، طبع یوسف کامل پاشا، استانبول ۱۲۵۷ھ و ۱۲۹۰ھ) ۔ اس کی نظم و نثر کا نمونہ اثر نادر کے نام سے عبدالکریم نادر پاشا کی فرمائش پر ۱۳۰۲ھ میں استانبول سے شائع ہوا ۔ اس کا ترکی زبان میں گلستان کا ترجمہ بھی مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے ۔ عثمان نورس کو تینوں اسلامی زبانوں [عربی، ترکی، فارسی] میں مہارت تامہ حاصل تھی اور تینوں زبانوں میں شعر کہتا تھا، تاہم اس کی نگارشات کسی مستقل قدر و قیمت کی حامل نہیں .

مآخذ : بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۴۶۵ ببعد .

(FRANZ BABINGER)

نُورستان : رک بہ کُفرستان . *

نور محمد مہارویؒ، خواجہ : سلسلۂ ⊗ چشتیہ کے ایک نامور بزرگ، جو ۱۴ رمضان ۱۱۴۲ھ/۲ اپریل ۱۷۳۰ء کو ریاست بہاولپور کے موضع چوڑالہ میں پیدا ہوے ۔ ان کے والد کا نام ہندال تھا اور ان کا تعلق کھرل قبیلے سے تھا، جو خواجہ حضرت فرید الدین گنج شکرؒ کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوا تھا ۔ ہندال کھرل پاکپٹن سے چالیس کوس کے فاصلے پر موضع مہاراں (موجودہ مہار شریف) میں قیام پذیر ہو گئے اور یہیں خواجہ نور محمد نے، جن کا پیدائشی نام بھبل تھا، ایک متقی اور صالح استاد حافظ محمد مسعود سے حفظ قرآن کیا اور ابتدائی کتابیں پڑھیں ۔ پھر ڈیرہ غازی خان میں شرح ملّا جامی کا درس لیا ۔ بعد ازاں کچھ مدت تک لاہور میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد دھلی چلے گئے اور مدرسہ نواب غازی الدین میں پہلے حافظ برخوردار اور پھر مولانا فخرالدینؒ (م ۱۷۸۹ء) کے سامنے زانوے تلمذتہ کیا ۔ مولانا فخر الدینؒ نے، جو شاہ کلیم اللہؒ [رک بآں] کے جانشین تھے، درسی تعلیم کے ساتھ انھیں حقائق و معارف باطنی سے بھی روشناس کیا اور نور محمد کا لقب عطا کیا ۔ انھیں کے ارشاد پر خواجہ نور محمدؒ نے مہار شریف میں اپنی خانقاہ قائم کی اور تبلیغی مساعی میں مصروف ہو گئے .

ان دنوں پنجاب احمد شاہ ابدالی کے حملوں کی زد میں تھا اور سکھوں نے بھی مار دھاڑ مچا رکھی تھی، لیکن خواجہ صاحب اس خلفشار سے بے نیاز ہو کر پورے اطمینان قلب سے پنجاب میں توحید و سنت کا درس دیتے رہے ۔ اپنے مسلک کی اشاعت کے سلسلے میں انھوں نے کوٹ مٹھن، اوچ،

بہاول پور اور احمد پور کا سفر بھی اختیار کیا ۔ ان کے خلفا میں خواجہ نور محمد ثانیؒ (م ۱۷۸۹ء)، حافظ جمال ملتانیؒ (م ۱۸۱۱ء)، قاضی محمد عاقلؒ (م ۱۸۱۳ء) اور خواجہ محمد سلیمان تونسویؒ (م ۱۸۵۰ء) خاص طور پر مشہور ہیں اور ان کی بدولت پنجاب کے اطراف و اکناف میں رشد و ہدایت کے مراکز قائم ہو گئے ۔ خواجہ صاحبؒ اور ان کے مریدوں کی مساعی سے انیسویں صدی عیسوی میں اسلام نے پنجاب میں نئے سرے سے فروغ پایا، لوگوں کا جذبۂ ایمان پختہ ہوا، شریعت کی پابندی کا اہتمام بڑھا، علم دین کی تحصیل کا شوق زیادہ ہوا اور تصوّف اسلامی کو فروغ ہوا جس سے معاشرے میں ایک نئی حیات پرور حرکت پیدا ہو گئی ۔

خواجہ نور محمدؒ کا وصال ۳ ذوالحجہ ۱۲۰۵ھ/۳ اگست ۱۷۹۱ء کو ہوا ۔ انہیں سنت نبویؐ کے اتباع کا یہاں تک خیال تھا کہ وہ کوئی ایسی چیز جس کے متعلق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی کوئی روایت نہیں ملتی، بلا ضرورت استعمال میں نہیں لاتے تھے ۔ وہ اصلاح اخلاق پر خاص زور دیتے تھے، دوسروں سے تعلقات استوار کرنے کی تلقین فرماتے تھے اور افاضۂ خلق ان کی نظر میں اہم ترین کام تھا، جسے وہ خلوت نشینی پر ترجیح دیتے تھے ۔ ان کے ملفوظات قاضی محمد عمر سید پوری نے خلاصۃ الفوائد اور مولوی محمد گھلوی نے خیر الاذکار کے نام سے جمع کیے ہیں ۔

مآخذ : ۱) نجم الدین چشتی : مناقب المحبوبین، مطبوعہ مطبع حسینی؛ (۲) مفتی غلام سرور : خزینۃ الاصفیاء، مطبوعہ لاہور؛ (۳) قصر عرفان، مطبوعہ پنجابی ادبی اکادمی، لاہور؛ (۴) خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی؛ (۵) ہاشمی فرید آبادی : تاریخ مسلمانان پاک و بھارت، مطبوعہ کراچی؛ (۶) حاجی فضل احمد : تذکرۂ اولیاء جدید، در مجلہ سلسبیل لاہور، خاص نمبر)؛ (۷) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۱۰ و ۱۳، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۔

(عبدالغنی)

نُور محمّدیؐ : حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی روح کے وجودِ ازلی کے معنی میں ایک اصطلاحی کلمہ — کہا جاتا ہے کہ نبی آخرالزمان صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی روح ازلی ایک دبیز و روشن نقطے کی صورت میں سب چیزوں سے پہلے پیدا کی گئی اور عالم ارواح کی تمام روحیں اسی نور سے ظہور پذیر ہوئیں ۔

یہ خیال سب سے پہلے تیسری صدی ہجری کے صوفیہ کے ہاں ظاہر ہوا اور اس کے بعد بتدریج یہ عوام کے عقائد پر مسلط ہونے لگا (دیکھیے سہل تستری و حکیم ترمذی، در راقم ...... Recueil، ۱۹۲۹ء، ص ۳۴ عدد ۳۹ و ص ۳۹) ۔ ابو بکر الواسطی نے جس کی حامیم القدم اور حلّاج کی طواسین کے باب اوّل کو ایک ہی سمجھنا چاہیے (دیکھیے راقم : Passion، ص ۸۳۰ تا ۸۴۰)، اس کی شرح بیان کی ہے ۔ کیلانی کے خیال کے مطابق حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم انسان عین الوجود یعنی چشم تخلیق کے مراکز میں واقع پتلی میں شبیہ ہیں ۔ اسی کو ابن العربی نے ”حقیقت محمدیہ“ کہا ہے اور اس کے ازلی ہونے کے نظریے کو شعرا صرصری اور وتری اور صوفی جُزولی نے شہرت دی ۔ حضرت آدمؑ سے لے کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم تک آپؐ کا سلسلۂ نسب اسی بنا پر مطہر اور بے داغ کہا جاتا ہے (دیکھیے مولد کے موضوع پر منظومات) ۔ اہل

عقیدے کو بڑی احتیاط سے اس عقیدے کے اوپر رکھا ہے ۔ فرقۂ حَشویّہ نے اس عقیدے کو مختصر کرکے اسے مادی شکل دی ، یعنی یہ بتایا کہ جسد محمدی ؐ جنت کی مُشت بھر مٹی کو چشمۂ تسنیم کے پانی سے گوندھ کر بنایا گیا تھا ، جس نے اسے ایک سفید موتی کی طرح چمکا دیا ، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہاں درحقیقت روحانی وجود ازلی کا سوال ہے جو کہ فطرت ملائکہ کا فکری مادہ ہے، جیسا کہ "نور = عقل" کی قدیم مساوات سے واضح ہے اور جسے ترمذی نے اسماعیلیہ سے اخذ کیا تھا (رکَ بہ عقل) .

اہل تشیع کے ہاں یہ عقیدہ زیادہ قدیم اور زیادہ مربوط نظر آتا ہے ۔ غلاۃ کے ہاں اس "نور نبوت" کی توجیہ یا تو اس "روح" سے کی گئی ہے جو قرناً بعد قرنٍ اور صفوۃً بعد صفوۃٍ منتقل ہوتی رہی اور یا اس مادۂ منویہ سے جو ایک مرد سے دوسرے مرد (یعنی اولاد نرینہ) میں متوارث ہوتا چلا آیا ۔ دوسری صدی کی ابتدا میں مُغیرۃ اور جابر نے اس ظل درخشاں ("ظل" بمقابلہ "شبح" ، یعنی تاریک جسم) کی اوّلیں تخلیق کی تعلیم دی ۔ اسماعیلیہ کے ہاں شروع ہی سے یہ ان کا بنیادی عقیدہ چلا آ رہا ہے (السابق نور محض = المیم) ۔ مزید برآں نُصیریہ اور بہت سے دین دار امامیہ مصنفین (الکُلینی : الکافی ، ص ۱۱۶) کے ہاں بھی اس عقیدے کو وسعت دی گئی اور اس نور کو معصومیت کی صفت کے ساتھ جملہ آل علیؓ یا جملہ آل ابی طالب تک پہنچا دیا گیا .

اس عقیدے کے موجد اس کا استنباط قرآن مجید سے کرتے ہیں (آیۃ النور ، ۲۴ [النور] : ۳۵ : تصلیہ ، یعنی شہادت کے دونوں کلمات کا درمیانی ربط) ، جس کی بعض روایات (دُرّۃ بیضاء ، لَولاکَ) سے تشریح کی جاتی ہے کہ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اوّل (من حیث التقدیر ، وصلۃ ، خَلق) اور آخر (من حیث الایجاد ، نبوۃ ، بعث) ہیں ، لیکن اس عقیدے کا ارتقا یقیناً مسیحی عارفوں اور مانوی مقدمات کی تحریک کا محتاج تھا ۔ [بہرحال اس تصور کی تائید نہ تو نص قرآن سے ہوتی ہے نہ کسی مستند حدیث سے ۔ یہ ایک مخصوص طبقے کا نظریہ تھا ، جسے مقالہ نگار نے پیش کیا ہے] .

مآخذ : (۱) Goldziher : *Neuplatonische und gnostische Elemente in Hadith* ، در *Z. A.* ، ۲۲ (۱۹۰۸ء) : ۳۱۷ تا ۳۴۴ ؛ (۲) T. Andre : *Die person Muhammads......* ، ۱۹۱۷ء ، ص ۳۱۳ تا ۳۲۶ ؛ (۳) V. Ivanow : *l'Ummu'l-Kitâb* ، در *R. E. I.* ، ۱۹۳۲ء ، ص ۴۴۴ تا ۴۵۱ .

(LOUIS MASSIGNON)

* **نَورُوز** : ایرانی سال کا پہلا دن ۔ عربی کتابوں میں اسے بسا اوقات نَیرُوز لکھا جاتا ہے (القلقشندی : صبح الاعشیٰ ، ۲ : ۴۰۸) ۔ یہ ایرانی شمسی سال کا پہلا دن ہے اور اسلامی قمری سال میں اس کا کوئی مرادف نہیں (المسعودی : مروج الذہب ، ۳ : ۴۱۶ ببعد) ۔ ہخامنشی دور میں سرکاری سال کا نوروز سے آغاز برج حمل میں آفتاب کے داخلے (الاعتدال الربیعی) سے ہوا کرتا تھا ، لیکن ایک عام اور قدیم رواج کے باعث نوروز کا تہوار موسم سرما کے نقطۂ انقلاب شمسی کے مرادف ہوگیا تھا (البیرونی : الآثار الباقیۃ ، مترجمہ زخاؤ Sachau ، ص ۱۸۵ ، ۲۰۱) ۔ یہ فصل کاٹنے کا زمانہ ہوتا تھا ۔ اس موقع پر عوام بڑی خوشیاں مناتے تھے ۔ علاوہ ازیں یہ خراج کی وصولی کا دن بھی ہوا کرتا تھا ۔ یہ دونوں مختلف تاریخیں ایران خاص اور عراق و جبال میں اسلامی دور میں بھی برقرار رہیں ، چنانچہ حمزۃ الاصفہانی (تاریخ ، برلن ۱۳۴۰ھ ، ص ۱۰۴) کا بیان ہے کہ نیروز

۱ھ میں ۱۸ حزیران (جون) کو شروع ھوا تھا، جسے اس نے غلطی سے یکم ذوالقعدہ کے مطابق قرار دیا ھے۔ اس کی کبیسہ گری میں ھر چوتھے سال ایک دن کا اضافہ ھوتا تھا تاکہ نو روز کی تاریخ سورج کی گردش کے مطابق رھے۔ اس اضافے کو اسلامی دور میں نظرانداز کر دیا گیا، جس سے پیچیدگی پیدا ھو گئی۔ بد دیانت افسران مالگزاری کو بھی قدیم صحیح تقویم کے بجائے غلط تقویم کی تاریخ کی پیروی کرنے میں اپنا مفاد نظر آتا تھا، کیونکہ اس طرح وہ اپنے واجبات قبل از وقت وصول کر سکتے تھے (المقریزی : خطط، طبع Wiet، ۴ : ۲۶۳ ببعد).

خلیفہ المتوکل کے زمانے میں خراج وصول کرنے کی تاریخ تقریباً دو ماہ آگے آ چکی تھی، چنانچہ اس نے ۲۴۵ھ میں نیروز کی تاریخ ۱۷ حزیران مقرر کی، جو قدیمی تاریخ سے قریب تر تھی (الطبری، ۳ : ۱۴۴۸؛ البیرونی : الآثار الباقیة، ص ۳۶ ببعد)۔ اس اصلاح کے اثرات دیرپا ثابت نہ ھوے، چنانچہ آگے چل کر خلیفہ معتضد کو مجبوراً نوروز کی تاریخ تبدیل کرکے ۱۱ حزیران مقرر کرنی پڑی (الطبری، ۳ : ۲۱۴۳)۔ اس کے بعد سلطان ملک شاہ [سلجوق] نے تقویم کی دوبارہ اصلاح کی اور ایرانی منجمین نے الاعتدال الربیعی کو نوروز قرار دیا (ابن الاثیر : الکامل، ۱۰ : ۳۴، ۴۶۷ھ)۔ اس طرح نئی تقویم کا نوروز ۱۰ رمضان ۴۷۱ھ/۱۵ مارچ ۱۰۷۹ء کو آیا.

دیگر ممالک کی طرح مصر میں بھی نوروز کو اپنایا گیا اور قبطیوں نے اسے سال کا پہلا دن قرار دیا (المقریزی : خطط، ۴ : ۲۴۱ ببعد)، لیکن اب نوروز ۱۰ یا ۱۱ ستمبر کو واقع ھوتا ھے.

نوروز جہاں کہیں بھی منایا جاتا ھے وھاں عوام طرح طرح سے اظہار مسرت کرتے ھیں۔ ساسانی دور میں ایرانی بادشاہ ایک بڑا جشن منعقد کرتے تھے۔ دستور تھا کہ اس موقع پر ان کی خدمت میں نذرانے پیش کیے جاتے اور عام لوگ کوچوں میں جمع ھو کر ایک دوسرے پر پانی پھینکتے اور چراغاں کرتے۔ اسلامی دور میں عراق کی طرح مصر میں بھی یہ رواج برقرار رھا (الطبری، ۳ : ۲۱۶۳؛ المسعودی : مروج، ۷ : ۲۷۷؛ المقریزی : حوالہ مذکور؛ القلقشندی، ۲ : ۴۱۰)۔ اگرچہ خلیفہ معتضد نے وسط گرما کے اس جشن کے موقع پر کوچہ و بازار میں عوام کی خرمستیوں کی روک تھام کی کوشش کی، مگر وہ اس میں ناکام رھا (الطبری، حوالہ مذکور)۔ عثمانی سلطنت کے مختلف حصوں میں اس روز عام تعطیل ھوتی تھی اور ایران میں تو ھمیشہ سے نوروز کی تقریب بڑی خوشی منائی جاتی ھے اور اسے سال کا سب سے بڑا غیر مذھبی تہوار سمجھا گیا ھے.

مآخذ : مقالے میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے (۱) البیرونی : الآثار الباقیة، ص ۱۹۹ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۲) عمر خیام : نورور نامہ، طبع مینوی، تہران ۱۹۳۳ء؛ (۳) A Mez : *Renaissance des Islam*، ص ۴۰۰ ببعد؛ (۴) Lane : *Thousand and One Nights*، ۲ : ۴۹۶ ببعد (اس کا یہ خیال کچھ بعید از قیاس نہیں کہ یہ یہودیوں کی عیدالفصح (نجات از فرعون) سے مأخوذ ھے)؛ (۵) Carra de Vaux : ***Notice sur un calendeer Turc***، در ***Studies presented to E. G. Browne***، ص ۱۰۶ ببعد؛ (۶) A. V. W. Jackson : ***Persia, Past and Present***، ص ۹۹ ببعد.

(R. Levy)

نُوری : ایک عام کلمہ، جس کا اطلاق مشرق * ادنٰی میں بعض خانہ بدوش قبائل پر کیا جاتا ھے۔ ایران میں ان کے لیے لُوری یا لُولی [رکّ باں] کی اصطلاح بھی مروج ھے اور یہ غیر اغلب نہیں کہ

لفظ لُوری قدرتی صوتی تغیرات کے باعث لُوری ھی سے بنا ھو، جس سے ایک قیاس کے مطابق سندھ کے شہر الرُّور (یا اَرُور) کے باشندے مراد ھیں، تاھم ممکن ھے کہ اس کا اصل مآخذ شمال مغربی ھند کی سنسکرتی بولیوں کا کوئی لفظ ھو کیونکہ جپسی قبائل کا اصل وطن وھی تھا .

مشرق ممالک میں ان کے لیے متعدد نام رائج ھیں ۔ قدیم تر نام، جو اب محدود معنوں میں استعمال ھوتا ھے، زُطّ [رکّ بآں] یا جَٹ (جاٹ) تھا ۔ ترکی نام چنگنہ نے یورپ میں پہنچ کر کئی صورتیں اختیار کیں ۔ اس قوم کو کبھی کبھی زنجیہ بھی کہتے ھیں، لیکن یہ صحیح نہیں [رکّ بہ زنج] ۔ اس کے دیگر معروف نام یہ ھیں : شمالی شام اور ایران میں نَوَر اور کُربَت یا غُربَت؛ مصر اور شمالی افریقہ میں غَجَر اور حَلَب؛ عراق میں دومن، وغیرہ (اس کی متعدد شاخوں کے لیے دیکھیے E. Littman : *Zigeuner-Arabische*) ۔

مشرق کے جپسی قبائل کے متعلق صحیح معلومات کی فراھمی آسان نہیں ۔ ان کے بارے میں مستشرقین اور سیاح مختلف نتائج پر پہنچے ھیں، مثلاً لین Lane مصر کے متعلق اپنے وسیع علم کے باوجود لکھتا ھے کہ اس ملک میں وہ نہ ھونے کے برابر ھیں (*Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۲ : ۱۰۸)، لیکن ماسینوں Massignon کے اعداد و شمار سے ظاھر ھوتا ھے کہ ان کی تعداد دو فی صد ھے، جو غَجَر اور نَوَر کے دو قبیلوں اور حَلَب کے چار قبائل پر مشتمل ھے (*Annuaire Musulman*، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۵) .

جپسی بالعموم اپنے عقائد کو ماحول کے مطابق ڈھال لیتے ھیں، چنانچہ وہ اسلامی ممالک میں عموماً مسلمان کہلاتے ھیں اور بلقان میں یونانی کلیسا سے وابستہ ھیں ۔ فی الواقع ان کی اکثریت اوھام پرست ھے اور کہا جاتا ھے کہ وہ بالعموم بدمعاش اور آوارہ ھوتے ھیں، چنانچہ مصر میں عموماً نُوری اور چور مترادف الفاظ سمجھے جاتے ھیں .

ایرانی اور عرب مصنفین کی روایت ھے کہ پنجاب کے جاٹ (یا زُطّ) قبائل ساسانی بادشاہ بہرام گور (۴۲۰ تا ۴۳۸ء) کے حکم سے مغرب کی طرف لے جائے گئے تھے اور اُن کے اخلاف آگے چل کر مدتوں خلیفۂ بغداد کے لیے درد سر بنے رھے ۔ ان میں سے اکثر کو شام کی سرحدات کی طرف منتشر کر دیا گیا، جہاں کئی ایک کو بوزنطی حکمرانوں نے گرفتار کر لیا ۔ اس طرح انھوں نے مشرقی رومی سلطنت میں راہ پائی اور وھاں سے نقل مکانی کرتے ھوئے وہ مشرق اور مغرب میں دور دور تک پھیل گئے ۔ بیان کیا جاتا ھے کہ ان میں سے بعض افراد اعلٰی مناصب تک پہنچے، مثلاً السری بن الحکم بن یوسف الزُّطّی مصر کا والی بنا (۲۰۰ تا ۲۰۵ھ) ۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ھے کہ عہد عباسیہ کا مشہور خاندان برامکہ بھی جپسی الاصل تھا .

ان کے مشاغل اور پیشے مختلف اور متعدد ھیں ۔ ساحری، تعویذ فروشی، عطائی طبابت، نجوم، مار خوری وغیرہ کے علاوہ وہ مویشیوں کی تجارت، پھیری لگانے، دھاتوں پر کام کرنے، جانوروں کو سدھانے، بندر نچانے، گانے بجانے، بھٹی کرنے اور بازیگری کے پیشے اختیار کر لیتے ھیں ۔ وہ ھونٹوں اور ٹھوڑیوں پر نقوش بناتے اور کان اور ناک بندھنے کا کام بھی کرتے ھیں ۔ مزید معلومات اور مآخذ کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اوّل، بذیل مادہ .

(J. WALKER)

اَلنُّوشادِر : نیز نُشادر، نَوشادر؛ سنسکرت : *

نَوسَدَر؛ چینی: نَوشہ؛ انگریزی: sal-ammoniac۔ غالباً یہ لفظ پہلوی زبان کے "انوش آدر"، بمعنی غیرفانی آگ، سے مشتق ہے (دیکھیے سریانی: "انوش آذر").

نوشادر کے طبعی حالت میں دستیاب ہونے کے قدیم ترین حوالے چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی کے چینی سفیروں کی رودادوں میں ملتے ہیں، جو وسط ایشیا کے آتش فشاں پہاڑوں کے سلسلے میں Kalproth، von Humoldt اور C. Ritter وغیرہ کی تحقیقات کا موضوع بنی رہیں۔ ان آتش فشاں پہاڑوں میں پے شان (کاجہ کے جنوب میں اور تِین شان کے شمالی نشیب پر)، ہوچاؤ (تِین شان کے مغرب میں تُرفن کے قریب) اور اُرُمْشی کے گندھک کے گڑھے قابل ذکر ہیں۔ کوہ پے شان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ مسلسل آگ برساتا رہتا ہے اور پتھر جل جل کر پگھلتے رہتے ہیں اور چند میل تک بہ جانے کے بعد ٹھنڈے پڑ کر ٹھوس ہو جاتے ہیں۔ نوشہ اور گندھک کو وہاں سے طبی ضروریات کے لیے جمع کیا جاتا تھا۔ وسط ایشیا کے آتش فشاں پہاڑوں سے کثیر مقدار میں نوشادر (امونیم کلورائیڈ) کی دستیابی کا ذکر G. Bishchaf کی تحریروں میں بھی ملتا ہے۔ ریگل Regal، نینسن Nansen اور لیکاک Le Coq یہاں آتش فشاں پہاڑوں کی موجودگی کے نظریے سے اختلاف کرتے ہیں۔ تمام عرب جغرافیہ دان المسعودی، الاصطخری، ابن حوقل، یاقوت، القزوینی وغیرہ نوشادر نکالنے کے متعلق عجیب و غریب کہانیاں بیان کرتے ہیں کہ سمرقند کے مشرق میں بتّم کی پہاڑیوں سے اسے کس طرح برآمد کیا جاتا ہے۔ ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے اگر کوئلہ نہیں تو زمین کو ضرور جلایا جاتا تھا اور آتش فشانی وغیرہ کچھ نہ تھی۔ ناصر خسرو نے کوہ دماوند میں نوشادر اور گندھک کے ذخیروں کا ذکر کیا ہے اور ابن حوقل نے آتنا کے آتش فشاں پہاڑ سے نکلنے والے نوشادر کا، جو بارھویں صدی عیسوی میں سپین کو برآمد ہوتا رہا۔ قبل ازیں اونٹ کے براز کی راکھ سے بھی نوشادر بنایا جاتا تھا۔ موجودہ زمانے میں اس کے بنانے کے سستے طریقے معلوم ہونے تک یہ بڑے پیمانے پر یورپ میں درآمد ہوتا رہا۔ سہل بن ربّان الطبری نے حلق کے ورم اور اس قسم کے دیگر امراض میں نوشادر کے استعمال کا تذکرہ کیا ہے۔ ابن البیطار نے اس کے عجیب و غریب خواص بیان کیے ہیں۔ جابر بن حیّان اسے سمّیات میں شمار کرتا ہے اور زیادہ مقدار میں استعمال کرنے سے یہ واقعی زہر ہو جاتا ہے۔ علم کیمیا میں نوشادر کی خاصی اہمیت رہی ہے۔ جابر بن حیّان اور دیگر عرب اور ایرانی کیمیا دان اسے بے شمار نسخوں میں استعمال کرتے ہیں۔ قدیم لاطینی ترجموں میں نوشادر کو اب تک nesciador لکھتے ہیں۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے بذیل مادہ، در آ۱ لائیڈن، بار اول.

مآخذ: H. E. Stapleton: *Sal-Ammoniac*، *A Study in Primitive Chemistry*، در *Mém. As. Soc. Bengal*، ۱۹۰۵ء، ج ۱، شمارہ ۲؛ (۲) M. Berthelot: *Archéologie et Histoire des Sciences*، در *Mém. As. Sc.*، ۱۹۰۶ء، ج ۴۹؛ (۳) J. Ruska: *Sal-ammoniacus, Nusādir und Salmiak*، در *S. B. Heid. Ak. d. Wiss.*، ۱۹۲۳ء، رسالہ ۵؛ (۴) وہی مصنف: *Die Siebzig Bücher des Gabir ibn Hajjān*، در *Festschr. f. E.O. v. Lippmann*، ۱۹۲۷ء، ص ۳۸ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: *Der Salmiak in der Geschicte der Alchemie*، در *Zt. f. angrew. Chemie*، ۱۹۲۸ء، ۴۱: ۱۳۲۱ ببعد.

(J. RUSKA)

● **نوشاهی** : بر صغیر پاک و هند میں صوفیه کرام کے سلسلۂ قادریه کی ایک اهم شاخ، جس کے بانی شاه سلیمان نوری بھلوالیؒ کے مرید اور خلیفۂ اکبر شیخ الاسلام حاجی محمد نوشه گنج بخشؒ ابن حاجی سید علاء الدین غازی علویؒ تھے۔ اسی نسبت سے ان کے پیرو نوشاهی کہلاتے هیں۔ بانی سلسله یکم رمضان ۹۵۹ھ/ ۲۱ اگست ۱۵۵۲ء کو ضلع گجرات (پنجاب) کے موضع کھوگانوالی میں پیدا هوے؛ مدرسه چاکوتارڑاں میں حافظ قائم الدین اور حافظ بڈھا سے ظاهری تعلیم حاصل کی؛ چند ماه میں قرآن مجید حفظ کر لیا اور علوم معقول و منقول میں سند حاصل کی۔ شادی موضع نوشهره تارڑاں میں هوئی اور وهیں مستقل سکونت اختیار کرلی۔ عهد اکبری میں یه گاؤں ساهن پال کے نام سے موسوم تھا.

حاجی محمد نوشهؒ عمر بھر تبلیغ اسلام میں مصروف رهے۔ سات بار حج کی سعادت حاصل کی۔ مصر بھی گئے، جهاں ان کی شیخ علقاوی سے ملاقات هوئی۔ انهوں نے سندھ میں میاں جام ماجھی سلطان کو فیض یاب کیا، لاهور میں شیخ عبدالوهاب متقی سے صحبت رهی اور سیالکوٹ میں مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی کو مستفیض کیا۔ ان کے خلفا میں سے میاں لال اڈیرا نے سندھ میں، خواجه فضیل کابلی نے افغانستان میں، سید شاه محمد نے قندهار میں، حافظ طاهر نے کشمیر میں اور شیخ نور محمد نے هندوستان میں دین حق کی تبلیغ کی اور حضرت نوشه اور ان کے خلفا کی سعی سے تقریباً دو لاکھ کفار نے اسلام قبول کیا (خطبات گارساں د تاسی)۔ یه تبلیغی سرگرمیاں اکبری دور الحاد و گمراهی میں باطل کے خلاف جهاد سے کم درجه نهیں رکھتیں۔ شاهجهان ان کا معتقد تھا۔ جب اسے ان کی دعا سے قندهار کی فتح نصیب هوئی تو اس نے درگاه کے مصارف کے لیے دو گاؤں (ٹھٹه عثمان اور بادشاه پورفتا)، جن کا خراج دو هزار اکهتر روپے سالانه تھا، بطور جاگیر دیے.

حضرت نوشهؒ پنجاب میں اردو اور پنجابی کے سب سے پهلے صاحب دیوان شاعر تھے اور متعدد دقیق اور بلند پایه کتابوں کے مصنف، جن میں سے حسب ذیل تصانیف دریافت هو چکی هیں: (۱) معارف تصوف، فارسی منظوم، مطبوعه در مجله بصائر، کراچی، اپریل تا اکتوبر ۱۹۷۰ء؛ (۲) گنج شریف، اردو نظم، مشتمل بر ۵۷ رسائل، تقریباً ۲۳۰۰ اشعار، مطبوعه دارالمؤرخین، لاهور ۱۹۷۳ء؛ (۳) گنج شریف، پنجابی نظم، مشتمل بر ۱۲۶ رسائل، چار هزار اشعار، مرتبه سید شرافت نوشاهی (مخطوطه)؛ (۴) گنج الاسرار، اردو نظم، مطبوعه لاهور؛ (۵) مواعظ نوشه پیر، پنجابی نثر، مرتبه سید شرافت نوشاهی، لاهور ۱۳۸۸ھ؛ اس کے علاوه ملفوظات کے حسب ذیل مجموعے هیں: (۶) چهار بهار، فارسی، مرتبه شیخ محمد هاشم تھرپالوی، در ۱۲۰۹ھ/۱۷۹۴ء (مخطوطه)؛ (۷) ذخائر الجواهر معروف به ارشادات نوشاهیه، اردو، مرتبه سید شرافت نوشاهی (مخطوطه)؛ (۸) کلمات طیبات معروف به ملفوظات نوشاهیه، مرتبه سید شرافت نوشاهی (مخطوطه)؛ (جواهر مکنون معروف به اسرار و معارف، مرتبه سید شرافت نوشاهی (مخطوطه)؛ (۱۰) لطائف الارشادات، مرتبه سید شرافت نوشاهی (مخطوطه).

حضرت نوشه نے بعمر ۱۰۵ سال قمری ۸ ربیع الاول ۱۰۶۴ھ/۱۷ جنوری ۱۶۵۴ء کو بعهد شاهجهان وفات پائی۔ مزار ساهن پال میں دریاے چناب کے شمالی کنارے پر واقع هے۔ حضرت نوشه کے دو صاحبزادے تھے: (۱)

سید حافظ محمد برخوردار بحر العشق، مصنف جوامع الاسرار، سجاده نشین و خلیفه اکبر ۔ نواب سعد الله خاں نے انھیں دربار شاهی میں منصب دلانا چاها، مگر انھوں نے قبول نه کیا ۔ وه مولانا عبدالله لاهوری اور مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی کے شاگرد، خط نستعلیق اور نسخ کے ماهر خطاط اور پنجابی کے بلند پایه شاعر تھے ۔ انھوں نے ۱۵ ذوالقعد ۱۰۹۳ھ/۵ نومبر ۱۶۸۲ء کو وفات پائی ۔ مزار حضرت نوشهؒ کے روضے سے متصل جانب شرق ہے؛ (۲) سید محمد هاشم (م ۱۰۹۲ھ/۱۶۸۱ء) ایک کامل بزرگ تھے ۔ ان کا مزار لاهور میں ہے ۔ حضرت نوشهؒ کی اولاد میں اس وقت سید شرافت نوشاهی سجاده نشین هیں اور ۱۷۷ کتابوں کے مصنف و مرتب هیں، جن میں سے اکثر سلسلۂ نوشاهیه کی تاریخ سے متعلق هیں ۔ اس سلسلے کے رجال کے تراجم پر مشتمل ضخیم تصنیف شریف التواریخ بالخصوص قابل ذکر ہے ۔

سلسلۂ نوشاهیه نے متعدد بلند پایه علما، مشائخ، ادیب اور مؤرخ پیدا کیے، مثلاً (۱) مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی [رک بآں]؛ (۲) قاضی رضی الدین کنجاهی، مصنف تذکره؛ (۳) شیخ عبدالرحمان، پاک بهری والا (م ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء)؛ (۴) شیخ پیر محمد سچیار نوشهروی (م ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء)، جو آٹھ هزار احادیث کے حافظ تھے؛ (۵) مولانا غنیمت کنجاهی [رک بآں]؛ (۶) سید حافظ جمال الله، فقیه اعظم، مصنف حقائق الآثار، (م ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء)؛ (۷) سید حافظ نور الله برخورداری، فقیه رسول نگر، مصنف فتاویٰ نوشاهیه (م ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء)؛ (۸) احمد یار مرالوی، مشهور پنجابی شاعر، مصنف روضة الاحباب (م ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء)؛ (۹) سید حافظ قل احمد نوشاه ثانی، مصنف ثمرات الافکار،

(م ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء)؛ (۱۰) مولانا غلام قادر شائق رسول نگری، صاحب بیاض شائق (م ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء)؛ (۱۱) مولانا محمد اعظم میرو والی، مصنف بے مثل و شارح قصیده نعمان (م ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء) ۔

مآخذ : (۱) مرزا احمد بیگ لاهوری : رسالة الاعجاز (۱۱۰۷ھ)، مخطوطه مملوکه سید شرافت نوشاهی؛ (۲) قاضی الدین کنجاهی : تحفه رضویه (۱۱۰۷)، مخطوطه مشموله نسخة الاعجاز؛ (۳) محمد ماه صداقت کنجاهی : ثواقب المناقب (۱۱۲۶ھ)، طبع وحید قریشی، در اورینٹل کالج میگزین، لاهور؛ (۴) حافظ محمد حیات ربانی : تذکره نوشاهی (۱۱۴۶ھ)، مخطوطه در کتابخانۂ جامعه پنجاب؛ (۵) سید گل محمد برخورداری : لطائف گل شاهی (۱۱۳۰ھ)، مخطوطه مملوکۂ سید شرافت نوشاهی؛ (۶) کمال الدین محمد احسان : روضة القیومیة، اردو ترجمه، مطبوعه لاهور؛ (۷) پیر کمال لاهوری : تحائف قدسیه (۱۱۸۶ھ)، مخطوطه مملوکه سید شرافت نوشاهی؛ (۸) امام بخش لاهوری : مرآة الغفوریه، مخطوطه مملوکه شیخ فضل حسین بهلوال، ضلع سرگودها؛ (۹) محمد هاشم تهرپالوی : چهار بهار (۱۲۰۹ھ)، مخطوطه مملوکه سید شرافت نوشاهی؛ (۱۰) محمد اشرف مهری : کنزالرحمة، لاهور ۱۹۱۱ء؛ (۱۱) غلام علی شاه مجددی : مکاتیب شریفه، لاهور ۱۳۷۱ھ؛ (۱۲) فقیر غلام محی الدین بخاری لاهوری : تشریف الفقراء (۱۲۴۱ھ)، مخوطه در فقیر خانه، لاهور؛ (۱۳) وهی مصنف : کشکول نوشاهیه، مخطوطه مملوکه سید شرافت نوشاهی؛ (۱۴) مفتی علی الدین لاهوری : عبرت نامه (۱۲۷۰ھ)، لاهور ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) حافظ الٰهی بخش برخورداری : روضة الزکیة (۱۲۵۳ھ) مخطوطه مملوکه سید شرافت نوشاهی؛ (۱۶) محمد ابراهیم جالندهری : کلید گنج الاسرار (۱۲۷۴ھ)، مخطوطه مملوکۂ فضل حسین، بهلوال؛ (۱۷) نور احمد چشتی : تحقیقات چشتی، مطبوعه لاهور؛ (۱۸) غلام

خزینة الاصفیاء، مطبوعه لکھنؤ؛ (۲۰) وهی مصنف: حدیقة الاولیاء، مطبوعه لاهور؛ (۲۱) وهی مصنف: گنجینۂ سروری، مطبوعه لکھنؤ؛ (۲۲) عمر بخش رسول نگری: یاقیات نوشاهیه، مخطوطه مملوکۂ سید فرمان علی نوشاهی؛ (۲۳) سید غلام مصطفیٰ نوشاهی: فیض محمد شاهی (۱۳۲۵ تا ۱۳۸۴ھ)، دس جلد، مخطوطات مملوکۂ سید شرافت نوشاهی؛ (۲۴) سید شرافت نوشاهی: شریف التواریخ، ۳ جلد، غیر مطبوعه؛ (۲۵) وهی مصنف: تاریخ ساهن پال، غیر مطبوعه؛ (۲۶) وهی مصنف: انوار نوشاهیه، مطبوعه لاهور؛ (۲۷) وهی مصنف: اذکار نوشاهیه، لاهور ۱۹۶۵ء؛ (۲۸) وهی مصنف: ذاکر نوشاهی، لاهور ۱۹۶۵ء؛ (۲۹) وهی مصنف: مواعظ نوشه پیر، لاهور ۱۳۸۸ھ؛ (۳۰) وهی مصنف: مقدمۂ گنج الاسرار، لاهور ۱۳۸۲ھ؛ (۳۱) نور الدین گنجوی: خزینة الفقراء، مخطوطه مملوکۂ سید شرافت نوشاهی؛ (۳۲) مرزا آفتاب بیگ: تحفة الابرار، دہلی ۱۳۲۳ھ؛ (۳۳) امام بخش جام پوری: حدیقة الاسرار فی اخبار الابرار، مطبوعه بدون تاریخ؛ (۳۴) مرزا احمد اختر کرانوی: تذکرۂ اولیاے هند، مطبوعه؛ (۳۵) نیازعلی خان: گلشن مشاهیر، مطبوعه ۱۳۰۹ھ؛ (۳۶) حافظ محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، مطبوعه لاهور؛ (۳۷) محمد ابراهیم خان اعوان: نونہال قادری، مطبوعه ۱۹۱۰ء؛ (۳۸) مقبول محمد جلالوی: سبیل سلسبیل، مطبوعه ۱۳۴۲ھ؛ (۳۹) احمد علی: قصرعارفان، مطبوعه لاهور؛ (۴۰) شریف احمد مراد سهروردی: هفتاد اولیاء، مطبوعه؛ (۴۱) محمد دین دبهڑی: باغ اولیاے هند، پنجابی، مطبوعه لاهور؛ (۴۲) مرزا اعظم بیگ: گلزار نوشاهی، مطبوعه؛ (۴۳) پیر غلام دستگیر نامی: سوانح شاه محمد غوث لاهوری، مطبوعه لاهور؛ (۴۴) گارساں دتاسی: خطبات، مطبوعه انجمن ترقی اردو، حیدرآباد (دکن) ۱۹۳۵ء؛ (۴۵) عبدالحی حسنی: نزهة الخواطر (عربی)، ج ۶، مطبوعه دکن؛ (۴۶) محمد اقبال مجددی: احوال و آثار سید شرافت نوشاهی، لاهور ۱۹۷۱ء؛ (۴۷) قریشی احمد حسین: فرامین شاهان مغلیه به خاندان نوشاهیه، در مجله اداره تحقیقات پاکستان، جولائی ۱۹۶۶ء؛ (۴۸) حکیم محمد موسیٰ امرتسری: حواشی خزینة الاصفیاء، اردو ترجمه، لاهور ۱۹۷۲ء.

(محمد اقبال مجددی)

نوشیروان: رک به نوشروان.

نَوعی: محمد رضا، ایک فارسی شاعر۔ وه مشهد کے نواح میں واقع ایک گاؤں خبوشان کا رهنے والا اور ایک سوداگر کا بیٹا تھا۔ اس نے اپنی جوانی کے کچھ ایام کاشان میں گزارے، جهاں اس نے مولانا محتشم کاشی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ مرو میں آ کر حکیم نورمحمد خاں سے اس کے گهرے تعلقات قائم هو گئے۔ سولهویں صدی عیسوی کے اکثر شعرا کی طرح اسے بھی هندوستان کے مغل بادشاهوں کے پرشکوه درباروں کی کشش پیدا هوئی، چنانچه وه هندوستان آ گیا، جهاں ابتدا میں اسے مرزا یوسف خان مشهدی جیسا مربی مل گیا۔ اس کے بعد جلد هی وه مرزا عبدالرحیم خان خاناں کے زمرۂ ملازمین میں داخل هو گیا اور تا دم مرگ اس کی اور شهزاده دانیال کی خدمت میں رها۔ اس کی وفات ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء میں بمقام برهان پور هوئی۔ *

نوعی کی بهترین تصنیف سوز و گداز هے، جس کا موضوع بڑا درد ناک هے۔ یه ایک هندو راجکماری کی داستان وفا هے، جس نے اپنے شوهر کے مرنے کے بعد بھی اس کا ساتھ دیا اور اس کی چتا پر بیٹھ کر جل مری۔ یه مثنوی مرصع زبان میں لکھی گئی هے اور اپنے انوکھے مضمون کے اعتبار سے بهت ممتاز هے کیونکه نوعی سے پهلے اس

نوعی کی تصانیف کی هندوستان میں بہت قدر هوئی ۔ کہتے هیں که اسے ایک ساقی نامه پر، جو خان خاناں کے نام سے معنون تھا، ایک هاتھی اور ایک گھوڑا مع ساز و سامان اور دس هزار روپے عطا هوئے۔ اس کا دیوان لب الالباب هم تک پہنچا ہے، لیکن هنوز اس کی طرف توجه نہیں کی گئی .

مآخذ : (۱) Ousley : *Bibliographical Notices of Persian Poets*، لنڈن ۱۸۴۶ء، ص ۱۶۱ تا ۱۶۶؛ (۲) Ethe : *G. I. Ph.*، ۳ : ۲۵۴، ۲۵۵ ؛ (۳) بداؤنی، ۳ : ۳۶۱؛ (۴) Rieu : *Catalogue*، ص ۶۷۴ - الف؛ (۶) آئین اکبری، طبع بلوخمن، ص ۶۰۶؛ (۶) سوز و گداز، لکھنؤ ۱۸۲۴ء (اکبر نامه، حصه اول، کے اختتام پر)، اس کا ترجمه بھی هو چکا ہے؛ (۷) Colig : *Burning and Melting being the Suz u Gudaz of Mohammad Rida Nau'i of Khabushan*، انگریزی ترجمه از مرزا داؤد ایرانی و آنند کمار سوامی سیلونی، لنڈن ۱۹۱۲ء .

(E. BERTHELS)

نَوعی : یحییٰ بن [شیخ] پیر علی بن نصُوح، عہد آل عثمان کا ایک ترک عالم دین اور شاعر، المتخلص نوعی، ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء میں بمقام ملغره (روم ایلی) پیدا هوا ۔ دس برس کی عمر تک اس نے اپنے فاضل والد سے تعلیم پائی ۔ بعد ازاں وہ قره مانی زاده محمد افندی کے حلقۂ درس میں شریک هو گیا ۔ ۔ یہاں مشہور شاعر باقی [رکَ باں] اور نامور مؤرخ سعدالدین [رکَ باں] اس کے هم سبق تھے اور اوّل الذّکر اس کا گہرا دوست تھا ۔ نوعی علما کی صف میں شامل هو کر ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء میں گیلی بولی میں مدرس هو گیا اور چند دیگر مناصب پر فائز رهنے کے بعد مدرسه مہر و ماہ سلطان میں معلم مقرر هوا ۔ ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء میں اس کا تقرر بطور قاضی بغداد هو گیا، لیکن اسی عہدے کی ذمے داری سنبھالنے سے قبل هی سلطان مراد ثالث نے اسے اپنے بیٹے مصطفٰی اور شہزادگان بایزید، عثمان اور عبداللہ کا اتالیق مقرر کر دیا ۔ مراد ثالث کی وفات (۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء) کے بعد جب حسب معمول شہزادوں کا قتل عام هوا اور اس کے تمام شاگرد موت کے گھاٹ اتر گئے تو وہ سرکاری ملازمت سے بالکل سبکدوش هو گیا اور نئے سلطان کے مقرر کرده وظیفے پر بسر اوقات کرنے لگا ۔ اس نے ذوالقعده ۱۰۰۷ھ/جون ۱۵۹۸ء میں وفات پائی اور شیخ وفا کی مسجد کے صحن میں دفن هوا ۔ اس کے بیٹے کا نام نوعی زاده عطائی [رکَ باں] تھا .

نوعی بڑا صاحب علم و فضل تھا ۔ اس کی همه دانی اس کی موجوده تصانیف سے ظاهر هوتی ہے ۔ اس کی بہترین تصنیف نتائج الفنون و محاسن المتون ہے، جس میں اس نے علم کی باره شاخوں کا جائزه لیا ہے ۔ اس کے متعلق دیکھیے J. V. Hammer : *Encyclopädische Übersiche der Wissanchaften des Orients*، لائپزگ ۱۸۰۴ء، ۱ : ۲۲ ببعد ؛ نیز جرمن ترجمه حکایات شادان و بشیر (جو اس تصنیف کا آخری حصه ہے) ، در کتاب مذکور، ص ۲۴ ببعد ۔ محمد طاهر بروسلی نے اس کی دوسری نثری تصانیف کی فہرست اپنی کتاب عثمانلی مؤلفلری (۳ : ۳۷۴ ببعد) میں دی ہے ۔ وہ ان کتابخانوں کا حواله دیتا ہے جہاں یه محفوظ هیں ۔ شاعری میں لوعی نے اپنے معاصر باقی کا تتبع کیا، لیکن اس کی بلند سطح تک نه پہنچ سکا ۔ اس کی منظومات میں، جو ایک نایاب دیوان میں جمع کی گئیں (مخطوطه در کتابخانه حمیدیه، استانبول) سلاست کم ہے اور ان سے بیک نظر مصنف کی عکاسی هو جاتی ہے جو اکثر اپنے کلام کی تفہیم میں غیر معمولی الفاظ اور

نامانوس تلمیحات کے ذریعے مشکلات حائل کر دیتا ہے ۔ اس نے مختلف اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ؛ قصیدہ، غزل، مثنوی، سب کچھ کہا، لیکن کسی صنف میں بھی قبول عام حاصل نہ کر سکا ۔ بطور شاعر اس کی شہرت اس کی علمی تصانیف، بالخصوص مذکورہ بالا دائرۂ معارف کی مرہون منت ہے، جس کی مقبولیت کا ثبوت اس کے ان بے شمار مخطوطات سے ملتا ہے جو اس وقت یورپ کے کتابخانوں (مثلاً برلن، بولون، ڈرسڈن، لائڈن، لنڈن، اپسالا، وی انا) میں موجود ہیں ۔ اس کی ایک اور تصنیف سلیمان نامہ (کتابخانۂ ملی، پیرس، Cod. reg. عدد ۴۴، Cat. عدد ۳۰۸؛ نیز دیکھیے F. Babinger : *G.O.W.*، ص ۷۶) بھی ہے، مگر اس کے سوانح نگاروں نے اس کا ذکر نہیں کیا ۔ اس کے بیٹے نوعی زادہ عطائی نے طاش کپری زادہ کی شقائق النعمانیه کی ذیل (ص ۴۱۸ تا ۴۲۷) میں اس کی زندگی کے مکمل اور مفصل حالات تحریر کیے ہیں .

مآخذ: (۱) J. V. Hammer : *G. O. D.*، ۳ : ۱۰۸؛ (۲) Gibb. : *H. O. P.*، ۳ : ۱۷۱ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفه: فذلکه، ۱ : ۱۲۰ ببعد؛ نیز دیکھیے قنالی زادہ اور مهدی جیسے شعرا کے سوانح حیات .

(FRANZ BABINGER)

* **نوعی زادہ عطائی :** عطاء اللہ، عہد آل عثمان کا ایک ترکی مصنف اور شاعر، ملقب بہ نوعی زادہ، جو عموماً عطائی کے نام سے زیادہ مشہور ہے ، ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں استانبول میں پیدا ہوا ۔ وہ مشہور عالم نوعی [رک بآں] کا فرزند تھا ۔ اپنے والد کی وفات کے بعد ، جس سے اس نے ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی ، قاف زادہ فیض اللہ آفندی (جس نے شاعری کا ایک ضخیم انتخاب مرتب کیا تھا) اور پھر اخی زادہ عبدالحلیم آفندی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا ۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ طبقۂ علما میں داخل ہو گیا ، لیکن کوئی اعلٰی منصب نہ پا سکا ۔ ملازم ہو کر اس نے قاضی کے عہدے تک ترقی پائی اور اسی حیثیت سے اس نے روم ایلی کے متعدد شہروں ، مثلاً لوفچہ ، سلسترہ ، روسچق، ترنوو، مناستر (بیتولیا) ، تریقالہ اور اسکوب میں کام کیا ۔ سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو جانے کے تھوڑے ہی دنوں بعد ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱-۱۶۳۲ء میں اس نے اپنے وطن استانبول میں وفات پائی اور اس کے والد کے پہلو میں دفن کیا گیا ۔ عطائی نے طاش کپری زادہ کی ترکی تصنیف الشقائق النعمانیه کی ذیل اسی زبان میں حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق کے نام سے لکھی اور اس کی شہرت اسی کی مرہون منت ہے ۔ اس میں سلطان سلیمان اور سلیم ثانی کے عہد کے ایسے متعدد علما کا بھی ذکر ہے جنھیں طاش کپری زادہ نے نظرانداز کر دیا تھا ۔ مزید براں اس میں سلطان مراد رابع کے عہد حکومت تک کے علما اور درویش شیوخ کے سوانح حیات بھی شامل کیے گئے ہیں (اس کی فہرست مضامین کے لیے دیکھیے F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۱۷۲) ۔ مصنف کی وفات کے باعث یہ تصنیف اس کے ہاتھوں پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکی ، تاہم دوسرے لوگوں نے اس کام کو جاری رکھا ۔ عطائی کی کتاب میں ۹۹۱ تراجم ہیں ۔ اس کی طرز نگارش انتہائی ساختہ پرداختہ ہے اور اس میں اس دور کی مقبول فارسی تراکیب کی کثرت ہے ۔ عطائی بحیثیت شاعر بھی بہت مشہور تھا ۔ اس نے ایک خمسہ بھی لکھا ، جس کے مضامین کے بارے میں دیکھیے Gibb : *H. O. P.*، ۳ : ۲۳۴ ببعد ۔ حدائق الحقائق کے قلمی نسخے عام ہیں (دیکھیے F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۱۷۲) ؛ اب اس کے

ساتھ استانبول ، لالہ اسمٰعیل ، عدد ۹۳۳ ، کا بھی اضافہ کر لینا چاہیے ۔ یہ کتاب استانبول میں ۱۲۶۸ھ میں طبع ہوئی تھی (۱۵+۱۷۷ صفحات) ۔ اس کا منظوم کلام اپنی طباعت کے لیے اب تک کسی طابع کا منتظر ہے ۔ شاعری کے مقابلے میں نثر نویس کی حیثیت سے عطائی کی اہمیت کہیں زیادہ ہے .

مآخذ : (۱) F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۱۷۱ ببعد ، نیز وہ تصانیف جن کا حوالہ وہاں مذکور ہے، بالخصوص J. v, Hammer : *G. O. W.*، ۳ : ۴۷۵ ؛ (۲) Gibb : *H. O. P.*، ۳ : ۲۳۲ ببعد ؛ (۳) براکلمان : ۲ : ۴۲۷ (جہاں اس نے وسٹنفلٹ : *G. A. W.* کے حوالے سے اس کا نام غلطی سے محمد لکھا ہے) ؛ (۴) حاجی خلیفہ : فذلکہ ، ۲ : ۱۶۸ ؛ (۵) رضا : تذکرہ ، ص ۷۰ ببعد ؛ (۵) محبی : خلاصة ، قاہرہ ۱۲۸۴ھ ، ۴ : ۲۶۳ .

(F. BABINGER)

⊗ **نُون** : رکّ بہ ن .

*⊗ **اَلنَّوَوی** : [ابو عبدالمعطی] محمد بن عمر بن عربی [بن علی النَّووی التَّناری] الجاوی [البنتنی] ، ایک عرب مصنف اور عالم [شافعی فقیہ اور مفسر] ، جو اصلاً ملایا کا باشندہ تھا ۔ وہ تناره (بنتن) میں پیدا ہوا اور اپنے گاؤں کے پنگھولو (سرپنچ) کا بیٹا تھا ۔ تحصیل علم کے بعد وہ حج کے لیے مکہ مکرمہ گیا اور تقریباً ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۵ء میں وطن لوٹا، جہاں مختصر قیام کے بعد وہ مکہ مکرمہ ہی میں جا کر اقامت گزیں ہو گیا ۔ اپنے مطالعے کو مزید وسعت دے کر اور اس مقدس اور علم پرور شہر کے علما سے اپنی تعلیم کی تکمیل کرنے کے بعد وہ خود بھی مدرّس بن گیا اور اس نے اپنے ہم وطنوں میں بڑا اثر و رسوخ پیدا کر لیا ۔ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء میں اس نے اپنا نصف وقت تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر دیا ۔

۱۸۸۸ء میں وہ زندہ تھا .

اس نے بہت سی درسی اور مروّج کتابوں کی شرحیں لکھیں، جن کی فہرست براکلمان، ۲ : ۵۰۱، [تکملہ ، ۳ : ۸۱۳] میں دی گئی ہے اور یہ اس فہرست کے علاوہ ہے جو ہرخرنیا Snouck Hurgronje : *Mekka* ، ۲ : ۳۶۲ ، میں ملتی ہے ۔ ان فہرستوں میں سے مفصلہ ذیل کتب قابل ذکر ہیں :

مطالب قرآن مجید کی توضیح میں اس نے (۱) اَلتَّفْسِیْر الْمُنِیْر لِمَعَالِمِ التَّنْزِیْلِ الْمُسْفِر عَنْ وُجُوْہِ مَحَاسِنِ التَّأْوِیْل (قاہرہ ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) لکھی ہے ؛ فَقہ کے میدان میں اس نے (۲) محمد بن القاسم الغزّی (م ۹۱۲ھ/۱۵۱۲ء) : فتح القریب کی شرح لکھی ؛ اس نے (۳) ابو شجاع الاصفہانی : التقریب کی شرح بھی رقم کی ، جو التوشیح [علی شرح ابن قاسم الغزّی] کے نام سے ۱۳۰۵ھ اور ۱۳۱۰ھ میں اور قوت الحبیب [الغریب] کے نام سے ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۵ھ، اور ۱۳۱۰ھ میں قاہرہ سے شائع ہوئی ؛ اس نے (۴) امام ابو حامد الغزالی : بدایة الهدایة کی شرح مراق العبودیة کے نام سے لکھی (بولاق ۱۲۹۳ھ و ۱۳۰۹ھ ؛ قاہرہ ۱۲۹۸ھ، ۱۳۰۴ھ، ۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۹ھ و ۱۳۲۷ھ) ؛ پھر (۵) محمد الشربینی الخطیب (م ۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء) : مناقب الحجّ کی شرح الفتح المجیب [بشرح مختصر الخطیب] کے نام سے لکھی (بولاق ۱۲۷۶ھ و ۱۲۹۲ھ، قاہرہ ۱۲۹۷ھ، ۱۲۹۸-، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۱۶ھ) ؛ مزید براں (۶) عبداللہ بن یحیٰی الحضرمی : سفینہ الصلوٰة کی شرح بعنوان مُنَّم المُناجاة [علی سفینة الصلوٰة] لکھی (بولاق ۱۲۹۷ھ ؛ قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۷ھ) ؛ (۷) اس نے احمد بن محمد زاہد (۸۱۹ھ/۱۴۱۶ء) کے سوالات کی شرح تصنیف کی، جسے اس کے

ایک ہم وطن مصطفٰی بن عثمان الجاوی القاروطی نے الفتح المبین کے نام سے نظم کا جامہ پہنایا۔ یہ کتاب نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج سے متعلق احکام پر مشتمل ہے اور العقد الثمین کے نام سے مشہور ہے؛ (۸) سالم بن سمرالشہری کی تصنیف سفینة النجاء، جو حضرموت میں لکھی گئی اور بٹاویا میں جا کر مکمل ہوئی، کی شرح کاشفة السجا کے نام سے قلمبند کی (قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۲ھ، ۱۳۰۳ھ و ۱۳۰۵ھ؛ بولاق ۱۳۰۹ھ)؛ (۹) اس نے اصولِ دین کے موضوع پر اپنے دوست محمد بن سلیمان حسب اللہ کی تصنیف الریاض البدیعہ کی شرح الثمار الیانعة [فی الریاض البدیعہ] کے نام سے لکھی (قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۳۰۸ھ و ۱۳۲۹ھ؛ بولاق ۱۳۰۲ھ).

علم کلام و عقائد کے موضوع پر اس نے (۱۰) السنوسی (م ۸۹۲ھ/۱۴۸۶ء): ام البراہین کے حواشی ذریعة الیقین کے نام سے تحریر کیے (قاہرہ ۱۳۰۴ھ؛ مکہ ۱۳۱۷ھ)؛ (۱۱) احمد المرزوق (نواح ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء) کی منظوم کتاب عقیدة العوام پر نورالظلام کے نام سے شرح لکھی (قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱۳۲۹ھ)؛ (۱۲) الباجوری: رسالة فی علم التوحید کے حواشی بعنوان تیجان الدراری قلمبند کیے (قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۹ھ، ۱۳۲۹ھ)؛ (۱۳) قطرالغیث فی شرح مسائل ابی اللیث لکھی [علم التجوید میں] (۱۴) ایک نامعلوم مصنف کی تصنیف فتح الرحمن کی شرح حلیة الصبیان ایک مجموعہ میں (مکہ ۱۳۰۴ھ)۔ مسئلہ توحید پر اس نے اپنے استاد (۱۵) احمد النحروی: در الفرید کی شرح فتح المجید تصنیف کی (قاہرہ ۱۲۹۸ھ).

تصوف کے موضوع پر اس نے (۱۶) زین الدین الملیباری: منظومة ہدایة الاذکیاء الی طریق الاولیاء کی شرح سلالم الفضلاء (قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ مکہ ۱۳۱۵ھ)؛ (۱۷) وہی مصنف: منظومہ فی شعب الایمان کی شرح قامع الطُّغیان (قاہرہ ۱۲۹۶ھ)؛ (۱۸) علی بن حسام الدین الہندی (۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء): المنہج الاتم فی تبویب الحکم کی مصباح الظُّلم (مکہ ۱۳۱۴ھ) لکھی.

سیرت نبویؐ کے بارے میں کہانیوں کی جو تشریحات اس نے تحریر کی ہیں وہ تہذیب نفس کے لیے مقبول عام تصنیفات ہیں۔ اس نے (۱۹) مولد النبی الملقب بہ العروس (قاہرہ ۱۹۲۶ء) پر، جسے بعض لوگ ابن الجوزی اور بعض احمد بن قاسم الحریری سے منسوب کرتے ہیں، ایک شرح لکھی جو ایک بار فتح الصمد العالم علی مولد الشیخ احمد بن قاسم و یسمی البلوغ الفوزی لبیان الفاظ مولد ابن الجوزی (بولاق ۱۲۹۲ھ)، دوسری بار بغیة العوام فی شرح مولد سید الانام لابن الجوزی (قاہرہ ۱۹۲۷ء) اور پھر فتح الصمد العالم علی مولد الشیخ احمد بن قاسم (مکہ ۱۳۰۶ھ) کے نام سے چھپی۔ علاوہ ازیں اس نے (۲۰) البرزنجی (م ۱۱۷۹ھ/۱۷۹۲ء): مولد کی بھی شرح لکھی جو پہلے ترغیب المشتاقین (بولاق ۱۲۹۲ھ، مکہ ۱۳۱۱ھ)، پھر مدارج السعود (بولاق ۱۲۹۶ھ) کے نام سے شائع ہوئی؛ مزید براں اسی مصنف کی [معراج نبوی پر] تصنیف (۲۱) الخصائص النبویة کی شرح الدُّرر البہیّة کے عنوان سے لکھی (بولاق ۱۲۹۹ھ)؛ اس نے (۲۲) القسطلانی کے مولد الابریز الدانی فی مولد سیدنا محمد السید العدنانی (قاہرہ ۱۲۹۹ھ) کا خلاصہ بھی لکھا.

صرف و نحو کے موضوع پر اس نے (۲۳) آجرومیہ کی شرح بعنوان کشف المروطیہ عن ستار الاجرومیہ (قاہرہ ۱۲۹۸ھ) اور (۲۴) آجرومیہ

الجلیه فی نظم آجرومیه (بولاق ۱۲۹۸ھ) لکھی؛ نیز (۲۵) عبدالمنعم عوض الجرجاوی (نواح ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴ء) : الروضة البهیة فی الابواب التصریفیه کی شرح الفصوص الیاقوتیه (قاهره ۱۲۹۹ھ) لکھی .

علم بلاغت میں اس نے (۲۶) حسین النووی المالکی : رسالة الاستعارات کی شرح لُباب البیان (قاهره ۱۳۰۱ھ) کے نام سے ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں مکمل کی .

[ان کے علاوه فاضل مصنف کی مندرجه ذیل کتابیں بھی ملتی ھیں : (۲۷) علم تصوف، اصول دین اور فقه پر الرسالة الجامعة بین اصول الدین والفقه التصوف ؛ (۲۸) فقه شافعی کے موضوع پر ایک مفید شرح سلوک الجادة علی الرسالة المسماة بلمعة المفادة (قاهره ۱۳۰۰ھ، مکه ۱۳۰۳ھ) ؛ (۲۹) محمد الدّمیاطی کی منظومهٔ التوسل باسماء الله الحسنی کی شرح (قاهره ۱۳۰۲ھ) ؛ (۳۰) علم العقائد کی منظوم کتاب نقاوة العقیدة کی شرح النهجة الجیدة (قاهره ۱۳۰۳ھ) ؛ (۳۱) فقه شافعی پر سلّم التوفیق الی محبة الله علی التحقیق کی شرح مرقاة التصدیق (قاهره ۱۲۹۲ھ) ؛ (۳۲) نهایة الزین فی ارشاد المبتدئین بشرح قرة العین (قاهره ۱۲۹۷ھ، ۱۲۹۹ھ)] .

مآخذ : متن مقاله میں مذکوره ماخذ کے علاوه دیکھیے (۱) سرکیس : معجم المطبوعات، عمود ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۳ ؛ (۲) الزرکلی : الاعلام، بذیل ماده محمد بن عمر النووی الجاوی .

(C. Brockelmann [و اداره])

* **اَلنَّوَوی** : (یا النَّوَاوی)، محی الدین ابو زکریا یحیٰی بن شرف بن مُوری (النووی کے اپنے هیجاء کے مطابق سیُوطی، ورق ۵۳ب) بن حسن بن حسین بن محمد بن جمعه بن حزام الحزامی الدمشقی، ایک شافعی فقیه اور جلیل القدر مصنف۔ وه ماه محرم ۶۳۱ھ/اکتوبر ۱۲۳۳ء میں بمقام نوا پیدا هوے، جو دمشق کے جنوب میں علاقهٔ جولان میں واقع هے۔ بچپن هی سے ان میں قابلیت کے آثار نمایاں دیکھ کر ان کے والد ۶۴۹ھ میں ان کو مدرسه الرواحیة دمشق میں لے آئے، جہاں پہلے تو وه علم طب کے مطالعے میں مشغول رهے، پھر علم دین کی تحصیل کی طرف متوجه هو گئے۔ ۶۵۱ھ میں وه اپنے والد کے همراه مشرف به حج هوے۔ ۶۵۵ھ میں انهوں نے تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اور دمشق کے مدرسه حدیث الاشرفیه میں ان کو ابو شامه کی جگه، جن کا انهیں دنوں انتقال هو گیا تھا، متعین کر دیا گیا۔ اگرچه زمانهٔ طالب علمی میں ان کی صحت بے حد خراب هو چکی تھی، پھر بھی وه انتہائی عسرت سے بسر اوقات کیا کرتے تھے، یہاں تک که انهوں نے تنخواه قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا۔ ایک عالم اور شریف انسان کی حیثیت سے ان کی شہرت کا یه عالم تھا که وه بلا خوف و خطر سلطان بیبرس کے پاس جا پہنچے اور اس سے درخواست کی که وه اهل شام پر عائد کرده خراج معاف کر دے اور مدرسین کے ساتھ یه رعایت کرے که ان کی آمدنی میں جنگ کی وجه سے کمی نه آنے پائے؛ لیکن ان کی یه کوشش بیکار ثابت هوئی اور بیبرس نے النووی کو دمشق سے نکال دیا، کیونکه صرف انهیں نے اس قسم کے استحصال کے جواز کے فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کیا تھا (النووی کا یه کارنامه مقبول عام رومانی داستان سیرة الظاهر بیبرس (قاهره ۱۳۲۶ھ، ۴۱ : ۳۸ ببعد) میں محفوظ هے۔ انهوں نے عمر بھر شادی نہیں کی اور چہار شنبه ۲۴ رجب ۶۷۶ھ/۲۲ دسمبر ۱۲۷۷ء کو نوا میں اپنے والد کے گھر میں وفات پائی۔

ان کے مقبرے کا وھاں اب تک بہت احترام کیا جاتا ھے۔

النووی کی اعلٰی شہرت آج تک قائم ھے۔ ان کو علم حدیث میں درک کامل حاصل تھا اور ان کے اصولِ نقد علماے متاخرین کی بہ نسبت زیادہ سخت تھے۔ مثال کے طور پر وہ صرف پانچ کتب احادیث کو مستند مانتے تھے اور صراحةً سنن ابن ماجہ کو مسند (امام) احمد بن حنبل کے مساوی درجہ دیتے ھیں (نیز دیکھیے شرح مسلم، ۱: ۵؛ اذکار، ص ۳)۔ صحیح مسلم کے ساتھ شغف رکھنے کے باوجود ان کی نظر میں صحیح بخاری کا مرتبہ بلند تر تھا (التہذیب، ص ۵۵۰)۔ انھوں نے مسلم کی مشہور ترین شرح لکھی (پانچ جلدوں میں طبع ھوئی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ)۔ اس شرح کے مقدمہ میں انھوں نے ھم تک صحیح مسلم کے پہنچنے کی اسناد بہ تفصیل لکھی ھیں اور فن حدیث کا بھی جائزہ پیش کیا ھے۔ شرح میں انھوں نے نہ صرف احادیث کی اسناد پر بحث کی ھے اور احادیث کی نحوی تراکیب کو واضح کیا ھے بلکہ ان کی زیادہ تر دینی اور فقہی نقطۂ نظر سے بھی شرح کی ھے اور حسب ضرورت نہ صرف ائمۂ اربعہ کے مذاھب کے حوالے دیے ھیں، بلکہ فقہاے متقدمین، مثلاً الاوزاعی اور عطاء وغیرہ کے اقوال بھی نقل کیے ھیں۔ انھوں نے صحیح مسلم میں تراجم اور ابواب معین کرکے ایک نیا اضافہ کیا۔ ان کی دیگر تصانیف میں سے قابل ذکر ان کی کثیر الشروح کتاب الاربعین ھے (مطبوعہ بولاق ۱۲۹۴ھ اور بعد ازاں کئی بار)۔ انھوں نے صحیح البخاری کے بعض حصوں کی شرح بھی کی ھے (ابن العطار، ورق ۱۰ - ب)۔ اس کے علاوہ ابن الصلاح کی تصنیف علوم الحدیث کا التقریب والتیسیر کے نام سے خلاصہ لکھا، جس کے کچھ اجزا کا ترجمہ *Marcis* نے *J.A.*، سلسلہ ۹: ۱۶ تا ۱۸، میں کیا ھے۔ یہ کتاب ۱۳۰۷ھ میں السیوطی کی شرح تدریب الراوی کے ساتھ قاہرہ میں طبع ھوئی۔

فقیہ ھونے کے لحاظ سے النووی کی شہرت غالباً اس سے بھی زیادہ ھے۔ شافعی حلقوں میں ان کی تصنیف منہاج الطالبین (تکمیل ۶۶۹ھ؛ مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۷ھ اور اس کے بعد کئی بار)، طبع van den Berg، مع فرانسیسی ترجمہ، بٹاویا ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۴ء؛ نیز اس کے متعلق دیکھیے Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*، ۶: ۳ تا ۱۸)۔ ان کو الرافعی کے پہلو بہ پہلو سب سے اونچے طبقے کا امام مانا جاتا ھے اور دسویں صدی ھجری/ سولھویں صدی عیسوی سے منہاج الطالبین کی دو شرحوں، ابن حجر کی تحفة اور الرملی کی النہایة کو شافعی مذھب کی کتب فقہ میں چوٹی کی کتابیں مانا جاتا ھے۔ منہاج میں الرافعی کی تصنیف محرر کے اقتباسات شامل ھیں اور جیسا کہ خود مصنف بیان کرتے ھیں منہاج کو محرر ھی کی شرح سمجھا جا سکتا ھے۔ اس کتاب کو یقیناً یہ وقعت اس لیے بھی حاصل ھے کہ الرافعی اور الغزالی کے واسطے سے اس کی اسناد امام الحرمین تک پہنچتی ھیں۔ یہاں النووی کی ایک اور کتاب کا ذکر بھی مناسب ھے، یعنی الغزالی کی وجیز پر روضة فی مختصر شرح الرافعی، جو ۶۶۹ھ میں مکمل ھوئی اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں النووی نے الشیرازی کی المہذب اور التنبیہ (*G.A.L.*، ۱: ۸۸۷) اور الغزالی کی الوسیط پر بھی شرحیں لکھی ھیں، جو بظاھر محفوظ نہیں رہ سکیں۔ ان کے شاگرد ابن العطار نے ان کے فتاوے کا مجموعہ بھی جمع کیا تھا (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)۔

ان کے سوانح اور لغت کے مطالعے کا نتیجہ دو کتابیں ہیں : (۱) تہذیب الاسماء واللُّغات (حصہ اوّل ، متعلق بہ اسماء الرجال ، طبع Wüstenfeld، گوٹنجن ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۷ء؛ حصہ دوم صرف بصورت مخطوطہ لائیڈن میں ہے ؛ ابن العطار نے اس کتاب کو غیر مکمل تصانیف میں شامل کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کے اندر بیچ بیچ میں خالی جگہیں چھوٹی ہوئی ہیں) (۲) التحریر فی الفاظ التنبیہ ؛ انہوں نے القشیری کے رسالہ کا درس لیا تھا اور بعد میں دوسروں کو بھی پڑھایا تھا، چنانچہ ان کے صوفیانہ رجحانات کی بدولت ہمیں یہ کتابیں حاصل ہوئی ہیں : (۱) اوراد و ادعیہ سے متعلق کتاب الاذکار (تکمیل ۶۶۷ھ ؛ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۱ھ اور بعد ازاں کئی بار)؛ (۲) ریاض الصالحین (تکمیل ۶۷۰ھ؛ مطبوعہ مکہ ۱۳۰۲ و ۱۳۱۲ھ) اور (۳) بستان العارفین فی الزہد و التصوّف (غیر مکمل) ۔ وسٹنفلٹ (ص ۴۵ ببعد) نے ان کی پانچ سو تصانیف کی فہرست دی ہے ، جو تقریباً مکمل ہے ۔ جو تصانیف ابھی تک قلمی نسخوں کی صورت میں محفوظ ہیں، ان کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان : *G A L* ، ۱ : ۳۹۴ ببعد و بمدد اشاریہ ؛ مطبوعہ تصانیف کی تفصیل سرکیس : معجم، عمود ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۹، میں ملے گی .

مآخذ : (۱) ابن العطّار (م ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء) : تحفۃ الطالبین فی ترجمۃ شیخنا الامام النووی (کئی مراثی کے ساتھ) ، قلمی نسخہ ، Tübingen عدد ۱۸ ؛ (۲) السخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء) : ترجمۃ قطب اولیاء ......النووی، مخطوطۂ برلن ، ۲ : ۱۷۴۲ ، ورق ۱۴۰ تا ۲۰۷ (Ahlwardt ، عدد ۱۰۱۲۵) ؛ (۳) السیوطی : المنہاج فی ترجمۃ النووی ، مخطوطہ برلن ، Wetzstein ، ۲ : ۱۸۰۷، ورق ۵۳-الف تا ۶۸-ب (Ahlwardt ، عدد ۱۰۱۲۶) ؛ (۴) السبکی : طبقات الشافعیہ الکبرٰی ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۵ : ۱۶۵ تا ۱۶۸؛ (۶) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد ، بدون تاریخ ، ۴ : ۲۵۹ تا ۲۶۴ ؛ (۶) الیافعی : مرآۃ الجنان ، حیدرآباد ۱۳۳۹ھ ، ۴ : ۱۸۲ تا ۱۸۶ ؛ (۷) دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے Wüstenfeld: *Uber das Leben und die Schriften des Scheich Abū Zakarija Jahja el-Newawi Verspr. Geschriften*، ۳ : ۳۸۷ ببعد ؛ مقبول عام قصے کے حوالے کے لیے مقالہ نگار کا مقالہ *Herr Cand. Phil* کا مرہون منت ہے .

(HEFFENING)

* **نووی بازار** : یا ینی بازار ، ۱۹۱۲ء تک ایک ترکی سنجاق کا نام، جس میں کبھی قوصوہ کی ولایت ہوا کرتی تھی اور اب یہ یوگوسلاویا کا حصہ ہے ۔ اس علاقے سے دریاے لِم گزرتا ہے اور اسی نسبت سے اسے ضلع لم بھی کہتے ہیں (رقبہ : ۷۳۵۰ کلومیٹر؛ آبادی (۱۹۲۶ء) : ۱۶۸۰۰۰، جس میں تین چوتھائی عیسائی سرب ہیں اور ایک چوتھائی البانوی مسلمان) ۔ شمالی سرحد پر بوسنہ کا علاقہ واقع ہے ، جو صربیہ کو قرہ طاغ (مونٹی نیگرو) سے جدا کرتا ہے ۔ نووی بازار کو عسکری اعتبار سے بڑی اہمیت دی جاتی تھی کیونکہ اس کے ذریعے بوسنہ اور روم ایلی کے درمیان سلسلۂ رسل و رسائل قائم تھا اور یہیں سے قرہ طاغ اور صربیہ کے درمیان حمل و نقل کا سلسلہ منقطع بھی کیا جا سکتا تھا ۔ اس سنجاق کا مغربی حصہ عہد نامہ برلن کی دفعہ ۸۵ کی رو سے آسٹریا و ہنگری کے قبضے میں آیا ۔ پھر جنوبی حصہ یعنی متروِیچہ کی قضا ترکوں کو واپس کر دی گئی (۱۹۰۸ء) ۔ اس کے بعد یہ سنجاق ترکیہ ، صربیہ اور قرہ طاغ کے مابین بناے مخاصمت بنا رہا ۔ ۱۹۱۲ء میں اسے صربیہ اور قرہ طاغ نے فتح کرکے آپس میں بانٹ لیا .

یہ علاقہ اہل صربیہ کا آبائی وطن تھا اور

غالباً یہی زمانۂ قدیم میں راشیہ Rascia کہلاتا تھا۔ اس کا سب سے بڑا شہر نووی بازار کوہ رشکہ پر سطح سمندر سے ۱۸۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ آبادی گھٹتے گھٹتے گیارہ ہزار رہ گئی ہے۔ مکان شکستہ ہیں اور گلیاں غلیظ۔ گرجاؤں خانقاہوں اور حماموں کے پر شوکت آثار اس کے شاندار ماضی کی یاد دلاتے ہیں۔ اس کے نزدیک ہی شہر رس کے کھنڈر پائے جاتے ہیں جو قدیم صربی سلطنت کا ایک بڑا شہر تھا۔ پزرشتہ (Pazarište) کی بستی کو ترک اس کا بازار، یعنی پرانی منڈی کہتے تھے۔ ۱۴۵۶ء میں ترکوں نے یہ علاقہ فتح کیا۔ ۱۴۵۹ء میں یہاں ایک صوباشی اور بعد ازاں ایک قاضی بھی مقرر ہوا۔ ترکوں نے قریب ہی ایک نئے بازار کی بنا ڈالی، جسے ینی بازار کہتے تھے جو بہت جلد سارے ضلع کا صدر مقام بن گیا۔ راغوزہ (Ragusa) کا مؤرخ لُوکری Lucari لکھتا ہے کہ نووی بازار کا بانی بوسنہ سرای کا والی عیسٰی بیگ بن اسحٰق بیگ (نواح ۱۴۴۴ تا ۱۴۶۰ء) تھا۔

پندرھویں صدی کے بعد اس شہر میں مغربی سیاح اکثر آنے لگے۔ پاولوکونتارینی Paolo Contarini کے بیان کے مطابق یہاں چھے ہزار ترک اور ایک سو مسیحی گھرانے آباد تھے۔ اس نے یہاں کے بازار کا حال بھی قلمبند کیا ہے۔ اولیا چلبی (۲ : ۴۴۵ بعد) نے اپنی سیاحتِ نووی بازار کی تفصیل بڑی رنگ آمیزی کے ساتھ دی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہاں ۴۵ محلے، پانچ مدرسے، دو خانقاہیں، تیئیس بڑی اور گیارہ چھوٹی مسجدیں، ۱۱۱۰ دکانیں اور سات گرجا ہیں، ۴۸ قسم کے سیب اور ۴۵ قسم کی ناشپاتیاں ملتی تھیں۔ حاجی ابراہیم افندی اور ذوالفقار زادہ محمود آغا کا شمار اس زمانے کی مشہور شخصیتوں میں ہوتا تھا اور نووی بازار میں ان دونوں کے محل تھے۔

ترکوں کے لیے نووی بازار یورپ کی کلید کی حیثیت رکھتا تھا، چنانچہ ان کی تاریخ حرب میں اس کا نمایاں حصہ رہا۔ ۱۶۸۹ء میں بادن Baden کے حکمران مارگریو Margrave نے اس پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کی فوج کی سخت گیری اور مظالم، بے جا محصولات اور کلیسائے یونان سے ناروا برتاؤ نے عیسائی باشندوں کو بھی ان کا مخالف بنا دیا اور نووی بازار قدیم صربیہ کے کل علاقے سمیت پھر عثمانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۱۷۳۷ء میں آسٹروی فوجوں کا ایک بار پھر قبضہ ہو گیا، لیکن جرنیلوں کی کمزور قیادت کے باعث نِش سمیت یہ شہر پھر ترکوں کے ہاتھ آ گیا۔ یہاں کے مورچے زیادہ مستحکم نہ تھے۔ علاوہ ازیں ترک قائم مقام کو ہمیشہ یہاں کے لوگوں کی سرکشی کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ چونکہ باب عالی کو ہمیشہ اس باغی سنجاق میں فتنہ و فساد کا خطرہ لاحق رہتا تھا، اس لیے یہاں کبھی کوئی باقاعدہ فوجی مہم نہ بھیجی گئی اور یہاں کا نظم و نسق، تجارت، زراعت، صنعت، سب کچھ برباد ہوتا گیا۔ فرہاد اوغللری خاندان کے نیم خود مختار جاگیرداروں کے دور میں بھی اس کی حالت نہ سدھری۔ اسلامی دور کے باقیات میں یہاں سلطان احمد ثانی کے عہد کا ایک قلعہ ہے، جو ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۱ء میں تعمیر ہوا۔ سب سے اہم تاریخی عمارت غازی عیسٰی ایگ کی تعمیر کردہ التون علم مسجد ہے۔

مآخذ: Mackenzie و Irby: *Travels in the Slavonie Provinces of Turkey-in-Europe*، لنڈن ۱۸۷۷ء، ۱ : ۲۶۵ تا ۲۸۳؛ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے آ ا، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

(FRANZ BABINGER [تلخیص از ادارہ])

النویری: شہاب الدین احمد بن عبدالوہاب *

البکری الکندی الشافعی ، ایک عرب وقائع نگار ، جو ۲۱ ذوالقعدہ ۶۷۷ھ/۵ اپریل ۱۲۷۹ء کو بالائی مصر (غالباً القُوص) میں پیدا ہوا اور ۲۱ رمضان ۷۳۲ھ/۱۷ جون ۱۳۳۲ء کو قاہرہ میں وفات پائی ۔ مملوکی عہد کی تین اہم ترین دائرۃ المعارف نوع کی کتابوں میں سے ایک کا مصنف تھا (دوسری دو تصانیف العمری اور القلقشندی کی ہیں) ۔ اس کا باپ ایک اہم سرکاری اہلکار (الکاتب) تھا (۶۲۸ھ/ تا ۶۹۹ھ/۱۳۰۰ء) ؛ بیٹا بھی سلطان الملک النّاصر (محمد بن قلاوون) کے عہد میں بڑے بڑے مناصب پر فائز رہا اور اس کا منظور نظر بھی تھا ۔ کچھ عرصے تک وہ طرابلس الشام کا ناظر الجیش بھی رہا اور اس کے بعد الدّقہلیّہ اور المُرتاحیہ کے مصری صوبوں میں ناظر الدّیوان کے عہدے پر بھی فائز رہا ۔ اس کی یادگار تصنیف نہایۃ الاُرب فی فنون الادب ، جو الملک الناصر کو نذر کی گئی ، اس کے انتظامی تجربے کا نچوڑ تھی ، جیساکہ اس نے دیباچے میں لکھا ہے ۔ ابتدائی زمانے میں وہ محض کتابت کے فرائض انجام دیتا تھا (۱ : ۲) اور ادب کا مطالعہ اس نے کہیں بعد کے زمانے میں شروع کیا (۱ : ۳) ۔ اس کی خواہش تھی کہ اپنے دائرۂ معارف میں وہ سارا علم جمع کر دے جس کی تحصیل ایک کاتب کے لیے ناگزیر ہوتی ہے .

یہ کتاب پانچ حصّوں یا فنون میں منقسم ہے ۔ ہر فن کی پانچ اقسام ہیں ۔ ہر قسم میں متعدد ابواب ہیں ، جن کی تعداد دو سے چودہ تک ہے ۔ پہلا فن زمین و آسمان کے لیے مخصوص ہے ، دوسرا انسان کے لیے ، تیسرا نباتات اور پانچواں تاریخ کے لیے وقف ہے (مکمل فہرست ۔ مضامین کے لیے دیکھیے ۱ : ۴ تا ۲۵ ؛ نیز de Goeje : *Catalogus* بار دوم ، ۱ : ۵ تا ۱۴ ؛ حاجی خلیفہ ، طبع فلوگل ، ۴ : ۳۹۷ تا ۳۹۸ ، عدد ۱۴۶۹) ۔ تقسیم کتاب کچھ غیر مساوی سی ہے ۔ پانچویں فن کی آخری قسم ، جو اسلامی تاریخ کے بارے میں ہے ، تقریباً نصف تصنیف پر مشتمل ہے اور صرف اسی حصے کے تقریباً ۹ ہزار مطبوعہ صفحات میں ۔ مضامین کے اعتبار سے کتاب کی تقسیم کے علاوہ اسے مختلف جلدوں میں بھی تقسیم کیا گیا ہے ۔ آخری جلد میں ، جو احمد زکی پاشا کو دستیاب ہوئی ، تاریخ مصر ہے اور یہ مصنف کی موت تک مکمل ہے ۔ مختلف حصوں اور جلدوں کی تاریخوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اس کتاب کی تکمیل میں اپنی زندگی کے پورے بیس برس صرف کیے (دیکھیے مثلاً ڈخویہ : کتاب مذکور ، ۱ : ۱۶ [جہاں سال تحریر ۷۱۴ھ درج ہے] ، ۱ : ۱۲۴ [سال تحریر ۷۲۱ھ] ، ۵ : ۳۳۵ [۷۳۲ھ] ، یا Weil ، کتاب مذکور ، ج ۱۵ [۷۲۵ھ] وغیرہ) ۔ ابتدائی حصوں میں بعد ازاں کیے گئے اضافے بھی اکثر پائے جاتے ہیں (مثلاً ۱ : ۱۳ س ۹ تا ۱۰ ، ۱۵ س ۴ تا ۵ ، ۲۰ س ۶ ، ۹) .

معاصرانہ تاریخ کے لیے النویری کی کتاب کی اہمیت اوّل درجے کی ہے ۔ دوسرے حصوں کے متعلق اس کی قدر و قیمت اس کے مآخذ پر منحصر ہے ۔ اس کی وسعت اور ہمہ گیری کا صحیح اندازہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ پوری کتاب کسی ضابطے سے شائع ہو اور اس کا مطالعہ اسی انداز سے ہو جس طرح **Bjorkman** نے قلقشندی کی صبح الاعشی کا کیا تھا ۔ النویری بھی اس کے طبعزاد ہونے کا دعوی نہیں کرتا اور اکثر عرب موسوعات نویسی کی طرح وضاحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ اس نے اپنے پیشروؤں سے استفادہ کیا ہے اور ساری ذمہ داری انھیں پر ڈالتا ہے (۱ : ۲۶) ۔ مختلف حصوں کے کئی مخطوطات کی موجودگی کے باعث یورپ کے فضلا النویری سے

بخوبی آشنا هو گئے تھے - اس کا ذکر d'Herbelot (۱۶۲۵ تا ۱۶۹۵ء) نے اپنی تصنیف *Bibliotheque Orientale* (Maestricht ۱۷۷۲ء، ص ۶۷۰) میں کیا هے - گولیس Golius اور وارنر Warner کی جمع کردہ کتابوں میں اس تصنیف کے چند عمدہ نسخے بھی لائڈن میں آئے، جن میں سے کچھ خود نوشت بھی هیں (Juynboll: *Zeventiendeeceuwsche Beoefenaars von het Arabisch in Nederland*، Utrecht ۱۹۳۱ء، ص ۷۸؛ *Catalogus*، بار دوم، ۱: ۵ تا ۸، عدد ۵) اور یہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں بڑی توجہ کا مرکز بنے - اس کا صحیح معنوں میں مطالعہ کرنے والا پہلا شخص Heyman (م ۱۷۳۷ء) تھا - اس کی تصنیف *Nowairiana* (جس میں دیے گئے اقتباسات اور حواشی زیادہ اچھے نہیں) بصورت مخطوطہ لائڈن میں محفوظ هے (Catalogus، ۱: ۱۸، عدد ۲؛ Heyman کے بارے میں دیکھیے Reiske: *Prodidagmata* در J.B. Kohler: *Abulfedae Tabula Syriae*، لائپزگ ۱۷۶۶ء، ص ۲۳۳ و Jan Nat: *De Studie van de oostersche Talen in Nedrland in de 18e en de 19e eeuw*، Purmerand ۱۹۲۹ء، ص ۲۵ تا ۲۴).

عام طور پر اٹھارھویں صدی عیسوی میں اور انیسویں صدی کے اوائل میں النویری کی تاریخ کے اس حصے کو جو زمانۂ قبل از اسلام سے متعلق هے، بڑی اهمیت دی گئی (دیکھیے Schultens: *Monumenta*، ۱۷۴۰ء؛ *Historia*، ۱۷۸۶ء؛ نیز Reiske: *Prodidagmata*، ۱۷۶۶ء، ص ۲۳۲ تا ۲۳۴؛ *Primae lineae*، طبع ووسٹنفلٹ، ۱۸۴۷ء؛ مزید براں Rasmussen: *Historia praecipuorum arabum regnorum*، کوپن هیگن ۱۸۱۷ء، ص ۷۱، ۱۲۵ وغیرہ) - بعد کی تحقیقات سے ظاهر هوتا هے کہ قدیم مآخذ کی موجودگی میں النویری کی اهمیت صرف ثانوی قسم کی هے (Mittwoch: *Proelia arabum paganorum*، برلن ۱۸۹۹ء ص ۲۶ تا ۳۰؛ G. Olinder: *The Kings of Kinda*، Lund ۱۹۲۷ء، ص ۱۹ وغیرہ) - زیادہ اهم دو حصے هیں جو زمانۂ ما بعد، بالخصوص عصری تاریخ اور تاریخی جغرافیے سے متعلق هیں - انیسویں صدی کے دوران میں ان کی طرف اکثر رجوع کیا جاتا تھا - اس کے اقتباسات کی تالیف و ترجمہ کا کام Silvestre de Sacy، de Slane، Defremery، V. Hammer، Quartremére، Weil، Tiesenhausen، Amari وغیرہ نے کیا هے - زمانۂ حال میں اس کی تصنیف کے ایک حصے کا مطالعہ M. Gasper نے اپنی تصنیف کی دو جلدوں میں کیا هے (*Historia de los musulmanes de España y Africa Texto arabe y traduccion espanola de M. Gasper Remiro*، غرناطہ ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ء؛ دیکھیے Angel Gonzalez Palencia: *Historia de la literature arabigo - española*، برشلونہ ۱۹۲۸ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳) - اس سلسلے میں احمد ذکی پاشا (م ۵ جولائی ۱۹۳۵ء) اس اعتبار سے قابل احترام هے کہ اس نے موجودہ زمانے میں النّویری کے مطالعے کی طرف اهل علم کو متوجہ کیا - اس نے بڑے استقلال اور جانفشانی سے نہایۃ الارب کے سب کے سب ۳۱ حصوں کے فوٹو گراف زیادہ تر مخطوطات سے حاصل کیے، جنھیں اب قاهرہ کے شاهی کتابخانے میں محفوظ کر لیا گیا هے - یہ اسی کی مساعی جمیلہ کا نتیجہ هے کہ ۱۹۲۳ء میں اس کی مکمل اشاعت کا کام هاتھ میں لیا گیا اور اب اس کتاب کی دس جلدیں دارالکتب مصریہ کی خوبصورت اور دلفریب طباعت کی صورت میں دستیاب هیں اور اس سے اس کتاب کی قدر و قیمت کا بخوبی اندازہ هو سکتا هے.

النُّویری سرکاری اہلکار ہونے کے علاوہ ایک خوشنویس بھی تھا ۔ وہ دن بھر میں اسّی صفحات نقل کر سکتا تھا ۔ اس نے اپنی تصنیف کے چار یا پانچ قلمی نسخے تیار کیے اور انھیں دو ہزار درہم فی نسخہ کی شرح سے فروخت کیا ۔ اسی طرح اس نے صحیح بخاری کے آٹھ نسخے لکھے اور ہر نسخہ ایک ایک ہزار درہم میں بیچا ۔ وہ بطور جلد ساز بھی کافی شہرت رکھتا تھا .

[النُّویری، القلقشندی اور ابن مماتی جیسے معارف نویسوں اور مصنفوں کا یہ بڑا احسان ہے کہ انھوں نے آٹھویں/نویں صدی ہجری تک کی اسلامی ثقافت کے بارے میں بہت عمدہ سرمایۂ معلومات ہمارے لیے یادگار چھوڑا ۔ ان معلومات میں نظم و نسق کی عمدہ جزئیات، دفتروں کے نظام عدل گستری کے طریقے، اقتصادیات و معاشیات، مالیات اور مال گزاری، فوج کی تنظیم، اراضی کی اقسام، سڑکوں، پلوں، نہروں وغیرہ کی میکانیاتی تفصیلات اور تعلیم و تعلُّم وغیرہ کے مفصل کوائف شامل ہیں ۔ غالب قیاس یہ ہے کہ مصر و شام اور عثمانی ترکیہ کے انھیں نظامات سے یورپ کے ابتدائی ادارے متاثر ہوے] .

مآخذ : (۱) الاَدْفُوی : طالع السعید (نواح ۷۳۸ھ/ ۱۳۳۷ء) ، دیکھیے الزرکلی ، محل مذکور ؛ (۲) ابن حبیب (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء) : دُرّۃُ الأسْلاک ، دیکھیے H. E. Weijers ، در Orientalia ، ایمسٹرڈم ۱۸۴۶ء ، ۲ : ۳۵۸؛ (۳) ابن حجر : الدُّررالکامنہ ، دیکھیے *G.A.L.* و الزرکلی، محل مذکور ؛ (۴) المقریزی : السلوک ، دیکھیے Quatremére ، محل مذکور ؛ (۵) علی المبارک : الخطط التوفیقیہ ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۱۷ : ۱۵ تا ۱۶ ؛ (۶) E. Quatremère : *Histoire des Sultan - Mamlouks de l'Egypte* ، پیرس ۱۸۴۵ء ، ۲/۲ : ۱۷۳ و حاشیہ ۲۳ ؛ (۷) G. Weil : *Geschichte des Abbasiden*- *Chalifats in Aegypten*، شٹٹ گارٹ ۱۸۶۰ء ، ۱ : xv ؛ (۸) M. Amari : *Biblioteca arabo-sicula* ، اطالوی ترجمہ، ٹیورن و روما ۱۸۸۰ء ، ۱ : lvi تا lvii ؛ (۹) F. Wüstenfeld ; *Die Geschichts Schreiber der Araber und ihre Werke*، گوٹنجن ۱۸۸۲ء ، ص ۱۶۶ تا ۱۶۷ ؛ (۱۰) براکلمان ، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۴۰ ، عدد ۱ ؛ (۱۱) احمد ذکی : *Mémoire sur les moyens propres à deiterminer en Egypte une renaissance des lettres arabes*، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۸ تا ۱۰؛ (۱۲) Cl. Huart : *Littérature arabe*، بار دوم، پیرس ۱۹۱۲ء ، ص ۳۳۵ ؛ (۱۳) جُرجی زیدان : تاریخ آداب اللُّغۃ العربیۃ ، قاہرہ ۱۹۱۳ء ، ۳ : ۲۲۵ تا ۲۲۶ ؛ (۱۴) الزرکلی : الاعلام، [بذیل مادّہ احمد بن عبدالوہاب النّویری] ؛ (۱۵) سرکیس : *Dictionnaire Encyclopédique de bibliograhie arabe*، قاہرہ ۱۹۳۰ء ، عمود ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ .

(IGN. KRATSCHKOWSKY [و ادارہ])

⊛ **نولدیکہ** : تھیوڈور نولدیکہ Theodor Noeldeke، جرمنی کا مشہور اور ممتاز مستشرق ، سامی زبانیں جس کی تحقیقات کا خاص موضوع تھا اور اس میدان میں وہ امام المستشرقین سمجھا جاتا تھا .

نولدیکہ ۱۸۳۶ء میں ہاربرگ Harburg میں پیدا ہوا ۔ ۱۹۳۰ء میں وفات پائی ۔ اس نے گوٹنجن ، وی‌آنا ، لنڈن اور برلن کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ۔ ۱۸۶۱ء میں اس نے گوٹنجن یونیورسٹی میں درس دینا شروع کیا اور ۱۸۶۸ء میں وہ کیل Kiel یونیورسٹی میں پروفیسر ہو گیا ۔ ۱۸۷۲ء میں وہ سٹراس برگ Strassburg یونیورسٹی میں پروفیسر السنۃ الشرقیہ مقرر ہوا اور مدت دراز تک اسی یونیورسٹی کے ساتھ وابستہ رہا ، یہاں تک کہ ۱۹۰۶ء میں مستعفی

کے شاگردوں اور دوستوں نے ایک مجموعۂ مضامین بطور ارمغان اس کی نذر کیا، جو دو ضخیم جلدوں میں شائع ہوا۔ سٹراس برگ میں جن شاگردوں نے اس سے استفادہ کیا ان میں بروکلمان Brochelmann اور ڈینی سن راس Denison Ross خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مطالعۂ مشرقیات (Oriential Studies) کی ریاست و سیادت ایک مدت دراز سے فرانسیسی مستشرقین کے ہاتھ میں چلی آ رہی تھی، لیکن الیسویں صدی کے نصف ثانی میں جرمن علماء کے علمی کارناموں کی بدولت یہ جرمنی کی طرف منتقل ہو گئی۔ پروفیسر نولدیکہ کو ان ماہرین کا سرخیل سمجھنا چاہیے۔

نولدیکہ نے اسلامیات میں بھی نام پیدا کیا اور گزشتہ صدی میں یورپ میں مطالعۂ اسلام (Islamic Studies) کی جو عمارت قائم ہوئی، اس کے اساطین میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ مطالعۂ اسلام کے موضوع پر اس کی تصانیف کا آغاز تاریخ القرآن Geschichte des Korans سے ہوا، جو ۱۸۲۰ء میں کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کی اشاعت سے یورپ میں قرآن مجید کے متعلق تحقیق کا علمی انداز میں آغاز ہوا اور اس سے یورپ میں علوم اسلامیہ کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔ اس تالیف میں نولدیکہ نے قرآن مجید کے جمع و تدوین اس کے اسلوب، مکی اور مدنی سورتوں کی تقسیم اور مضامین کی تفصیل کے علاوہ سورتوں کی ترتیب نزولی سے بھی بحث کی ہے۔ اس کتاب میں مضامین کے لحاظ سے بڑی جامعیت تھی اور ان مسائل پر مصنف نے مسیحی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ خالص علمی انداز میں گفتگو کی ہے۔ تاریخ القرآن کی تالیف کے بعد نولدیکہ کا اشہب قلم سامیات (Semitics) کے وسیع میدان میں نصف صدی تک حیرت انگیز جولانی دکھاتا رہا اور

کتاب پر نظر ثانی کرنے یا اضافہ کرنے کی فرصت نہ مل سکی، تاہم یہ کام اس کے شاگرد پروفیسر شوالی Schwally نے انجام دیا اور اس کے مضامین میں اتنا اضافہ کیا کہ اس کی ایک جلد سے دو جلدیں بن گئیں۔ ۱۹۳۸ء میں پروفیسر برگ سٹراسر Bergstrasser نے تیسری جلد کا اضافہ کیا، جس میں قرآن مجید کے متن اور اس کی مختلف قراءتوں سے بحث کی گئی ہے۔

نولدیکہ نے *Encyclopaedia Britannica* کے نویں ایڈیشن میں بھی بہت سے مقالات لکھے، مثلاً سامی زبانوں پر ایک طویل مقالہ۔ اسی میں اس نے قرآن مجید پر بھی بذیل Koran ایک مفصل مقالہ لکھا، جو دیگر تاریخی مضامین کے ساتھ *Sketches of Eastern History* کے نام سے لنڈن سے شائع ہوا۔

نولدیکہ کے علمی کام کا ایک خاصا حصہ ایران سے متعلق ہے، مثلاً فردوسی کے شاهنامہ پر ایک مبسوط مقالہ *Das Iranische Nationalepos* کے عنوان سے قلمبند کیا۔ اس کے علاوہ تاریخ طبری کا جو حصہ ایران کی قدیم تاریخ سے متعلق ہے، اسے حواشی کے ساتھ جرمن میں ترجمہ کیا، جس کا عنوان ہے: *Geschichte der araber und Perser zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chornik des Tabari Uberset* (ایران کے متعلق نولدیکہ کے دیگر مقالات بھی ہیں، جو *Aufsatze zur Persischen Geschitchte* کے نام سے شائع ہوئے).

مآخذ: (۱) نجب العقیقی: المشتشرقون، ۲: ۷۲۸؛ (۲) Füch: *Die Arabischen Studien in Europa*، ص ۲۱۷؛ (۳) *Encyclopaedia Britannica*، بار یاز دہم، محل مذکور.

(شیخ عنایت اللہ)

* **نہاوند**: ہمذان کے پرانے صوبے کا ایک شہر، جو ۵۸٦۰ فٹ کی بلندی پر گاما ساب کے ایک معاون دریا کے کنارے کرمان شاہ سے اصفہان جانے والی شاہراہ پر واقع ہے اور اسی بنا پر ایران اور اس کے ہمسایہ ممالک کے مابین ہونے والی جنگوں میں اس کی اہمیت رہی ہے۔

۱۹۳۱ء کی فرانسیسی کھدائیوں (زیر اہتمام Dr. Constenau) سے یہ ظاہر ہوا ہے کہ اس جگہ زمانۂ قبل از تاریخ میں بھی ایک بستی موجود تھی۔ بطلمیوس (٦ : ۲) نہاوند سے واقف تھا۔ بقول ابن فقیہ (ص ۲۵۸) یہ شہر طوفان نوح سے پہلے موجود تھا۔ ساسانی دور میں نہاوند کا علاقہ غالباً کارِن خاندان کی جاگیروں میں شامل تھا (الدینوری، ص ۹۹) اور وہاں ایک آتش کدہ بھی تھا۔ بقول ابن فقیہ وہاں برف کی دو شکلیں (ایک سانڈ کی اور دوسری مچھلی کی) دیکھی جا سکتی تھیں (بیان کیا جاتا ہے کہ اسی طرح کی طلسمی اشکال بتلیس میں بھی پائی جاتی تھیں؛ نیز دیکھیے آرمینیا میں جھیل سیوان کے مغربی جانب "وشپ" [= اژدہے، سمندر کے محافظ] کے کھڑے کتبے، جن پر یہ سب اشکال موجود ہیں (Zap، ۱۹۱٦ء، ۲۳/۳ : ۴۰۹)۔ اسی قسم کی اساطیری روایات کی جھلک گاما ساب کے نام میں بھی ملتی ہے (گاؤ ماسی آب = بیل اور مچھلی کا پانی؛ ماسی کردی زبان میں بجائے ماہی مستعمل ہے)۔

نزہۃ القلوب کی رو سے عہد مغول میں نہاوند کے تین اضلاع تھے: ملایو (موجودہ دولت آباد)، اسفیذان (اسبیذہان) اور زہوق۔ نہاوند اب ہمذان کی ولایت میں شامل نہیں۔

نہاوند کے قریب عہد فاروقی میں وہ مشہور جنگ ہوئی جس میں سطح مرتفع ایران کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا اور نعمان بن مقرن الکوفی نے ساسانی سپہ سالاروں کو شکست فاش دی۔ اس کی تاریخ کے بارے میں مختلف بیانات ملتے ہیں، یعنی سیف بن عمر: اواخر ۱۸ھ/۶۳۹ء یا اوائل ۱۹ھ (۶۴۰ء) اور ابن اسحٰق، ابو معشر، واقدی اور Caetani: ۲۱ھ/۶۴۲ء۔

نہاوند کا علاقہ (قبل ازیں موسوم بہ بہراذان یا ماہ دینار) بالآخر بصریوں کے مقبوضات میں شامل کر دیا گیا اور یہ ماہ بصرہ (مادِ بصرہ، بمطابق البلاذری، ص ۳۰٦) کہلانے لگا۔

نہاوند کا ذکر صفویوں اور عثمانیوں کی باہمی جنگوں کے سلسلے میں بھی اکثر آیا ہے۔ ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء (عہد عباس اول) میں یہاں چغالہ‌زادہ نے ایک قلعہ تعمیر کیا (عالم آرا، ص ۴۲۷)۔ مراد رابع کے انتقال کے بعد نہاوند کی قلعہ دار فوج میں بغاوت ہو گئی اور عثمانیوں کو یہاں سے نکال دیا گیا۔ نتیجۃً ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء میں ترکیہ سے دوبارہ لڑائی چھڑ گئی (کتاب مذکور، ص ۴۴۰)۔ ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء میں نادر شاہ [رک بآں] نے ترکوں سے نہاوند ایک بار پھر چھین لیا۔

مآخذ: (۱) de Morgan: *Mission Scientifique en Perse*، ج ۲: *Etudes Géographiques*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۹۵ و بمواضع کثیرہ، لوحہ ٦٦ (نہاوند کا منظر)؛ (۲) Marquart: *Erānšahr*، بمدد اشاریہ؛ (۳) Barthold: *Istoriko-geogr. Očerk. Irana*، ۱۹۰۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۹٦ تا ۱۹۷؛ (۵) Schwarz: *Iran im Mittelalter*، ۱: ۳۹۸ تا ۵۰۹ و بمدد اشاریہ؛ (٦) Conteneau و Ghirshman: *Rapport préliminaire sur les fonilles Tépé-Giyàn, prés Néhavand, 1931*، در *Syria*، ۱۹۳۳ء، ص ۱ تا ۱۱۔

(V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ])

* **اَلنَّہْرَ وَالی**: (نہر وانی)، عرب مؤرخ

قطب الدین محمد بن علاءالدین احمد بن شمس الدین محمد بن قاضی خان محمود المکی الخرقانی القادری الحنفی ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں بمقام مکہ معظمہ پیدا ہوا، جہاں اس کا والد، جو ہندی علما کے ایک خاندان کا رکن تھا، نہروالہ، گجرات [بھارت]، سے ترک وطن کر کے چلا آیا تھا۔ اس کی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں شروع ہوئی اور اس کی تکمیل کی غرض سے وہ ۹۴۳ھ/۱۵۳۶ء میں قاہرہ گیا، جہاں اس نے السیوطی کے تلامذہ سے درس لیا۔ یہاں سے اس نے استانبول کا رخ کیا۔ وطن واپس آنے پر اسے مدرسہ اشرفیہ میں مدرّس کی جگہ مل گئی۔ ۹۶۵ھ/۱۵۵۷ء میں ایشیاے کوچک کے راستے وہ دوبارہ استانبول گیا اور بعد ازاں مکہ معظمہ کے مدرسۂ کنبیاتیہ میں اس کا تقرر ہو گیا۔ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں جب مدرسۃ السلیمانیہ کا قیام عمل میں آیا، جس میں چاروں مذاہب [اہل السُّنّۃ] کی تعلیم دی جاتی تھی تو وہ وہاں چلا گیا۔ اس کے بعد اسے مفتی مکہ مقرر کیا گیا۔ اس نے ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء (بقول دیگراں ۹۸۸ یا ۹۹۱ھ) میں وفات پائی۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اوّلین تصنیف، جو اس کے دوسرے سفر استانبول کا سیاحت نامہ تھا، محفوظ نہ رہ سکی۔ اس کی دیگر تصانیف کی تاریخ وار ترتیب تیقن کے ساتھ نہیں دی جا سکتی۔ یہ تصانیف حسب ذیل ہیں: (۱) بیاض اشعار، جس کا مقصد مکتوب نگاروں کے لیے مقولے فراہم کرنا تھا۔ مخطوطۂ لائیڈن (*Cat. Cod. Ar.*، بار دوم ۱ : ۳۵۶) میں اس کا نام تمثال الامثال السائرہ فی الابیات الفریدۃ النادرۃ اور مخطوطۂ قاہرہ (فہرس، بار اوّل، ۴ : ۲۲۰ و بار دوم، ۳ : ۶۸) میں التمثیل و المحاضرۃ بالابیات المفردۃ النادرۃ ہے؛ (۲) معمّوں کا ایک مجموعہ، بعنوان کنز الاسماء فی فن المعمّی، جو برلن (عدد ۷۳۴۶)، اسکوریال (Derenbourg کی فہرست، عدد ۵۵۶)، استانبول (عاشر افندی، ۳ : ۱۰۷، ۲۹۶) اور قاہرہ (فہرس، بار دوم، ۳ : ۳۰۷) میں محفوظ ہے۔ اس کے اقتباسات عبدالقادر البغدادی نے دیے ہیں (خزانۃ الادب، ۳ : ۱۱۳) اور معین الدین عبدالمعین بن احمد البکّاء نے ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں اس کی ایک شرح انطراز الاسمٰی کے نام سے لکھی (مخطوطہ در آپسلا، عدد ۶۳؛ پیرس، عدد ۳۴۱۷، ۵؛ اسکوریال، کتاب مذکور، عدد ۵۳۶، ۲؛ اقتباسات در لائیڈن، کتاب مذکور، عدد ۵۲۲)؛ (۳) اس کے سوانحی نگارشات کے مجموعے کی تاریخ تصنیف کا بتانا ممکن نہیں۔ اس کا خلاصہ منتخب التواریخ میں محفوظ ہے (کتاب مذکور، عدد ۱۰۴۵).

اس کی دو بڑی تاریخی تصانیف اس کی زندگی کے آخری عشرے کی ہیں۔ یکم رمضان ۹۸۱ھ/۳ مئی ۱۵۷۳ء کو اس نے یمن میں حکومت ترکیہ کی تاریخ ختم کی، جس کا نام (۴) البرق الیمانی فی فتح العثمانی تھا۔ یہ تاریخ ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ء سے شروع ہوتی ہے۔ اس میں وزیر سلیمان پاشا کے زیر قیادت ترکوں کی پہلی فتح، زیدیوں کی واپسی اور سنان پاشا کی قیادت میں دوسری فتح کا بیان ہے۔ مؤخر الذّکر ہی کے نام سے یہ کتاب معنون کی گئی اور ایک ضمیمے میں اس کی فتوحاتِ تونس و حلق الوادی (Goletta) کا ذکر ہے۔ النہر والی نے ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں سلطان مراد ثالث کی تخت نشینی کے بعد اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن مرتب کیا؛ دیکھیے S. D. Sacy، در *N. E.*، ۴ (۱۷۸۷ء) : ۴۱۲ تا ۵۲۱ و مخطوطات، در *G.A.L.*، ۲ : ۳۸۲؛ مزید براں مخطوطہ ۱۲۷

(کتاب مذکور، عدد ۹۴۴)، پیرس (Blochet : Cat. des Mss. Ar. des nouvelles acquisitions، عدد ۵۹۲۷)، اسکوریال (Lévi - Provencal، عدد ۱۷۲۰)، قاہرہ (فہرس، بار دوم، ۵ : ۵۶)؛ نیز D. Lopes : *Extractes da historia da conquista da Jaman Pelos Othmanos texto ar. con trad. e notas*، لزبن ۱۸۹۲ء [اب یہ کتاب چھپ کر شائع ہوچکی ہے].

۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء میں اس نے سلطان مراد سے معنون مکہ معظمہ کی تاریخ (۵) الاعلام باعلام بلد (بیت) اللہ الحرام مکمل کی، جسے ووسٹنفلٹ نے *Chroniken der stadt Mekka*، لائپزگ ۱۸۵۷ء، جلد اوّل، میں شائع کیا (قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱۳۰۵ھ [بر حواشی احمد بن زینی دحلان : خلاصۃ الکلام فی بیان امراء البلد الحرام] و ۱۳۱۶ھ؛ *GAL*، ۲ : ۳۸۲، میں مندرج مخطوطات میں حسب ذیل کا اضافہ کر لیجیے : Julingen، عدد ۲۳؛ پیرس، عدد ۱۶۳۷ تا ۱۶۴۲، ۳۹۲۴، ۵۹۳۲، ۵۹۹۹؛ لائڈن *Cat.*، بار دوم، عدد ۸۲۶ تا ۹۳۰؛ کیمبرج، براؤن، عدد ۴ تا ۴٫۲؛ Ambrosiana، H، عدد ۱۱۶ [*ZDMG*، ۶۹ : ۷۷]، ویٹیکن، عدد ۲۸۴ : سلیمانیہ، استانبول، عدد ۸۱۵؛ نوری عثمانیہ، عدد ۳۰۴۷؛ قاہرہ، فہرس، بار دوم، ۵ : ۳۲؛ فہرست بانکی پور، ۱۵ : ۱۰۸۵؛ آصفیہ، ص ۱۷۸ ۔ اس تصنیف کا ترکی ترجمہ مشہور شاعر باقی [رک بآں] نے کیا (مخطوطات در گوتھا، عدد ۱۵۸؛ وی انا، عدد ۸۹۵؛ *Or. A.K. Kraft*، عدد ۲۶۰؛ کیمبرج، *Suppl.*، عدد ۷۲؛ طبع Gottwaldt، ۱۲۸۶ھ ۔ اس کا ایک خلاصہ موسوسہ اعلام العلماء الاعلام ببناء المسجد الحرام (مخطوطہ در لائیڈن، کتاب مذکور، عدد ۹۳۱؛ قاہرہ، فہرس، بار دوم، ۵ : ۳۲؛ بانکی پور، ۱۵ :

بن محب الدین بن علاء الدین (ولادت ۲۹ شوّال ۹۶۱ھ/۲۶ ستمبر ۱۵۵۴ء) نے بمقام احمد آباد (گجرات) تیار کیا ۔ اسے تعلیم و تربیت اس کے چچا نے مکے میں دی، جو اس وقت مدرسہ مرادیہ میں مدرس تھا، ۹۸۲ھ/۱۵۷۵ء میں مفتی مکہ اور ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں امام الحرم ہوا ۔ اس نے ۱۵ ذوالحجہ ۱۰۱۴ھ/۲۴ اپریل ۱۶۰۶ء کو وفات پائی (المحبّی : خلاصۃ الاثر، ۳ : ۸).

النہروالی کے بیٹے محمد نے ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں مکہ اور مدینہ کی تاریخ لکھی اور اس میں حسن پاشا کے کارناموں کو بھی قلمبند کیا، جو یمن کا والی ہوا ۔ اس کتاب کا نام الابتہاج الانسان و الزمان فی الاحسان الواصل لحرمین من الیمن بمولنا العادل الباشا حسن (لائیڈن، کتاب مذکور، عدد ۹۳۷؛ قاہرہ، فہرس، بار اول، ج ۲ و بار دوم، ج ۳).

مآخذ : (۱) ذیل الشقائق النعمانیہ، ص ۳۶۸ (حوالہ از سرکیس : معجم المطبوعات العربیۃ، ص ۱۸۷۱)؛ (۲) النعمانی : الروض العاطر، Cod. برلن، عدد ۹۸۸۶، ورق ۲۶۲-الف؛ (۳) عبدالقادر العیدروس : النّور السّافر، [بغداد ۱۹۳۴ء، ص ۳۸۳ تا ۳۸۹]؛ (۴) الخفاجی : ریحانۃ الالباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۱۵۳ تا ۱۵۷؛ (۵) Wüstenfeld : *Geschichtshreiber*، ص ۵۳۴؛ (۶) براکلمان، ۲ : ۳۸۲.

(C. BROCKELMANN)

نَہرَوان : یہ عام تلفظ کے مطابق نِہرَوان* (یاقوت، ۴ : ۸۴۶ ببعد)، بغداد [رک بآں] اور واسط [رک بآں] کے درمیان ایک وسیع علاقے کا نام، جو ۳۹ھ/۶۵۸ء میں حضرت علیؓ اور خوارج [رک بآں] کے مابین ہونے والی ایک جنگ کے باعث مشہور ہے.

* **نَہیکی** : آل نہیک، قبیلہ نَخَع میں شیعی علما کا ایک خاندان۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کے ایک حامی اور فرقۂ کُمَیلِّیہ (یا کاملیۃ، بمطابق ابن سعد، ۶ : ۱۲۴) کے بانی کُمَیْل بن زیاد کے دادا نَہیک کی اولاد میں سے تھے۔

(L. Massignon [و تلخیص از ادارہ])

* **نیازی** : ایک عثمانی ترک شاعر اور صوفی، شمس الدین محمد، معروف بہ مصری افندی و شیخ مصری، متخلص بہ نیازی، اسپوزی میں پیدا ہوا جو پہلے ملطیہ کا گرمائی صدر مقام ہوا کرتا تھا (اولیا چلبی، ۴ : ۱۵؛ V. Moltke : *Reise-briefe*، ص ۳۴۹) اور جہاں اس کے والد سلسلۂ نقشبندیہ کے ایک درویش تھے۔ سال ولادت ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۷-۱۶۱۸ء ہے۔ بعض جگہ اس کا مولد مُغَنْلی لکھا ہے، جو درست نہیں۔ نیازی کے والد نے اسے پہلے اپنے سلسلے کی تعلیم دی۔ بعد ازاں وہ ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء میں دیار بکر اور بعد ازاں مار دین جا کر تین سال تک تحصیل علم میں مصروف رہا اور بالآخر قاہرہ آ کر سلسلۂ قادریہ میں شامل ہو گیا۔ سات برس تک سیر و سیاحت کرنے کے بعد اس نے صوبہ آنا طولی کے گاؤں المالی میں سکونت اختیار کر لی، جو ایک زمانے میں الحاد کے لیے بدنام تھا۔ یہاں اس نے سلسلۂ خلوتیہ کے مشہور شیخ اُمّ سنان (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء) سے تعلیم و تربیت پائی اور بارہ برس تک شیخ خلوتی کی خدمت میں رہا، تاآنکہ شیخ نے اسے اپنا خلیفہ بنا کر عُشّاق بھیج دیا، جو سمرنا کے قریب واقع ہے۔ مرشد کی وفات کے بعد وہ بروسہ [رکّ بہ برسہ] میں منتقل ہو گیا، جہاں ایک ایک دل شہری ابدال چلبی نے ان کے لیے ایک زاویہ تعمیر کرا دیا۔

نیازی کے تقدس اور صحیح پیشگوئیوں روز بروز پھیلتا گیا تو رفتہ رفتہ اس کی شہرت صدر اعظم کوپریلی زادہ احمد پاشا تک بھی پہنچی، جس نے اسے ادرنہ میں بلایا اور چالیس روز تک بڑی خاطر و مدارات کے بعد واپس بروسہ بھیج دیا۔ جب ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء میں پوڈولیہ کے علاقہ کمنیس Kameniec پر لشکر کشی ہوئی تو شیخ کو ادرنہ بلا لیا گیا، جہاں اس کا وعظ سننے کے لیے لوگ جوق در جوق آیا کرتے تھے۔ اپنی تقریر میں "کلمات جفریہ" یعنی پراسرار تلمیحات بول جانے کی بنا پر اس نے لوگوں کی ناراضی مول لے لی؛ چنانچہ اسے لمنوس میں جلا وطن کر دیا گیا۔ وہاں جلا وطنی کی حالت میں چند برس گزارنے کے بعد اسے بروسہ واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ اس کے زمانۂ قیام میں یہ جزیرہ اہل وینس کے حملوں سے محفوظ رہا تھا، جسے اس کی کرامت سے تعبیر کیا گیا۔ "باطنی تعلیم" کے ذریعے لوگوں کو برافروختہ کرنے کی پاداش میں اسے صفر ۱۰۸۸/مئی ۱۶۷۷ء میں دوبارہ لمنوس میں جلاوطن کر دیا گیا۔ اس کی ہر قسم کی پیشگوئیاں صحیح ثابت ہونے کے علاوہ اس روایت کی بنا پر کہ ابن عربی [رکّ باں] بہت پہلے سے اس کے ظہور کی اطلاع دے چکے ہیں، ایک با کرامت ولی کی حیثیت سے اس کی شہرت میں اضافہ ہو گیا۔ آخر کار ۱۱۰۱ھ/۱۶۸۹ء میں وزیر سلطنت کوپریلی زادہ مصطفیٰ پاشا نے اسے بروسہ واپس آ جانے کی اجازت دے دی۔ اس سے اگلے سال اسے ادرنہ میں طلب کیا گیا، جہاں اس نے پھر لوگوں میں اپنی سیاسی تقریروں اور متصوفانہ تلمیحات سے ہیجان پیدا کرنا شروع کر دیا؛ چنانچہ قائم مقام عثمان پاشا نے اسے عزت و توقیر کے ساتھ ینی چریوں اور چاؤشوں کے پہرے میں مسجد سے نکلوا کر گیلی پولی کے راستے

لمنوس میں جلا وطن کر دیا گیا ۔ ۲۰ رجب ۱۱۰۵ھ / ۱۷ مارچ ۱۶۹۴ء کو اس کا انتقال ہو گیا ۔ فان ہامر V. Hammer نے تاریخ وفات ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ لکھی ہے (G.O.D.، ۳ : ۵۸۸) جو یقیناً غلط ہے

بدقسمتی سے نیازی کے ان مواعظ کی نوعیت کا معاصر مآخذ سے پتا نہیں چلتا جن سے سیاسی اور مذہبی نقطۂ نظر سے بے چینی اور ناراضی پیدا ہو جاتی تھی ۔ مؤرخ دمتریس کانتی میر Demitrius Kantemir لکھتا ہے کہ نیازی بباطن عیسائی تھا، مگر اس کے دیوان سے، جو عربی اور ترکی میں ہے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی، اگرچہ اس کی ایک نظم سے اس کا گمان ضرور گزرتا ہے ۔ اس نظم کو، جس کا کانتی میر نے ترجمہ کیا ہے، فان ہامر جعلی بتاتا ہے (G. O. D.، ۳، ۵۸۹)، لیکن گِب نے ثابت کیا ہے کہ یہ واقعی نیازی کے دیوان ہی سے منقول ہے (H. O. P.، ۳ : ۳۱۵) ۔ تاحال نیازی کا تنقیدی مطالعہ نہیں کیا گیا اور نہ اس بارے میں کوئی تحقیق منظرعام پر آئی ہے کہ عام طور پر ترکیہ کی مذہبی زندگی میں اس کا مقام کیا تھا؟

صوفیہ کا جو سلسلہ نیازی نے قائم کیا ہے اس کی کئی خانقاہیں سرزمین یونان کے کئی مقامات مثلاً مودنی، اغری بوز، سالونیکا اور مدللی میں تھیں ۔ علاوہ ازیں ادرنہ، بروسہ اور سمرنا میں بھی ایسی خانقاہیں موجود تھیں ۔ ان کے مفصل جائزے کے لیے دیکھیے V. A. Gordlevsty: طریقہ مصری نیازی، در Doklady Akademic Nauk S. S. S. R.، ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۳ تا ۱۶۰ ۔

نیازی کی زندگی اور کارناموں سے متعلق اصل ماخذ صرالی زادہ لطفی (یا مصطفی لطف اللہ) کا ایک کامیاب ترکی رسالہ تحفۃ المصری فی مناقب المصری ہے، جو ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء میں بروسہ میں شائع ہوا تھا ۔

نیازی کا کلام کئی بار شائع ہو چکا ہے: بولاق ۱۲۵۴، ۱۲۵۹ھ؛ استانبول ۱۲۶۰، ۱۲۹۱ ۔ اس سلسلے میں دیکھیے J. V. Hammer: Wiener Jahrbucher ۸۵: ۳۶؛ J. A.، سلسلہ ۴، ۸ : ۲۶۱ ۔ اس کی دیگر متعدد تصانیف کے لیے، جو صرف قلمی صورت میں موجود ہیں، دیکھیے بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱ : ۱۷۳ ببعد، جس میں یہ حوالے بھی موجود ہیں کہ مذکورہ تصانیف کہاں کہاں موجود ہیں .

مآخذ : (۱) J. V. Hammer : G. O. D.، ۳ : ۵۸۷ ببعد اور (۲) Gibb : H. O. P.، ۳ : ۳۱۲ ببعد؛ نیز (۳) بروسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۱ : ۱۷۲ ببعد، میں جن تصانیف کا ذکر ہے، ان کے علاوہ دیکھیے (۴) عثمانی شعرا کے تذکرے، از شیخی، سالم، عشاق زادہ وغیرہ؛ (۵) راشد : تاریخ، ۱ : ۸۹، ۱۹۳ ؛ (۶) G. B. Browne : The Dervishes، بار دوم، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۰۳ تا ۳۰۵ : نیازی کے مذہبی افکار اور طریقوں سے متعلق (۷) D. Kantemir : Geschichte des Osmanischen Reiches، ہامبرگ ۱۷۴۵ھ، ص ۶۳۶ ببعد، ۶۴۲ ؛ نیز (۸) M. d' Ohsson : Tubleau de l' Empire Ottoman، ۴ : ۶۲۶؛ نیز (۹) J.V. Hammer : G. O. R.، ۶ : ۴۳۷، ۳۶۴، ۵۷۸ و ۷ : ۱۶۱ (اس کا مقبرہ بمقام لمنوس)؛ (۱۰) L. Massignon : al-Hallaj martyr mystique de l' Islam، پیرس ۱۹۲۲ء، ۱ : ۴۲۸، ۴۴۰ : (۱۱) مخطوطۂ وی انا، عدد ۱۹۲۸ (دیکھیے Flügel : Katal، ۳ : ۴۷۴ ببعد)، جس میں دیوان کے علاوہ نیازی کی متعدد دیگر تصنیفات بھی ہیں؛ ان کے بارے میں دیکھیے (۱۲) Rieu : Catal. of Turk. MSS. in the British Museum، ص ۲۶۱ .

(FRANZ BABINGER)

نریز : آذربیجان میں ایک مقام، جو مراغہ* [رک بآں] سے اُرمیہ [رک بآں] جانے والی سڑک پر

جھیل ارمیہ کے جنوب میں واقع ہے ۔ اس شاہراہ پر منزلوں کے مقامات ابھی تک مبہم ھیں ۔ بڑی سڑک تو بدستور جنوب میں دینور کی جانب بڑھتی چلی جاتی تھی اور شمال مغربی سڑک برزہ سے تفلیس (۲ فرسخ) پھر جابروان (۶ فرسخ) اور وھاں سے نریز (۴ فرسخ) اور ارمیہ (۱۴ فرسخ) کو جاتی تھی ۔ دیکھیے ابن خردادبہ، ص ۱۲۱ ۔ یہ بیان قدامہ نے بعض اختلافات کے ساتھ نقل کیا ہے (المقدسی ، ۳۸۳) ۔

ارمیہ کے فاصلے سے ظاھر ھوتا ہے کہ لریز نواح سُلدُوز [رک بآں] میں واقع ھوگا ، جس کی تصدیق اس کے اشتقاق نی ریز (بہتا ھوا) سے ھوتی ہے ۔ سُلدوز ایک نشیبی میدان میں واقع ہے ، جس میں سے دریاے گادر بہتا ھوا جھیل ارمیہ میں جا گرتا ہے ۔ آج کل نریز کے نام سے کوئی بھی واقف نہیں البتہ ساوج بلاق [رک بآں] کے علاقے میں ایک کُرد قبیلے کا نام نریژھی ہے ۔

عرب فتوحات کے بعد بنوطیی کے عربوں کا ایک خاندان نریز میں جا بسا تھا ۔ ان نیم خودمختار سرداروں میں سے پہلا سردار مُر بن علی الموصلی تھا ، جس نے نریز میں ایک شہر بسایا اور جابروان کی منڈی کی توسیع کرائی (دیکھیے البلاذری ، نیز الیعقوبی، ۲ : ۴۴۶) ۔ اس کا ایک بیٹا علی ۲۱۲ھ/ ۸۶۷ء کی بغاوت میں شریک تھا ۔ اسے آذربیجان کے والی محمد بن حمید طوسی نے جلا وطن کرکے بغداد بھیج دیا تھا، لیکن معلوم ھوتا ہے کہ وہ اپنی اراضی پر واپس آنے میں کامیاب ھوگیا (ابن خرداذبہ، ص ۱۱۹) ۔ ۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں خلیفہ نے ابو ردینی عمر بن علی کو آذربیجان کا والی مقرر کیا ۔ اس نے اپنے پیشرو علی بن احمد الازدی سے جنگ کی اور اسے ہلاک کر ڈالا (الطبری، ۳ : ۱۸۸۶) ۔ اس

کے لیے دیکھیے پادشاہان گمنام ، تہران ۱۹۲۹ء ، ۲ : ۲۷ ، ۳۴) ۔

دسویں صدی میں الاصطخری (ص ۱۸۶) اور ابن حوقل (ص ۲۴۰) بنو ردینی نام کے ایک خاندان کا ذکر کرتے ھیں جو ان کے زمانے میں بھی فراموش ھو چکا تھا ۔ اس خاندان نے داخرقان (جابروان پڑھیے)، تیریز (نریز پڑھیے) اور اُشنُہ الاذربیہ [رک بہ اُشنو] پر حکومت کی تھی [نیز دیکھیے حدود العالم (سلسلہ یادگار گب ، ۱۹۳۷ء) ، ص ۲۰۱ ، ۳۸۰ ، ۳۹۴ ؛ فارس میں بھی اسی نام کا ایک شہر بتایا گیا ہے] ۔

(V. MINORSKY)

* **نیسان** : شامی تقویم کا ساتواں مہینا ۔ اس کا نام یہودی مذھبی سال کے پہلے مہینے سے ماخوذ ہے (جو دیوانی سال کا ساتواں مہینا ہے) اور اس کی مدت بھی قریب قریب اس کے برابر ہے ۔ مزید براں یہ رومن سال کے ماہ اپریل کے مطابق اور اسی کی طرح تیس دنوں کا ھوتا ہے ۔ نیسان کی ۱۰ اور ۲۳ تاریخ کو ، بقول البیرونی ، قمر کی پہلی دو منزلوں (ان منازل کو پہلی اور دوسری قرار دینے سے معلوم ھوتا ہے کہ یہ اعداد شماری ایسے علما نے کی تھی جن کے نزدیک نیسان کا سال پہلا مہینا تھا) کا طلوع اور ۱۵ اور ۱۶ تاریخ کو غروب ھوتا تھا ۔ ۱۳۰۰ سلیوکسی / ۹۸۹ء میں، بقول البیرونی ، اٹھائیسویں اور پہلی قمری منازل کے ستارے طلوع اور چودھویں اور پندرھویں منازل کے ستارے غروب ھوئے اور دوسری اور سولھویں منازل قمری کا طلوع و غروب اَیّار کے مہینے میں ھوا ۔

مآخذ : البیرونی : آثار ، طبع Sachau ص ۶۰ ، ۷۰ ، ۳۴۷ تا ۳۴۹ ؛ نیز دیکھیے ماخذ، بذیل مادہ تمُّوز ۔

(M. PLESSNER)

* **نیشاپور** : قرون وسطی میں ایران کا ایک بڑا شہر ۔ یہ خراسان کے چار بڑے شہروں (نیشاپور ، مرو ، ہرات اور بلخ) میں اہم ترین ہے ۔ اس کی بنیاد شاہ پور اوّل ابن ارد شیر اوّل (حمزۃ الاصفہانی طبع ، Goldwaldt، ص ۴۸) نے ڈالی تھی ۔ اس کے شمال مغرب میں بر زین مہر کا آتشکدہ ریوند کی پہاڑیوں میں واقع ہے، جس کا ساسانیوں کے تین مقدس آتشکدوں میں شمار ہوتا ہے (G. Hoffman، ص ۲۹۰) ۔ یزد جرد ثانی (۴۳۸ تا ۴۵۷ء) عام طور پر نیشاپور ہی میں رہنے لگا تھا .

۳۰ھ/۶۵۱ء یا ۳۱ھ/۶۵۲ء میں بصرہ کے عامل عبداللہ بن عامر [رکّ بآں] نے نیشاپور کو فتح کر لیا (الطبری ، ۱ : ۳۳۰۵) اور یہاں کے والی کنارنگ نے ہتیار ڈال دیے (Marquart : *Eransahr* ، ص ۷۵) ۔ اس زمانے میں یہ معمولی سا شہر تھا اور یہاں کوئی قلعہ گیر فوج نہیں تھی ۔ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کی باہمی جنگ (۳۶-۳۷ھ/ ۶۵۶ - ۶۵۷ء) کے دوران میں خراسان اور تخارستان میں بغاوت ہوگئی ۔ کہا جاتا ہے کہ پیروز ثالث ، جو کنارنگ کی بیٹی کے بطن سے یزد جرد کا بیٹا تھا ، کچھ عرصے تک نیشاپور میں مقیم رہا ۔ حضرت علیؓ نے خلید بن کأس کو ۳۷ھ میں اس باغی شہر کی سرکوبی کے لیے بھیجا ۔ ۴۱ھ/۶۶۱ - ۶۶۲ء میں امیر معاویہؓ نے عبداللہ بن عامر کو بصرے کا عامل مقرر کرکے یہ کام سپرد کیا ۔ ۴۲ھ/۶۶۲ - ۶۶۳ء میں قیس ابن الہیثم السُّلمی کو نیشاپور میں والی خراسان مقرر کیا ۔ زیاد بن ابی سفیانؓ نے ۴۵ھ / ۶۶۵ - ۶۶۶ء میں خلید بن عبداللہ الحنفی کو (نیشاپور) کا عامل بنایا ۔ عبداللہ بن خازم نے ۶۸۳ء میں امویوں کے خلاف بغاوت کی، لیکن ۶۹۲ء میں وہ عبدالملک کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا اور خراسان میں اموی حکومت بحال ہوگئی .

اس شہر کی خوشحالی اس زمانے سے شروع ہوتی ہے جب ابو العباس عبداللہ بن طاہر نے تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا .

صفاری خاندان کا بانی یعقوب بن اللیث بن معدّل نیشاپور میں ۲ شوّال ۲۵۹ھ/یکم اگست ۸۷۳ء کو داخل ہوا اور اس نے محمد بن طاہر کو قید کر لیا (گردیزی اور Barthold : *Turkestan down to the Mongol Invasion*، ص ۲۱۷، حاشیہ ۶)، لیکن جلد ہی اس نے اپنی آزادی اور علاقہ دوبارہ حاصل کر لیا ۔ اس کے مرنے کے بعد ۸۸۲ء میں رافع بن ہرثمہ نے عمرو بن اللیث سے نیشاپور چھین لیا اور محمد بن طاہر ۸۸۵ء میں دوبارہ خراسان کا نائب السلطنت بن گیا ۔ ۲۷۹ھ/۸۹۲ء میں عمرو کو قطعی طور پر ولایت کے عہدے پر مستقل کر دیا گیا اور اس نے وہاں متعدد عمارتیں بنوائیں ۔ آخرکار وہ اسماعیل بن احمد سے لڑتے ہوئے مارا گیا (۸۹۹ تا ۹۰۱ء) اور اس طرح یہ شہر سامانیوں کے قبضے میں آ گیا ۔ ان کے دور میں اسے انتہائی خوشحالی نصیب ہوئی اور یہ خراسان کے والی اور سپہ سالار کا صدر مقام بن گیا .

عرب جغرافیہ نگاروں کے مطابق یہ ایک گنجان آباد شہر تھا اور بیالیس محلوں میں منقسم تھا ۔ اس کی لمبائی چوڑائی ایک فرسخ تھی (الاصطخری ، در *B. G. A.* ، ۱ : ۲۵۴) اور اس میں قلعہ ، شہر اور بیرونی آبادی شامل تھی ، جس میں عمرو صفاری کی تعمیر کردہ جامع مسجد بھی تھی ۔ اس کے علاوہ یہاں ایک منڈی تھی ، جسے المُعَسْکَر کہتے تھے ۔ قلعے کے دو دروازے تھے اور شہر کے چار ۔ تقریباً پچاس بازار شہر کے آر پار واقع تھے ، جہاں ہر قسم کا سامان فروخت ہوتا تھا

(پیداوار اور برآمدات کے بارے میں دیکھیے G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ٢٤٩ ببعد)۔ بے شمار نہریں وادی سغاور سے کاٹ کر لائی گئی تھیں اور ان سے ستر چکیاں چلتی تھیں۔ گھروں میں وافر پانی پہنچتا تھا۔ شہر کے آگے جو باغات تھے ان کی آب پاشی بھی انھیں نہروں سے ہوتی تھی۔ نیشاپور کا ضلع سارے خراسان میں سب سے زرخیز سمجھا جاتا تھا.

اس زمانے میں شہر نے بہت سے نشیب و فراز دیکھے۔ ٤٠١ھ/١٠١٠ء میں سخت قحط پڑا۔ گیارھویں صدی کے شروع میں یہ فرقۂ کرّامیہ کے متقشفین کا مرکز بنا، جن کا سربراہ ایک مردِ مرتاض ابوبکر محمد بن اسحٰق تھا۔ ١٠٣٧ء میں طغرل بیگ نے اس شہر پر قبضہ کرکے اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ غالباً آلپ آرسلان بھی یہاں قیام پذیر رہا (Barhebraéus : *Chron. Syr.*، طبع Bedjan، ص ٢٤٣)۔ مئی ١١٤٢ء میں خوارزم شاہ اتسز نے سلطان سنجر سلجوقی سے کچھ عرصے کے لیے یہ شہر چھین لیا۔ ٥٤٨ھ/١١٥٣ء میں غزّ قبائل نے اسے تاخت و تاراج کیا۔ ١١٧٤ سے ١١٨٥ء تک طوغان شاہ ابوبکر نے اور ١١٨٥ سے ١١٨٧ء تک اس کے بیٹے سنجر شاہ نے اس شہر پر حکومت کی.

مئی-جون ١١٨٧ء میں خوارزم شاہ تکش نے نیشاپور فتح کرکے اسے اپنے بڑے بیٹے ملک شاہ کے حوالے کر دیا، لیکن ١١٩٣ء کے آخر میں جب اسے مرو کا شہر مل گیا تو اس کا بھائی قطب الدین محمد نیشاپور کا والی بن گیا۔ ١٢٠٢ء میں علاء الدین محمد نے یہ دونوں شہر چھین لیے.

جنگوں اور بغاوتوں کے علاوہ یہ شہر زلزلوں کے باعث بھی مصائب کا نشانہ بنتا رہا (٥٤٠ھ/١١٤٥ء؛ ٦٠٥ھ/١٢٠٨ء؛ ٦٧٩ھ/١٢٨٠ء)۔ ٦١٣ھ/١٢١٦ء میں یاقوت نے ان نقصانات کا مشاہدہ کیا جو غزوں کے حملے اور زلزلے سے نیشاپور کو پہنچے تھے۔ بایں ہمہ وہ اسے خراسان کا سب سے عمدہ شہر بیان کرتا ہے.

٦١٨ھ/١٢٢١ء میں مغول نے چنگیز خان کی قیادت میں شہر کو بالکل تاراج کر ڈالا۔ حمد اللہ المستوفی (نواح ١٣٤٠ء) اور ابن بطوطہ (نواح ١٣٥٠) کے زمانے میں یہ شہر ان صدمات سے سنبھل چکا تھا، تاہم اسے اپنی پہلی سی اہمیت کبھی حاصل نہ ہوئی.

موجودہ نیشاپور پہاڑیوں سے گھرے ہوئے ایک میدان کے مشرق میں واقع ہے۔ شمال اور مشرق کی جانب کوہ بنیالود کا سلسلہ اسے وادی مشہد اور طوس سے علٰحدہ کرتا ہے۔ اس پہاڑ کے دامن میں کئی ندیاں نکلتی ہیں۔ ان میں سے شورہ رود اور نہر دِز باد نیشاپور کو سیراب کرنے کے بعد مغرب کے شور صحرا میں غائب ہو جاتی ہیں۔ شہر کے شمال میں پہاڑوں کے اندر ایک چھوٹی سی جھیل چشمۂ سبز تھی، جس میں سے دو ندیاں نکلتی تھیں۔ شمال مغرب میں فیروزے کی مشہور کانیں تھیں (اس علاقے کو اب تک بار معدن کہتے ہیں)۔ جنوب مشرق میں اس شہر کے دو شہرۂ آفاق فرزندوں، یعنی عمر خیام اور فرید الدین عطارؒ کے مقابر ہیں.

الحاکم ابو عبداللہ البیع النیسابوری (م ٤٠٥ھ/١٠١٤ء) نے علمائے نیشاپور کی تاریخ آٹھ جلدوں میں لکھی تھی۔ اس سے یاقوت اور حاجی خلیفہ (طبع فلوگل، ٢ : ١٥٥ ببعد) نے استفادہ کیا۔ عبدالغافر بن اسمٰعیل الفارسی نے ٥١٨ھ تک اس کا تتمہ لکھا۔ الذہبی نے اس تاریخ کا ایک مختصر خلاصہ مرتب کیا ہے.

مآخذ : (۱) الخوارزمی : کتاب صورة الارض، طبع Mzik، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۲۷: (۲) سهراب : کتاب عجائب الاقالیم السبعه، طبع Mzik ، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۳۵؛ (۳) الاصطخری، در .B. G. A، ۱ : ۲۵۴ ببعد؛ (۴) ابن حوقل، در .B. G. A، ۲ : ۳۱۰ تا ۳۱۳؛ (۵) المقدسی ، در .B. G. A، ۳ : ۳۱۴ تا ۳۱۶، ۳۲۹؛ (۶) ابن خرداذبه ، در .B. G. A، ۶ : ۲۳ ببعد، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۵۰، ۵۲، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۸؛ (۷) قدامه، در .B.G.A، ۶ : ۲۰۱ ببعد؛ (۸) ابن رسته، در .B.G.A، ۷ : ۱۷۱؛ (۹) الیعقوبی، در .B.G.A، ۷ : ۲۸۸؛ (۱۰) یاقوت : معجم، طبع ووسٹنفلٹ، ۱ ۶۳۰ و ۳ : ۲۲۸ تا ۲۳۱ و ۴ : ۳۹۱، ۸۵۷ ببعد؛ (۱۱) المسعودی : مروج الذهب، طبع Barbier de Meynard، ۶ : ۶۰ و ۸ : ۴۲، ۴۴ و ۹ : ۱۱؛ (۱۲) ابن بطوطه، طبع Defremery و Sanguinetti، ۳ : ۸۰ ببعد ؛ (۱۳) حمد الله المستوفی : نزهة القلوب، بمبئی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۸۵، ۲۰۶، ۲۱۹ ببعد؛ (۱۴) حاجی خلیفه : جهان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۳۳۸؛ (۱۵) Noldeke : *Gesch. der Perser u. Araber z. Zt. der Sasaniden*، لائڈن، ۱۸۷۹ء، ص ۱۷، ۵۹، ۶۷، ۵۰۰؛ (۱۶) G. Hoffman : *Auszuge aus syr. Akten pers martyrer*، لائپزگ ۱۸۸۰ء؛ (۱۷) G. N. Curzon : *Persia*، ۱۸۹۲ء؛ (۱۸) P. M. Sykes : *A sixth journey in Persia*، در *Geogr. Journ*، ج ۳۷ (۱۹۱۱ء)؛ مزید کتابوں کے لیے دیکھیے متن مقاله؛ نیز مآخذ بذیل ماده، در آا، لائڈن، بار اول .

(E. Honigmann [و تلخیص از اداره])

* **نیکبولی** : Nikopolis ؛ ترکی هجاء کے مطابق نِکبولی یا نیکبولی ؛ اولیا چلبی (۷ : ۳۶۴) : نیکه بولی ؛ دریاے ڈینیوب کے کنارے ، ۴۳ درجه

بسا اوقات ، بالخصوص قرون وسطٰی کی کتابوں میں، اسے Nikopolis ad Istrun یا Nikopolis ad Haemum سے ملتبس کر دیا گیا ہے ، جو ۱۰۱ء میں ٹروجن Trojan نے اپنی ایک فتح کی یادگار کے طور پر بسایا تھا ۔ اوّل الذّکر کو اس سے ممیز کرنے کے لیے نکوپولس کبیر کہتے ہیں ۔ تجارتی اور عسکری نقطۂ نظر سے یہ ایک اہم مقام ہے ۔ یہ دو ندیوں کے بالائی حصے پر ایک محفوظ مرتفع میدان میں واقع ہے ۔ اس کی دہری فصیلوں اور مستحکم برج و مینار کو روسیوں نے اپنے قبضے (۱۸۱۰ء، ۱۸۸۷ء) کے دوران میں مسمار کر دیا .

اس شہر کو علی پاشا چندرلی [رک به علی پاشا] نے ۷۹۱ء/۱۳۸۹ء میں بلغاریه سے چھینا تھا ۔ سات سال بعد یه مشہور صلیبی لڑائی "جنگ نیکبولی" کا میدان بنا ۔ یورپ کے متعدد عیسائی ممالک (فرانس ، برگنڈی ، جرمنی ، اطالیه ، هسپانیه ، هنگری ، ہولینڈ، افلاق وغیره) کے تقریباً ایک لاکھ جنگجووں پر مشتمل لشکر ڈینیوب کے کنارے کنارے روانه هوا اور اس نے ودین اور راهووه پر قبضه کر لینے کے بعد نیکبولی کا محاصره کر لیا ۔ ادهر وینس اور جینووا کے متحده بیڑے نے شہر کی ناکه بندی کرلی ۔ یه محاصره کوئی پندره روز قائم رها ۔ بایزید قسطنطینیه کا محاصره چھوڑ کر اپنا لشکر لے کر بڑھا اور ۲۵ ستمبر ۱۳۹۶ء کو اپنی برتر حربی صلاحیت کا ثبوت دیتے ہوئے صلیبی محاربوں کو شکست فاش دی ۔ اس فتح کا نتیجه یه نکلا که یونان میں ترکوں کی فتوحات کا دائره وسیع هوگیا اور افلاق کا سارا علاقه عثمانی حکومت کے زیر نگیں آ گیا ۔ مزید براں یورپ میں ترک مقبوضات کو منظم اور مستحکم کرنے کی مہلت

معمولی ہے۔ انیسویں صدی کی جنگوں میں اس پر روسی فوجوں نے تین بار قبضہ کیا (ستمبر ۱۸۱۰ء؛ جولائی ۱۸۲۹ء؛ جولائی ۱۸۷۷ء)۔ عہد نامہ برلن (۱۳ جولائی ۱۸۷۸ء) کی رو سے اس کا الحاق بلغاریہ کے ساتھ ہو گیا۔

مآخذ : (۱) سلطنت عثمانیہ کی معیاری تواریخ ؛ (۲) A. S. Atiya : *The Crusade of Nikopolis* ، لنڈن ۱۹۳۴ء ؛ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے بذیل مادہ، در آ آ لائڈن، بار اول۔

(A. S Atiya[و تلخیص از ادارہ])

* **نیکسار** : نوکساریہ ؛ یئی قیصریہ (Neo-Caesarea) ؛ اس کا ذکر سب سے پہلے پلینی Pliny نے کیا ہے (۶ : ۳) ، اس لیے اس شہر نے غالباً ٹائبریس Tiberius کے عہد میں فروغ پایا ہوگا۔ یہ آناطولی کی ولایت سیواس میں سطح سمندر سے ۱۱۵۰ فٹ کی بلندی پر ایک خوش منظر پہاڑی کے دامن میں واقع ہے ، جس کی چوٹی پر ازمنۂ وسطٰی کے ایک قلعے کے شکستہ آثار ملتے ہیں۔ کلیسائی تاریخ میں نکسار اس لیے مشہور ہے کہ یہاں ایک مجلس نصاری منعقد ہوئی تھی (۳۱۴ء) اور یہ مشہور عیسائی بزرگ گریگوری Gregory کا مقام ولادت ہے۔

جہاں تک اسلامی دور کا تعلق ہے ، اسے سلاجقہ کے عہد میں بڑی اہمیت حاصل ہوئی ؛ چنانچہ اس زمانے کی مشہور عمارتیں یہاں بکثرت موجود ہیں۔ عہد دانشمندیہ میں اسے اور بھی شہرت اور ترقی ملی۔ اس خاندان کے بانی دانشمند احمد غازی نے اسے فتح کیا اور بعد ازاں اس کے پوتے نے شہنشاہ مینوئل کے محاصرے کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا۔ ۱۳۹۷ء میں یہ آل عثمان کے قبضے میں آیا۔ اپنے پھلوں کے گنجان اور شاداب باغات کی وجہ سے اس کی بڑی شہرت تھی

(القزوینی : آثار ، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنجن ۱۸۴۸ء) اولیا چلبی ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء میں نیکسار گیا تھا (سیاحت نامہ ، ۲ : ۳۸۹ و ۵ : ۱۴)۔ اپنے مبالغہ آمیز انداز میں وہ اس شہر کا حال یوں لکھتا ہے کہ یہاں ۷۰ مدرسے ، ۷ خانقاہیں ، کئی چکیاں اور پانچ سو دکانیں ہیں اور یہاں انار انسان کے سر کے برابر بڑے ہوتے ہیں۔ اسلامی آثار قدیمہ پر جو کتبے کندہ ہیں ، انھیں اسماعیل حقی نے شائع کر دیا ہے (کتابلر ، استانبول ۱۳۴۵ھ ، ص ۵۸ تا ۷۳)۔ گنبد والے مقبروں میں سے ملک غازی اور حاجی چقرق کے مقابر قابل ذکر ہیں۔ قدیم درویشوں کی خانقاہوں میں سے عشق تکہ اور قولق تکہ موجود ہیں۔ موجودہ زمانے کے سیاح اکثر نیکسار گئے ہیں اور انھوں نے وہاں کے حالات لکھے ہیں۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما ، ص ۶۳۸ ؛ (۲) F. Taeschner : *Anatol Wegenetz* ، ۱ : ۲۱۶ ببعد و ۲ : ۱۲ ببعد ؛ (۳) Gyllius : *Bosph. Thrac.* ، ص ۳۳۴ ؛ (۴) J. V. Hammer : *G. O. R.* ، ۱ : ۳۲۹ ، ۳۳۶ ؛ (۵) C. Ritter : *Erdkunde von Kleinasien* ، ۱ : ۲۲۱ ببعد ؛ (۶) J. Morier : *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople* ، لنڈن ۱۸۱۲ء ؛ (۷) R. K. Porter : *Travels in Georgia, Persia, Armenia* etc. ، لنڈن ۱۸۲۱ء ، ص ۷۰۰ ؛ (۸) W. Ousley : *Travels in various Countries of the East* ، لنڈن ۱۸۱۹ء ، ص ۴۸۴ ؛ (۹) J. B. Fraser : *Winter - Journey* ، لنڈن ۱۸۳۸ء ، ص ۲۰۹ ؛ (۱۰) J. E. Alexander : *Travels from India to England* ، لنڈن ۱۸۲۷ء ، ص ۲۳۵ ؛ (۱۱) Eli Smith و Dwight : *Missionary Researches* ، لنڈن ۱۸۳۴ھ ، ص ۴۶ ؛ (۱۲) W. J. Hamilton : ***Researches in Asia Minor,*** *Pontus and Armenia* ، لنڈن ۱۸۴۲ء ، ص ۳۴۶ ؛

(۱۳) V. Cuinet: *La Turquie d' Asia*، ۱ : ۷۳۴ ببعد .

(Franz Babinger [و تلخیص از ادارہ])

* **نیگدہ** : اسی نام کی سنجاق (اب ولایت) میں ایک شہر ، جو وسط آناطولی کے وسیع میدان کے مشرقی کنارے پر ایک نہایت زرخیز وادی میں واقع ہے ۔ اس کا ذکر پہلی بار ترکوں کے عہد ہی میں آتا ہے ، لیکن پہاڑی کے اوپر ایک مستحکم فوجی مستقر ترکوں کے زمانے سے قبل بھی موجود تھا ۔ اس نام کی قدیم تر شکل نکیدہ ہے (المستوفی : نزهة ، در .G. M. S، ۲۳/۱ : ۹۹ ؛ یاقوت کے ہاں نیکدا ؛ موجودہ ترکی میں نیگدہ) .

لیگدہ کا ذکر پہلے پہل اس وقت آتا ہے جب سلجوق مملکت قلیج ارسلان ثانی کے بیٹوں میں تقسیم ہوئی (۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء) اور نیگدہ ایک خود مختار امارت کے طور پر آرسلان شاہ کے حصے میں آیا (ابن بی بی ، طبع ہوتسما ، در .Rec، ۴ : ۱۱) ۔ نیگدہ قبل ازیں غالباً دانشمندی فرمانرواؤں کے زیرنگین تھا ۔ کیکاؤس اوّل نے اسے امیر آخور زین الدین بشارۃ کو عطا کیا ، جس نے اپنی موت سے کچھ پہلے یہاں مشہور مسجد علاء الدین تعمیر کرائی (۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء) ۔ تیرھویں صدی میں نیگدہ سلاجقہ کے بڑے فوجی اضلاع میں سے ایک کا صدر مقام تھا ۔ قلیج ارسلان رابع کے عہد میں یہاں کے سر لشکر کے منصب پر ابن الخیر مسعود فائز تھا ۔ پہلے تو وہ مختار کل معین الدین پروانہ کا حلیف تھا ، جس کے ساتھ مل کر اس نے ۱۲۶۴ء میں سلطان کو قتل کیا ؛ بعد ازاں اس نے کم سن فرمانروا کیخسرو ثالث کو پروانہ کے اثر سے نکالنے کی کوشش کی اور اسے نیگدہ لے آیا (۱۲۷۶ء) ، لیکن مصر سے موعودہ کمک بروقت نہ پہنچنے کے باعث وہ پروانہ سے شکست کھا گیا ، جس کی معاونت مغول کر رہے تھے (ابن بی بی ؛ Weil : *Gesch. d Chalifen*، ۴ : ۸۰ ببعد) ۔ اس نے جامع علاء الدین کے سامنے ایک کنواں بنوایا (۶۶۶ھ/۱۲۶۸ء) ۔ ایلخانیوں کے عہد میں ان کی یا ان کے آناطولی والی ارتنہ کی جانب سے یہاں سُنقُر آغا حکمران تھا ۔ اس کا حال صرف کتبوں کے ذریعے معلوم ہوتا ہے ۔ حیرت ہے کہ ابن بطوطہ نے، جو ۱۳۳۳ء میں یہاں آیا تھا، اس کا ذکر نہیں کیا (طبع Defremery-Sanguinatti، ۲ : ۲۸۶) ۔ ابو سعید کی وفات کے بعد سنقر خود مختار بن بیٹھا ۔ اس نے شہر میں ایک بہت بڑی مسجد کا اضافہ کیا ۔ اس کی ایک دیوار پر ایک فارسی کتبہ موجود ہے، جس میں غیر ملکی نصرانیوں کے لیے جزیہ اور خراج کی معافی کا فرمان درج ہے (۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء)۔ سلجوق شہزادی خداوند خاتون کا شالدار مقبرہ بھی اسی زمانے میں تعمیر ہوا (۱۳۱۲ء) .

سنقر کے بعد لیگدہ براہ راست قرہ مان اوغلو کے قبضے میں آ گیا، جس نے علاء الدین ارتنی کے حملوں (نواح ۱۳۷۹ء) سے اسے بچائے رکھا (عزیزبن اردشیر : بزم ورزم، ص ۱۴۱ ببعد)۔ ۱۳۹۰ء میں دیگر قرہ مانی شہروں کی طرح لیگدہ نے بھی ترکوں کی اطاعت قبول کرلی ، لیکن بعد میں اسے قرہ مانیوں کو واپس کر دیا گیا ، جنھوں نے اسے قیصریہ اور سیواس کے امیر قاضی برہان الدین کے حملوں سے محفوظ رکھا (بزم ورزم، ص ۴۲۴، ۵۲۳)۔ امیر تیمور کے حملے کے بعد قرہ مانیوں کا اقتدار شمال میں دولی قرہ حصار تک پھیل گیا اور کچھ عرصے کے لیے قیصریہ کا شہر بھی ان کے قبضے میں آ گیا ۔ ان حالات میں نیگدہ سرحدی شہر نہ رہا۔ اگر ۱۴۱۹ء میں مصری افواج کے قبضے کو نظرانداز کر دیا جائے تو یہاں عام طور پر امن و خوشحالی کا دور دورہ رہا ۔ ”آق“ مدرسہ کی

عظیم الشان عمارت (۱۴۰۹ء) اس بات کا ثبوت ہے کہ قرہ مالیوں کی اس شہر کی طرف خاص توجہ رہی ۔

۸۷۵ھ/۱۴۷۰ء میں نیگدہ نے عثمانی سپہ سالار اسحاق پاشا کے سامنے ہتھیار ڈال دیے، جس نے شہر کی فصیلوں اور مورچوں کو دوبارہ درست کرایا ۔ ۸۷۸ھ/۱۴۷۳ء میں یہاں کے سنجاق بے کوچی نے دولی قرہ حصار کو بھی شہزادہ مصطفٰی کی اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا ۔ مؤخر الذّکر نے واپس آتے ہوے نیگدہ میں وفات پائی (سعد الدین، ۱ : ۵۱۷، ۵۵۰) .

ایگدہ میں ایک تو بالائی شہر ہے ، جس کا زیادہ حصہ اب غیر آباد ہے (توپہ ویرانہ) اور اس کے بلند ترین مقام پر ایک پرشکوہ قلعہ موجود ہے ۔ دوسرا زیرین شہر (شہر آلتی) ہے ۔ جس کے گرد بھی کسی زمانے میں فصیل ہوا کرتی تھی ۔ بالائی شہر میں آناطولی کی قدیم ترین مسجد جامع علاء الدین کے علاوہ جنوبی دروازے پر گوتھک فن تعمیر کا نمونہ جامع سنقر اور اس کے مغرب میں قرہ مانی آق مدرسہ ۱۴۰۹ء ہے ۔ مغرب کی جانب ذرا ہٹ کر موجودہ زمانے کا محلہ قیابشی کی آبادی ہے ، جس میں پرانے قبرستان کے چند آثار باقی ہیں ۔ مقابر میں خداوند خاتون کی تربت سب سے نمایاں ہے .

مآخذ : (۱) Cuinet : *Turqule d' Asie*، ۱ : ۸۳۹ ببعد؛ (۲) تورکیہ نن صحیحی و اجتماعی جغرافیہ سی مجموعہ سی، عدد ۲ : نیگدہ (۱۹۲۲ء)؛ (۳) A. Gabrial : *Monuments tures d' Anatolie*، ۱ (۱۹۳۱) : ۱۰۵ (تاریخی و اسلامی آثار) : کتبات کے لیے دیکھیے (۴) خلیل ادھم، در *T. O. E. M.*، ۲ : ۷۴۷ ببعد و ۳ : ۸۲۱ ببعد، ۸۷۳ اور (۵) اے ۔ توحید، در Gabriel : کتاب مذکور: مسیحی آثار کے لیے دیکھیے (۶) Rott : *Klienasiatische Denkmäler*، ۱۹۰۸ء و (۷) De Jerphanion : *Eglises rupestres de Cappodocie*، ۱۹۲۵ء .

(PAUL WITTEK [و تلخیص از ادارہ])

اَلنِّیل : اسلامی دنیا کا ایک بڑا دریا ، جس * کی وادیاں اور ڈیلٹا کے علاقے اسلامی تہذیب و تمدن کی نشو و نما کے لیے ایک مستقل ثقافتی مرکز کے ارتقا میں بہت سازگار رہے ہیں ۔ النّیل کا نام ، جو اکثر اوقات نیل مصر کہلاتا ہے، قدیم عربی ادبیات کے مآخذ میں ملتا ہے ۔ قرآن مجید میں یہ نام نہیں ملتا ، تاہم ممکن ہے کہ الیّم (۲۰ [طٰہٰ] : ۳۹) سے مراد دریاے نیل ہی ہو ۔ عیسائی اس کو بہشت کے ایک دریا کے نام پر جیحون Gēhōn کہتے ہیں (Agapius : *Patrologia Orientalis*، ۵ : ۵۹۶)، لیکن مسلمان مصنفین جیحون کا اطلاق ہمیشہ آمو دریا پر ہی کرتے ہیں ۔ الزمخشری (کتاب الامکنہ، طبع Salverda de Grave، ص ۱۲۷) ایک اور نام "الفیض" کا ذکر بھی کرتا ہے، جو بلاشبہہ اس کی سالانہ طغیانی کی طرف ایک شاعرانہ اشارہ ہے ۔ قرون وسطٰی سے لفظ "بحر" مصری عربی میں دریا کے معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا ، چنانچہ نیل کو بھی بحر یا بحر مصر کہنے لگے (المقریزی ، طبع Wiet ، ۱ : ۲۱۸)؛ یہی نہیں بلکہ اس کے مختلف حصوں کے لیے بھی بحر کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا ، مثلاً بحر یوسف یا بحر الغزال ۔ ڈیلٹا میں ادھر ادھر پھیلی ہوئی چھوٹی چھوٹی شاخوں کو بھی بعض اوقات نیل ہی کہ دیتے ہیں، مگر بوقت ضرورت مرکزی دھارے کو عمود، چھوٹی چھوٹی شاخوں کو ذراع یا خلیج اور نہروں کو ترعہ کا نام دے کر ان میں امتیاز پیدا کر دیتے ہیں .

یہاں دریاے نیل کے جغرافیے سے صرف اسی حد تک بحث کی جائے گی جہاں تک کہ اس کا

علم خود اسلامی تحقیقات کے مطابق حاصل ہوا۔ مسلمانوں کے ادبی مآخذ میں دریاے نیل کے بارے میں جغرافیائی معلومات کسی حد تک براہ راست مشاہدات پر مبنی ہیں۔ قرون وسطٰی میں وادی نیل کے اسلامی علاقے کی حدود خوب معیّن تھیں جو جزیرہ بلاق (Philae) کے قریب اور اسوان کے جنوب میں واقع پہلی آبشار (الشلال الاول) پر ختم ہو جاتا تھا۔ یہاں سے نوبہ کی حد شروع ہوتی تھی، جو عبداللہ بن ابی سرح اور نوبیوں کے مابین معاہدے کے زمانے سے چلی آتی تھی۔ القصر نوبہ کے علاقے میں پہلا مقام تھا جہاں خراج ادا کیا جاتا تھا (البلاذری، ص ۲۳۶؛ ابن عبدالحکم فتوح مصر، طبع Torey، ص ۱۸۸؛ المسعودی: مروج، ۳ : ۴۰، ۵۱)۔

عمرو رض بن العاص اور امیر المؤمنین عمر فاروق رض کے درمیان خط و کتابت میں دریاے نیل کو ایک ایسا دریا بیان کیا گیا ہے جس کی "گزرگاہ بہت با برکت ہے" اور اس کی طغیانیوں کی مدح سرائی شاعرانہ انداز میں کی گئی ہے (عمر بن محمد الکندی، فضائل مصر، ص ۲۰۵، الدمشقی طبع، ص ۱۰۹)۔ اس خط و کتابت سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت عمر رض اسکندریہ میں فوجی مستقر قائم کرنا نہیں چاہتے تھے؛ کیونکہ اس صورت میں عسکر اور خلیفہ کے درمیان ایک بہت بڑا دریا حائل ہو جاتا تھا (ابن عبدالحکم، ص ۹۱)۔

قرون وسطٰی میں اسوان اور الفسطاط کے درمیان بالائی مصر کے مندرجہ ذیل شہروں کے نیچے سے دریاے نیل گزرتا تھا: بائیں کنارے پر ادفو(Edfo)، اسنہ (Esne) اسیوط(Usyut)، الاشمونین طحا، القیس، دلاس اور اہناس؛ دائیں کنارے پر قوص، الاقصر (Luxor)، قِفط، اخمیم، انصنہ (الاشمونین کے بالمقابل) اور اطفیح۔ شہروں کی یہ فہرست پہلی بار الیعقوبی نے دی ہے (B. G. A.، ۷ : ۳۳۱ تا ۳۴۷) اور ابن حوقل پہلا شخص ہے جس نے ان شہروں کے درمیانی فاصلے بریدوں میں دیے (B. G. A.، ۲ : ۹۵)۔ یہ کل فاصلہ ۲۱ دن کی مسافت کا ہے۔ الادریسی (طبع ڈوزی و ڈخویہ، ص ۵۲) اسے ۲۵ روز کی مسافت بتاتا ہے۔ الاشمونین سے کچھ پہلے بائیں جانب کو ایک نہر پھٹتی تھی، جس سے الفیوم کو آب رسانی ہوتی تھی۔ ابن الفقیہ (B. G. A.، ٦ : ۴۷) اس کا نام نہر اللاہون بتاتا ہے اور الادریسی (ص ۵۰) خلیج المنہی۔ ایک متفقہ روایت کے مطابق اسے حضرت یوسف ؑ نے کھدوایا تھا اور ابن حوقل کے تیار کردہ نقشے (در کتابخانہ سرای، استانبول، عدد ۳۳۴٦) میں دکھائی گئی ہے۔ موجودہ زمانے میں اسے بحر یوسف کہتے ہیں۔ اسی کے کنارے البہنسا کا شہر واقع تھا۔ اسوان اور الفساط کے درمیانی علاقے میں سارا سال کاشت ہوتی تھی۔ الخوارزمی کی کتاب صورۃ الارض (مخطوطۂ شٹراسبرگ) میں دریاے نیل کا قدیم ترین عرب نقشہ محفوظ ہے۔ الخوارزمی اور اس کے بعد ابن سراپیون اور ابن یونس (مخطوطہ Gol، در کتابخانہ لائڈن) نے نیل سے شہروں کے عرض بلد اور طول بلد بھی دیے ہیں، لیکن ان اندراجات میں جابجا تصحیحات کی ضرورت ہے۔ ان مآخذ میں اس ادعا کا بار بار اعادہ کیا گیا ہے کہ ساری دنیا میں صرف نیل ہی ایسا دریا ہے جس کا بہاؤ جنوب سے شمال کو ہے۔ البتہ ابن حوقل بتاتا ہے کہ یہ الفساط کی جانب جنوب مشرق سے آتا ہے (B. G. A.، ۲ : ۹٦)۔ الفسطاط کے بالکل نیچے وہ نہر شروع ہوتی ہے جسے عمرو رض بن العاص نے النیل کو بحیرہ قلزم سے ملانے کے لیے ۲۳ھ/۶۴۴ء میں کھدوایا تھا۔

(المقریزی : خطط، ۲ : ۴۳۱؛ یاقوت، ۲ : ۴۶۶) ۔ یہ نہر (خلیج مصر یا خلیج امیر المؤمنین) حجاز کو رسد پہنچانے کے کام آتی تھی اور حضرت عمرؒ ابن عبدالعزیز کے عہد تک اس سے یہی کام لیا جاتا رہا ۔ اس کے بعد اس کی دیکھ بھال سے غفلت برتی گئی اور خلیفہ المنصور کے حکم سے اسے بند کر دیا گیا ۔

دریاے نیل کی دو بڑی شاخیں ڈیلٹا میں الفسطاط سے بارہ میل شمال میں شروع ہوتی تھیں اور متعدد چھوٹی چھوٹی شاخوں میں تقسیم ہو کر ساحل کے متصل شرقاً غرباً پھیلی ہوئی جھیلوں میں جا گرتی تھیں ۔ قرون وسطی میں ان جھیلوں کے نام یہ تھے : بحیرۃ المریوط ، بحیرہ ادکو ، بحیرۃ البرنس (بحیرۃ اَبشتیم) اور بحیرہ تنیس ۔ مؤخرالذکر میں بہت سے جزیرے تھے ۔ مغربی شاخ آج کل کی طرح شہر رشید سے ہوتی ہوئی سمندر میں جا گرتی تھی ۔ شہر شابور کے قریب اس سے ایک اور شاخ نکل کر اسکندریہ کو جاتی تھی ۔ اور بحیرہ مریوط میں جا گرتی تھی ۔ مشرقی شاخ دمیاط کے پاس سے گزرتی ہوئی ذرا آگے جا کر سمندر میں گر جاتی تھی ۔ اس کی چند شاخیں بحیرہ تنیس کی طرف جاتی تھیں اور ان میں سے ایک شاخ بڑھ کر نیل کا قدیم دہانہ بن جاتی تھی۔ عام روایات پر مبنی متعدد مآخذ نیل کی سات شاخیں بتاتے ہیں (ابن عبدالحکیم ، الخوارزمی ، قدامہ ، سہراب ، المسعودی ، ابن زولاق) ، لیکن حقیقت پسند مصنفین (ابن خورداذبہ ، الیعقوبی ، ابن رستہ ، الاصطخری ، ابن حوقل ، الادریسی) صرف دو شاخوں کا ذکر کرتے ہیں ۔ یہ دونوں شاخیں قرون وسطی میں نہروں کے سلسلے کے ذریعے ایک دوسرے سے ملا دی گئی تھیں ، لیکن یہ نہری نظام موجودہ زمانے سے بہت مختلف تھا ۔ ابن حوقل اور الادریسی نے مختلف شاخوں کے ساتھ ساتھ سفر کر کے اپنے مشاہدات قلمبند کیے ہیں ، لیکن ان کے دیے ہوئے مقامات کے محل وقوع کی تعیین ابھی تک نہیں ہو سکی (دیکھیے R. Guest : *The Delta in Middle Ages*، در *J.R.A.S.*، ۱۹۱۲ء، ص ۹۵۱) ۔ ان شاخوں میں سے سردوس کی طرف خاص توجہ دی گئی ہے ، جو روایت کے مطابق ہامان نے کھدوائی تھی (Guest، ص ۹۴۴ ؛ Wiet و Masper : *Matériaux*، در *M. I. F. A. O.*، ۳۶ : ۱۰۴) ۔

ڈیلٹا کی انتظامی تقسیم کے سلسلے میں نیل کی دونوں شاخیں فیصلہ کن ثابت ہوتی رہی ہیں ۔ مآخذ میں ڈیلٹا کو اسفل الارض یا اسفل ارض مصر کا نام دیا گیا ہے ۔ مشرقی شاخ کے مشرق میں جو سرزمین ہے اسے الحَوف کہتے ہیں اور دونوں بڑی شاخوں کے درمیانی علاقے کو الریف یا بطن الریف (بعض اوقات پورے ڈیلٹا کے لیے بھی یہی نام استعمال ہوتا ہے)۔ مغربی شاخ کے مغرب میں واقع علاقے کو بعد میں الحوف المغربی کہنے لگے اور اصلی حوف کو الحوف الشرقی ۔ ان تینوں حصوں کو کورہ جات میں تقسیم کیا گیا ۔ ڈیلٹا کی موجودہ جغرافیائی صورت اس نہری نظام کے بموجب ہے جو انیسویں صدی میں محمد علی کے عہد سے شروع ہوا ۔ جدید نہروں میں زیادہ نمایاں نہر محمودیہ، نہر توفیقیہ ، نہر منوفیہ ، نہر بحیریہ اور نہر اسمٰعیلیہ ہیں ۔

نیل کا منبع عہد قدیم سے ایک راز سربستہ رہا ہے ۔ اس بارے میں جو معلومات اسلامی مآخذ میں بتکرار ملتی ہیں ، وہ سب الخوارزمی کے رسالے پر مبنی ہیں ۔ قدیم تصور کی رو سے دریاے نیل جبل القمر سے نکلتا ہے ، جو خط استوا کے جنوب میں ہے ۔ اس پہاڑ سے دس دریا نکلتے ہیں ۔

اسی عرض بلد پر دو جھیلیں واقع ہیں اور ہر جھیل میں پانچ پانچ دریا گرتے ہیں ۔ پھر ہر جھیل سے ایک یا ایک سے زیادہ دریا نکل کر شمال کی جانب بہتے ہیں اور یہ سب ایک تیسری جھیل میں جا گرتے ہیں ۔ اس جھیل سے دریاے نیلِ مصر شروع ہوتا ہے ۔ بطلمیوس صرف پہلی دو جھیلوں سے واقف ہے ، جو ایک ہی عرض بلد پر واقع نہیں (دیکھیے *Denkschr. Ak. Wiss. Wien* : A. V. Mzik، ۸۹ : ۴۴) ۔ ابن سعید اور الدمشقی تیسری جھیل کو کُورا کہتے ہیں، جسے جھیل چاڈ کے تصوّر سے وابستہ کیا جا سکتا ہے ۔ المسعودی (مروج ، ۱ : ۲۰۵ ، ۲۰۶) اور ابن رستہ (*B. G. A.* ، ۷ : ۹۰) بھی تیسری جھیل کا ذکر نہیں کرتے ۔ الاصطخری اور ابن حوقل اعتراف کرتے ہیں کہ منبع نیل نامعلوم ہے ۔

یہود و نصارٰی کی روایات میں بتایا گیا ہے کہ نیل بہشت سے نکلا ہے ، جس کا محل وقوع انتہائی مشرق میں سمندر پار قرار دیا جاتا ہے ؛ چنانچہ بہشت کے دیگر دریاؤں کی طرح نیل کو بھی اس طرف آنے میں سمندر عبور کرنا پڑا ۔ الجاحظ نے اپنی نایاب تصنیف کتاب البلدان میں دریاے نیل اور دریاے مہران (سندھ) کا منبع ایک ہی بتایا ہے (المسعودی : تنبیہ ، در *B. G. A.* ، ۸ : ۵۵) ، جس پر البیرونی نے خوب لے دے کی ہے (*India* ، ص ۱۰۱) ۔ اسی پر مبنی یہ خیال بھی اکثر اسلامی مآخذ میں پایا جاتا ہے کہ جب دریاے نیل طغیانی پر آتا ہے تو سب دریاؤں کے پانی کی سطح نیچے ہو جاتی ہے ۔

اس ضمن میں خیال آرائی کا ایک اور سلسلہ بھی ملتا ہے، جس کی رو سے افریقیہ کے مغربی حصے کو نیل کے دریائی نظام سے وابستہ کیا گیا ہے ۔ پلائنی نے موریتانیا کے بادشاہ جُبہ کی کتاب *Lybica* سے نقل کیا ہے کہ دریاے نیل مغربی موریتانیا سے نکلتا ہے ، لیکن بقول Marquardt (*Benin - Sammlung* ، ص ۱۳۵ ببعد) یہ راے دریاے نُہُل کے نام کو غلطی سے نیل پڑھے جانے کے باعث قائم ہوئی ۔ نُہُل اصل میں وادی نول ہے، جس کا منبع موریتانیا کا کوہ اطلس ہے ۔ اس مغربی نیل کا سراغ ابن الفقیہ کے ہاں بھی ملتا ہے (*B. G. A.* ، ۵ : ۸۷) ، جو فتح اسلامی کے زمانے کی ایک سند کی پیروی کرتے ہوئے نیل کا منبع السوس الاقصٰی میں ٹھیراتا ہے ۔ اگرچہ المسعودی کو علم تھا کہ ایک دریا بہت دور سجلماسہ کے جنوب میں موجود ہے (مروج ، ۵ : ۹۲ ، ۹۳) ، لیکن سب سے پہلے البکری نے یہ بتایا کہ یہ مغربی نیل اور دریاے نائیجر دونوں ایک ہی ہیں ۔ وہ لکھتا ہے کہ دریاے نیل سودان سے گزرتا ہے (طبع دیسلان ، ص ۱۶۲) ۔ وہ اس کے کنارے آباد بعض سودانی اور بربر قبائل اور ان کی بستیوں کے نام بھی بتاتا ہے ۔ اس کے نزدیک آخری مغربی شہر صنغارہ تھا ، جس سے مشرق کی جانب جائیں تو تکرور ، سلا ، غانہ اور تِیرِقّا آتے تھے اور آخر میں کَوکَو کا ملک تھا ، مگر الادریسی کسی اور ماخذ سے نقل کرتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ نیل کا دہانہ نمک کے شہر اولیل کے قریب تھا، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دریاے نیل کا زیریں حصہ وہی ہے جسے سنیغال (Senegal) کہتے ہیں (مارکوار : کتاب مذکور ، ص ۱۷۱) ۔ آخر میں وہ مغربی نیل کا منبع بھی انھیں تین بڑی جھیلوں میں سے ایک کو بتاتا ہے جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے ۔ الدمشقی (طبع Mehren ، ص ۸۹) تیسری جھیل کو ، جس کا نام ابن سعید کی طرح وہ بھی کورا لکھتا ہے ، تین دریاؤں کا منبع بتاتا ہے ، نیل سودان ، نیل مصر اور ایک تیسرا دریا جو مشرق کے رخ

مقدشو کی طرف بحر ہند کے ملک زلج میں بہتا ہے اور غالباً اسی کو اطالوی صومالی لینڈ میں دریاے وبی (Webi) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مصر کے جنوب میں دریاے نیل سے متعلق معلومات میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوا۔ عرب جنوب میں جس انتہائی مقام تک پہنچے وہ دُنقُلہ تھا (الکندی، طبع Guest، ص ۱۲)، جو دریاے نیل پر واقع ہے۔ المسعودی بتاتا ہے کہ دریاے نیل نوبہ کے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے (مروج، ۳ : ۳۱، ۳۲)۔ ابن حوقل (مخطوطہ قسطنطینیہ) دو ایسے مقامات کا ذکر کرتا ہے جہاں آبشار (جنادل) ہیں: ایک اسوان سے اوپر، جو پہلی آبشار ہے اور ایک دُنقلہ کے قریب، جس کی بابت یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ دوسری آبشار ہے یا تیسری۔ اسی زمانے میں ایک سیاح ابن سلیم الاسوانی، جسے فاطمیوں کے سپہ سالار جوہر نے شاہ نوبہ کے پاس سفارت پر بھیجا تھا اور جو اخبار النوبة و المقرة و علوة والبجة والنیل کا مصنف بھی تھا (المقریزی: کتاب المقفی؛ نیز دیکھیے وہی مصنف: خطط، طبع Wiet، در .M.I.T.A.O، ۴۶ : ۲۵۲ ببعد؛ Quatremere: *Memoires sur l' Egypt*، ج ۲)، لکھتا ہے کہ اسوان اور دنقلہ کے درمیانی علاقے کے شمالی حصے میں ماری آباد ہیں اور جنوب کی طرف مقرہ؛ شمالی حصہ بنجر ہے اور دنقلہ اور علوہ کا درمیانی علاقہ بہت سرسبز و شاداب ہے۔ یہاں دریاے نیل کے بہاؤ میں ایک بڑا موڑ آتا ہے اور یہ سات دریاؤں میں بٹ جاتا ہے۔

بالائی نیل اور منابع نیل کی جستجو اور ان کی بابت اکتشاف کا سہرا اٹھارھویں صدی کے یورپی سیاحوں کے سر باندھا جاتا ہے، لیکن اس اکتشاف کا آغاز اس فوجی مہم کے ذریعے ہوا جو محمد علی کے بیٹے اسماعیل پاشا کے زیر قیادت شروع ہوئی (۱۸۲۰ تا ۱۸۲۲ء)، جس نے ایک طرف تو سوڈان پر مصر کا غلبہ قائم کیا اور دوسری طرف علمی انکشافات کا راستہ کھول دیا۔ ۱۸۳۹ سے ۱۸۴۲ء تک تین مصری مہمیں نیل ابیض تک گئیں۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں نیل ابیض کی دلدلوں کو جھاڑ جھنکار سے صاف کرنے کی بار بار کوششیں کی گئیں جس سے کشتی رانی میں رکاوٹ پیدا ہوتی تھی۔

مصر اپنی خوشحالی اور زرخیزی کے لیے ہمیشہ نیل کی طغیانی کا مرہون منت رہا ہے۔ وہاں کی تمام تر پیداوار اسی طغیانی سے ہوتی ہے جو بارش کا نعم البدل ہے۔ اسی لیے اس دریا کو "مبارک" اور ایماندار کہتے ہیں (المقریزی، ۳ : ۲۱۸) اور اس کا اثر دیہاتیوں اور شہریوں دونوں کی داخلی اور خارجی زندگی پر یکساں پڑتا ہے۔ ماہ مئی میں دریا کی سطح اسوان کے قریب اور ماہ جون میں قاہرہ کے نزدیک نیچی سے نیچی ہونے کے بعد دوبارہ بلند ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ ستمبر میں اسوان اور اکتوبر میں قاہرہ کے اطراف میں دریا اپنی حد کمال پر پہنچ جاتا ہے۔ مدو جزر کی اس باقاعدگی کے باعث مصر کے مختلف حصوں میں آب پاشی، بوائی، کٹائی اور لگان کی وصولی میں باقاعدگی قائم ہوتی ہے (المقریزی، ۱ : ۲۷۰)۔ ان تمام کارروائیوں کے لیے تاریخیں ہمیشہ سے قبطی شمسی تقویم کے مطابق مقرر چلی آتی ہیں۔ انیسویں صدی تک مصر میں آب پاشی کا نظام پرانے طرز پر ہی قائم رہا۔ طغیانی شروع ہوتے ہی دریا اور ڈیلٹا میں پھیلی ہوئی اس کی تمام شاخوں کے مخارج بند کر دیے جاتے ہیں اور جب پانی کی سطح مقام ضرورت کے مطابق بلند ہو جاتی ہے تو پانی کی نالیاں کھولتے چلے جاتے ہیں۔

خلیج قاہرہ کے نکاس کا افتتاح زمانہ حال تک ایک باقاعدہ تہوار کی طرح منایا جاتا تھا۔ قاہرہ میں طغیانی کی تکمیل (وفاء النیل) اس وقت سمجھی جاتی ہے جب پانی کی بلندی سولہ ذراع تک پہنچ جائے (اور یہ عموماً قبطی ماہ مسور کے پہلے عشرے (تقریباً وسط اگست) میں ہوتا ہے اور اس کا اطلاق پورے شہر میں کر دیا جاتا ہے (القلقشندی، ۳ : ۵۱۶؛ Lane : *Manners and Customs*، ۲ : ۲۸۲؛ Littmann : *Ein Arabischer Text über die Nilschwelle, Festschrift Oppenheim*، برلن ۱۹۳۳ء، ص ۲۶ ببعد)۔ سطح آب قدیم سے مقائیس النّیل کے کے ذریعے ماپی جاتی رہی ہے۔ مشہور ترین مقیاس الفساط کا ہے، جسے اسامہ بن زید التنوخی نے لواح ۹۲ھ/۷۱۱ء میں بنوایا تھا۔ یہ عام طور پر پتھر کے ہوتے تھے جن پر نشانات لگا دیے جاتے تھے، لیکن بعض جگہ یہ کسی اور چیز سے بھی بنا لیے جاتے تھے، مثلاً نوبیہ میں سفنوف کی مسیحی خانقاہ کے قریب ایک انجیر کے درخت سے مقیاس کا کام لیا جاتا تھا۔ سطح آب کی بلندی مختلف مقامات کے لیے مختلف ہوتی تھی۔ دارالحکومت قاہرہ میں اس بلندی کا اوسط ۱۶ ذراع تھا۔ اگر یہ ۱۸ ذراع سے بڑھ جاتی تو سیلاب کا اور اگر ۱۲ ذراع سے زیادہ نہ جاتی تو قحط کا خطرہ لاحق ہو جاتا تھا (الادریسی، ص ۱۴۵، ۱۴۶)۔ ۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء کے بعد کے چند سال (خصوصاً ۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء) پانی کے زیادہ نہ چڑھنے سے قحط پڑ جانے کے لیے بدنام ہیں (نیز دیکھیے عمر ترسون : *Memoire sur l' Histoire du Nil*، ۳ : ۴۵۴ ببعد)۔

اصل دریا اور اس کی شاخوں کے نظم و ضبط کو قدیم مصری بادشاہوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (المقریزی، بحوالہ ابن واصف شاہ)، لیکن قرون وسطیٰ میں

کا نظام نہ تھا، چنانچہ الفیوم کے مشہور نہری نظام کے سوا، جسے تمام مآخذ حضرت یوسفؑ سے منسوب کرتے ہیں، کوئی نہری سلسلہ نہ تھا۔ مصر کے باقی علاقوں میں پانی بندوں میں سوراخ کرکے پار نکل جاتا تھا اور بڑے بڑے رقبے کچھ مدت تک پانی سے ڈھکے رہتے تھے۔ عربی مآخذ میں دور دور تک پھیلے ہوئے ایسے زیر آب قطعات اراضی کا تذکرہ موجود ہے، جن کے بیچوں بیچ گاؤں آباد تھے اور آمد و رفت کشتیوں کے ذریعے ہوتی تھی (المسعودی : مروج، ۱ : ۱۶۲؛ ابن عبدالحکم، ص ۲۰۵)۔ محمد علی کے عہد میں نہروں کی تعمیر اور کھدائی کا سلسلہ شروع ہوا۔ ۱۸۴۰ء میں دریا کی دونوں بڑی شاخوں کے آر پار ڈیلٹا کے راس پر ایک بند کی تعمیر ہونے لگی۔ ۱۸۹۰ء میں یہ بند اور اس کے ساتھ ساتھ توفیقیہ، منوفیہ اور بحریہ کے بند مکمل ہوگئے۔ ۱۹۰۲ء میں اسوان سے اور فلی Phalae کے قریب ایک بند نکاسی آب کے دروں سمیت تیار ہوا اور ۱۹۲۵ء میں سنّار کے قریب نیل ازرق پر ایک عظیم الشان بند باندھا گیا۔ ان بندوں کی تعمیر سے نیل کے پانی کی تقسیم بہتر ہوگئی۔

دریاے نیل کی طغیانی کے وقت مصر میں عوامی تہوار منائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک قدیم مذہبی، رسم عروس نیل کی قربانی، قابل ذکر ہے۔ جب عربوں نے مصر فتح کیا تو اس وقت بھی ایک کنواری لڑکی کو سجا بنا کر دریا میں پھینک دیا جاتا تھا تاکہ طغیانی فراوانی سے ہو (عبدالحکم، ص ۱۵۰)۔ اس رسم کو حضرت عمروؓ بن العاص نے بند کر دیا تو اتفاق سے طغیانی بند ہو گئی۔ یہ طغیانی دوبارہ اس وقت آئی جب امیرالمؤمنین حضرت عمر فاروقؓ کا ایک خط دریا

گیا تھا کہ اگر اس کی طغیانی حسب فرمان ایزدی ہے تو اسے ضرور چڑھ آنا چاہیے۔ بعد کے زمانے میں قبطی عروسۃ النیل کی نقلی قربانی دیا کرتے تھے (Norden : *Travels in Egypt and Nuba*، ۱۷۵۷ء، ص ۶۳ تا ۶۵)۔ لین Lane (*Manners and Customs*، ص ۲۹۰) نے قاہرہ کے بند کے مٹی کے ایک گول ستون کا ذکر کیا ہے، جس کا نام العروسہ تھا۔

عیدِ ظہور مسیح[۴] کے موقع پر حضرت عیسٰی[۴] کی رسم اصطباغ کی یاد میں یہاں عیسائیوں کا ایک میلہ بھی ہوتا تھا (Evetts : *Churches*، ص ۱۲۹)۔ المسعودی نے لیلۃ الغطاس کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے (مروج، ۲ : ۳۶۴ ببعد)۔ عام خیال یہ ہے کہ دریاے نیل، خصوصاً بحر یوسف میں غسل کرنے سے برکت حاصل ہوتی ہے (W. Blackman : *The Fallahin of Upper Egypt*، ص ۳۲)۔

دریاے نیل کے پانی کے طبی خواص کے بارے میں بعض طبی رسائل میں بحث ملتی ہے۔ ابن سینا کی رائے میں کسی دریا کا جنوب سے شمال کی طرف بہاؤ اس کے پانی پر بُرا اثر ڈالتا ہے، بالخصوص جب جنوبی ہوا چلنے لگے؛ لہٰذا دریاے نیل کی مدح سرائی مبالغہ آمیز ہے (القانون فی الطب، بولاق ۱۲۹۴ھ، ۱ : ۶۸)۔ ایک مصری طبیب ابن رضوان (م ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء) کہتا ہے کہ نیل کا پانی مصر تک پاک و صاف حالت میں پہنچتا ہے کیونکہ اہل سودان کی صحت اچھی ہے، لیکن سرزمین مصر میں وہاں کی آلودگیوں کے باعث یہ خراب ہو جاتا ہے (المقریزی، در *M.I.T.O.*، ۳۰ : ۲۷۵ ببعد)۔

عرب مصنفین نے دریاے نیل کے جانوروں کا بھی بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ الادریسی نے مختلف قسموں کی مچھلیوں کی ایک لمبی چوڑی فہرست دی ہے (ص ۱۶ ببعد)۔ اکثر جغرافیہ نویسوں نے مگرمچھ کے علاوہ سقنقور کا ذکر کیا ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ مگرمچھ اور مچھلی کے جوڑ سے پیدا ہوتا ہے، مگر در حقیقت یہ چھپکلی کی نوع ہے۔

تاریخی ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ بحری جہاز کبھی نیل کی اصلی شاخوں میں داخل نہیں ہوئے البتہ چھوٹی کشتیاں بکثرت چلتی رہی ہیں، مثلاً ذہبیہ اور زلّاج (الکندی : کتاب الامراء، طبع Guest، ص ۱۴۷؛ Dozy : *Supplement*، بذیل مادہ)۔ مصر اور نوبیہ کے درمیان دریا کے تیز دھارے کے باعث کشتی رانی ناممکن تھی؛ چنانچہ آبشاروں کے پار مال و اسباب خشکی پر دریا کے کنارے لے جانا پڑتا تھا (ابن حوقل، مخطوطہ سلطان احمد کوشک، عدد ۳۳۴۶، ورق ۸۶)۔

عرب ادیبوں نے دریاے نیل کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے۔ المقریزی (ص ۲۷۰ ببعد) نے ایسی نظموں کے اقتباسات نقل کیے ہیں جن میں دریاے نیل اور اس کی طغیانی کو سراہا گیا ہے۔ اس ضمن میں اس نے جن شعرا کے نام لیے ہیں ان میں تمیم ابن المعز (م ۹۸۵ء) اور ابن قلاقس (م ۱۱۷۲ء) قابل ذکر ہیں۔ یاقوت (۱ : ۵۹۲ و ۴ : ۸۶۵) نے چند اشعار نقل کیے ہیں جو اس کے نزدیک امیہ بن ابی الصلت کے ہیں، لیکن غالباً یہ ابوالصلت امیہ بن عبدالعزیز (م ۱۱۳۴ء) کے ہیں، جس کا الرسالۃ المصریۃ اب تک محفوظ ہے اور جس کے کچھ اقتباسات المقریزی نے دیے ہیں۔ نیل سے متعلق نظمیں ابن قیس الرقیات [رکّ باں] کے دیوان میں ملتی ہیں جو آٹھویں صدی میں عبدالعزیز بن مروان کا درباری شاعر تھا۔ مزید براں چند رسالے ایسے ملتے ہیں جو نیل ہی کے لیے مخصوص ہیں۔ ابن ذولاق (م ۹۹۷ھ) فضائل مصر (عربی مخطوطہ، عدد ۴ در کتابخانہ ملی، پیرس، ورق ۳۱) میں

بتاتا ہے کہ میں نے دریاے نیل کی اہمیت اور اس کی نفع رسانی پر ایک کتاب لکھی ہے؛ لیکن یہ کتاب اب غالباً ضائع ہو چکی ہے۔ دیگر رسائل میں تبصرة الاخبار فی نیل مصر واخواتہ من الانہار (مخطوطہ الجزائر؛ دیکھیے براکلمان، ۲: ۵۰۶) اور دو مختصر مقالے جلال الدین المحلی (م ۱۴۵۹ء) اور اور السیوطی کے ہیں (یہ دونوں مقالے ایک ہی مخطوطے (عدد ۔ Or. ۱۵۳۵) کی صورت میں موزۂ بریطانیہ میں محفوظ ہیں؛ نیز دیکھیے Rieu : *Suppl.*، عدد ۱۲۹۸؛ براکلمان، ۲: ۱۱۴)۔

مآخذ: متن مقالہ میں آ گئے ہیں۔

(J. H. KRAMERS) [و تلخیص از ادارہ]

* **نِیلُوفَر خاتون**: اُورخان کی بیوی اور مراد اوّل کی والدہ۔ بظاہر اس کا نام یونانی لفظ نینوفر (کنول کا پھول) سے ماخوذ ہے (J. V. Hammer : *G.O.R.*، ۱: ۵)۔ وہ یار حصار (ولایت آناطولی؛ نزد بروسہ؛ دیکھیے حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۵۹) کے امیر کی بیٹی اور ایک روایت کے مطابق بیلہ جک (Belokoma) کے ایک امیر سے منسوب تھی۔ کہا جاتا ہے کہ خانوادۂ عثمانی کے بانی عثمان نے ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء میں اسے زبردستی اغوا کر لیا اور فیصلہ کیا کہ وہ اس کے بیٹے اُورخان کی دلہن بنے گی، جس کی عمر اس وقت بارہ برس کی تھی۔ ادریس بتلیسی اور اس کی تقلید میں نشری نے اس پر جبر کا قصہ بیان کیا ہے، لیکن بوزنطی مآخذ اس بارے میں خاموش ہیں۔ نیلوفر خاتون کے بطن سے مراد اوّل اور سلیمان پاشا پیدا ہوئے۔ بروسہ کے میدان میں جو دریا بہتا ہے وہ بھی اسی خاتون کے نام سے موسوم ہے اور اس دریا کا پل بھی، جو شہر کی مسیحی خانقاہ کے بالمقابل واقع ہے، اسی نام سے پکارا جاتا

نیلوفر خاتون نے اپنے صرف خاص سے تعمیر کرا کے وقف کیے تھے۔ اس کی زندگی کے مزید حالات معلوم نہیں۔ اسے بروسہ کے قلعے میں ارخان کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ F. Guise (دیکھیے *Z.S.*، ۲ (۱۹۲۴ء): ۲۶۳) اور F. Taeschner (دیکھیے *Isl.*، ۲۰: ۱۳۵) دونوں اس بات کو بے چون و چرا تسلیم کرتے ہیں کہ ابن بطوطہ کی بیلون خاتون سے مراد نیلوفر خاتون ہی ہے، کیونکہ وہ "بیلون" کو نیلوفر ہی کی تحریف سمجھتے ہیں۔ بہر کیف یہ بات ابھی تک پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی کیونکہ "بیلون" ایک ایسا نام ہے جو ابن بطوطہ کے ہاں ایک بوزنطی شہزادی کے لیے اور جگہ بھی آیا ہے (۲: ۳۶۳ ببعد)۔ مزید براں ابن بطوطہ کا بیان کہ وہ ازنیق میں اس شہزادی کے دربار میں آداب بجا لانے کے لیے حاضر ہوا تھا (نواح ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء)، بہت مختصر ہے۔ F. Taeschner کا قیاس یہ ہے کہ نیلوفر Olivera کی بگڑی ہوئی شکل ہے حالانکہ اب تک اسے یونانی زبان ہی سے مشتق سمجھا جاتا رہا۔ نیلوفر عوام میں پہلے بھی اور اب بھی لُولُوفر (مثلاً قدیم عثمانی تواریخ میں) یا اُولُوفر (جیسے دریاے اُولوفر چای میں) مشہور ہے (دیکھیے Taeschner، ص ۱۳۵ ببعد)۔

مآخذ: (۱) J. v. Hammer : *G. O. R.*، ۱: ۵۹ ببعد؛ (۲) سجل عثمانی، ۱: ۸۶ (بقول نشری)؛ (۳) F. Taeschner، در *Isl.*، ۲۰: ۱۳۳ تا ۱۳۷؛ [(۴) قاموس الاعلام، ۶: ۴۶۳۲]۔

(FRANZ BABINGER)

* **نِیمْرُوز**: رَکّ بہ سیستان۔

* **نِینَوا**: (۱) دریاے دجلہ کے مشرق کنارے پر اور موصل کے بالمقابل کھنڈروں کا ایک وسیع و

پاے تخت واقع تھا۔ اس کا نام غالباً بابل کی دیوی ننا سے منسوب ہے، جسے اشتر کا اوتار مانا جاتا تھا۔ اشتر کا سب سے بڑا معبد یہیں آشوری سر زمین میں تھا۔ آشوری کتبوں میں اسے اکثر نِینوا لکھا ہے۔ اَمَرنَه کی الواح پر نِینَتَّه، نِیشِنَه، نِیشَنو کے نام ملتے ہیں۔ متّی اور خطّی متون میں نِینُوَہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی عبرانی شکل میں حرف واؤ کا استعمال جائز ہے۔

نینوا کے کھنڈروں کا رقبہ موجودہ شہر موصل سے دُگنا اور شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ قدیم شہر کی حدود اس شہر کی فصیلوں سے واضح ہیں۔ یہ چوڑی فصیلیں سنحیرب کے عہد میں تعمیر ہوئی تھیں۔ ان میں پندرہ دروازے تھے، جو آج بھی دیواروں میں شگافوں کی شکل میں نظر آتے ہیں اور بعض اب تک آمدورفت کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ قدیم فصیلوں کے محفوظ رہنے کا ذکر ابن جبیر اور ابن بطوطہ نے خاص طور پر کیا ہے۔

سنحیرب نے مشرق فصیل کی بیرونی عمارات کے سامنے بھی دو متوازی دیواروں کی صورت میں دفاعی استحکامات بنوائے تھے، جن کے درمیان تقریباً تین میل لمبی خندق تھی۔ فصیل اور بیرونی مورچوں کے درمیان قدیم زمانے کی ایک خاصی بڑی دہری نہر کے نشان بھی ملتے ہیں۔

شہر کی سطح مشرق کی جانب تدریجاً اونچی ہوتی چلی گئی ہے۔ مغربی دیوار میں دو ٹیلے شامل ہیں۔ شمال میں بڑا ٹیلا قیونجق اور جنوب میں چھوٹا ٹیلا نبی یونس کہلاتا ہے۔ اس میدان میں یہ مقام سب سے اونچا تھا۔ آشوری عہد میں اسے مزید بلند کرکے شاہی اور سرکاری عمارات (محل، معبد، گودام وغیرہ) بنانے کے لیے چبوترے کی شکل دے دی گئی۔ ان عمارتوں کی تباہی کے بعد مٹی اور ملبے کے باعث ٹیلوں کی بلندی میں مزید اضافہ ہو گیا۔

شہر نینوا کے اوپر کسی مقام سے دریاے خوسر گزرتا تھا۔ مشرق دروازے سے داخل ہو کر یہ دریا ایک قوس بناتا ہوا قیونجق کے پاس سے گزرتا ہے اور مغربی فصیل سے گزر کر دریاے دجلہ میں جا گرتا ہے۔ آشوری کتبات وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں دجلہ نینوا کے مغربی پہلو کے ساتھ ساتھ بہتا تھا، لیکن اب وہ یہاں سے تقریباً ایک میل پرے ہٹ گیا ہے۔

قیونجق کی شمال مغربی جانب، انگریزوں کے کھدائی کا کام شروع کرتے وقت، اسی نام کا ایک چھوٹا سا گاؤں بھی تھا۔ اس کا ذکر سب سے پہلے Niebuhr نے Koinsjung کے نام سے کیا (۲ : ۳۵۳، ۳۶۸) اور اس کے بعد Rich نے (۲ : ۳۶، ۳۸، ۵۵)۔ بقول Ainsworth (۲ : ۱۴۱) اس گاؤں میں یزیدی رہا کرتے تھے اور ۱۸۳۶ء میں اسے روان دوز کردوں نے بالکل تباہ کرکے رکھ دیا۔ ۱۸۴۵ء میں جب Layard نے آثار قدیمہ کی تحقیقات کا آغاز کیا تو یہاں صرف چند جھونپڑے باقی رہ گئے تھے۔ قیونجق ترکی میں "بھیڑ کے بچے" کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ اس ٹیلے پر گڈریے اپنے ریوڑ لے کر آتے تھے (Jones، در *J. R. A. S.*، ۵ : ۳۲۵)۔ پیری Perry نے اس کے معنی "بھیڑ بکری کو ذبح کرنا" بتائے ہیں اور اس کی راے میں یہ نام اس لیے مشہور ہوا کہ یہاں ۱۸۳۲ء میں یزیدیوں کا قتل عام ہوا تھا (*Six Months in a Syrian Monastery*، لنڈن

۱۸۹۵ء، ص ۳۵۸)، لیکن یہ قیاس غلط ہے کیونکہ اس واقعے سے بہت پہلے یہ نام Niebuhr اور Rich کے ہاں آ چکا ہے۔ ممکن ہے قیونجق قرہ قیونجق کا اختصار اور قرہ قویونلو ترکمانوں کے عہد کی یادگار ہو، جو آٹھویں، نویں صدی ہجری/چودھویں، پندرھویں صدی عیسوی تک مشرق ادنی کے حکمران تھے (W. v. Oppenheim، ۲ : ۱۹۰)۔ انیسویں صدی تک قیونجق کے ٹیلے کے لیے قلعہ نُنیہ (نینوا) بھی استعمال ہوتا رہا ہے اور اب اسے اکثر القلعہ کہتے ہیں۔

تلّ قیونجق کے مقابلے میں تلّ نبی یونس زیادہ ڈھلوان دار اور شکستہ ہے۔ ایک گہری چٹان اسے دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ مغربی حصے میں گاؤں اور ایک مسجد ہے اور مشرقی حصے میں قبرستان۔ عرب مصنفین اسے عموماً تلّ التّوبہ لکھتے ہیں (یاقوت، محل مذکور؛ المقدسی، در B.G.A.، ۳ : ۱۳۶) اور اس کا سبب اہل نینوا کا توبہ کرنا اور اپنے بت کو توڑ کر راہ راست پر آنا بیان کرتے ہیں۔ سریانی میں اس کا مترادف تلّاد تیُبوشا ہے (ابن العبری: Chronic. Syriac، ص ۱۹۰)۔ ابن بطوطہ اسے تل یونس لکھتا ہے۔ آج کل اسے بالعموم نبی یونس کے نام سے پکارا جاتا ہے، جس سے مراد ہے حضرت یونس کی درگاہ۔

مشرق کی مسیحی خانقاہوں کی تاریخ وغیرہ سے متعلق آٹھویں صدی کی ایک سریانی کتاب یشوع دنح Yeshhū'denāh : کتابھا د نکپوتا (Ketābhā de Nakpūtā) طبع Chabot، در Mélang. d' Archèol. et d' Hist. de l'Ecole Francaise de Rome، ج ۱۶، پیرس ۱۸۹۶ء) سے پتا چلتا ہے کہ ایک مسیحی درویش یونن (سریانی: یونہ، یعنی Jonah، یوحنا) نے اس ٹیلے پر ایک خانقاہ کی بنیاد رکھی تھی اور اسی کے گرجا میں وہ دفن بھی ہوا۔ اسی طرح ۶۷۱ء میں ایک نسطوری پادری کیتھولکس حنّان یشوع اول بھی یہاں فوت اور مدفون ہوا تھا۔ شابشتی (م ۱۰۰۰ء) کی کتاب الدیارات کی رو سے دیر یونس کی حیثیت دسویں صدی تک ایک نصرانی خانقاہ ہی کی تھی۔ اس کے برعکس اسلامی مآخذ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ نبی یونس دسویں صدی میں مسلمانوں کا ایک متبرک مقام تھا (المسعودی، ۲ : ۹۳؛ المقدسی، ص ۱۴۶؛ یاقوت، ۱ : ۸۶۶)۔ معلوم ہوتا ہے کہ بانی خانقاہ ولی یونہ اور حضرت یونس ؑ نے، جن کے قصے کا قدیم نینوا سے قریبی تعلق ہے، عیسائی عوام کے ذہن میں ایک ہی فرد کی حیثیت اختیار کرلی، چنانچہ مسیحی مؤرخ عمر بن متّی اس عمارت کے لیے "دیر یونن النبی" کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ماری بن سلیمان عربوں کی طرح اسے صرف دیر یونس ہی لکھتا ہے (اخبار فَطارکُت کرسی المشرق، طبع Gismando، روما ۱۸۹۹ء، ص ۶۴ ببعد)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی اور مسلمان اس خانقاہ کو حضرت یونس ؑ کی متبرک یادگار ہی سمجھتے تھے۔

قرون وسطی کے عربی مآخذ میں یہاں حضرت یونس ؑ کے مدفون ہونے کا صراحۃً کوئی ذکر نہیں آیا، اگرچہ موجودہ زمانے میں مسلمان زائرین کے لیے یہی خیال موجب کشش رہا ہے، البتہ سابقہ عربی کتابوں میں اس کے تقدس کا باعث یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت یونس نے اپنے ہم وطن اہل نینوا کے ساتھ یہیں دعا مانگی تھی، جو قبول ہوئی۔ ابن جبیر اور ابن بطوطہ کے زمانے میں حضرت یونس کے رہائشی حجرے اور اس محراب کی نشان دہی کی جا سکتی تھی جہاں دعا مانگی گئی

تھی - اس مقام سے عقیدت و احترام کا اندازہ المقدسی کے اس منقولہ قول سے ہو سکتا ہے کہ لینوا کی سات زیارتوں کا ثواب فریضۂ حج کے برابر ہے، چنانچہ جمعہ کے روز مسلمان زائرین کا یہاں تانتا بندھا رہتا تھا - آج بھی شمالی عراق میں اہل سنت کے نزدیک اسے مقدس ترین مقام سمجھا جاتا ہے اور دیندار مسلمانوں کو مرنے کے بعد دور دور سے یہاں لا کر دفن کیا جاتا ہے - حضرت یونسؑ کے مبینہ مقبرے کی یہودی اور نصرانی بھی بے حد تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔

نبی یونسؑ کی موجودہ مسجد ایک وسیع چبوترے پر تعمیر ہوئی ہے - یہاں سے موصل کا نظارہ بخوبی کیا جا سکتا ہے اندرونی حصے کے صرف بالائی حجرے میں داخلے کی اجازت ہے - اس کے اگلے حصے کے وسط میں قبر کا تعویذ ہے، جس پر کارچوبی غلاف پڑے ہیں اور اس کے اوپر کٹار مچھلی کا ایک آرہ آویزاں ہے، جسے حضرت یونسؑ کو نگل جانے والی بڑی مچھلی کی یادگار بتایا جاتا ہے - چند قدیم ایرانی قالینوں سے قطع نظر اندرونی حصے کی آرائش جدید طرز پر کی گئی ہے - تجدید اور اضافوں کے سبب اصل عمارت میں خاصا رد و بدل ہو چکا ہے - مسجد کا گنبد، جسے امیر تیمور نے ۱۴۰۴ء میں بنوایا تھا، ۱۶۶۷ء میں گر گیا تھا - اسی طرح درگاہ کا قدیم سبز مینار عالمی جنگ کے دوران میں گر پڑا تھا - اب اس کی جگہ نیا مینار تعمیر کر دیا گیا ہے - آج کل مسجد کی چھت خیمے کی شکل کی ہے، جو موصل کی مساجد کی خصوصیت ہے۔

قرون وسطٰی کے عرب مآخذ میں اس مقبرے کے ساتھ چاہ یونسؑ (عین یونس) کا ذکر بھی آتا ہے، جو ایک میل کے فاصلے پر تھا اور زائرین وہاں غسل کرتے تھے - روایت یہ تھی کہ حضرت یونسؑ کا حکم تھا کہ پہلے زائرین وہاں جا کر پاک ہوں اور پھر اس پہاڑی پر جا کر نماز ادا کریں جہاں اب مسجد یونس تعمیر ہوئی ہے (یاقوت، ۲ : ۱۰۷؛ نیز دیکھیے المسعودی، شابشتی، ابن جبیر اور ابن بطوطہ) - یہ گرم پانی کا چشمہ، جس میں گندھک پائی جاتی ہے، اب تک موجود ہے (Ainsworth، ص ۲۵۸ ببعد) - اس کا موجودہ نام دُملَجَہ ہے - نبی یونسؑ کے موضع کے نیچے دریاے خوسر کے دہانے پر ایک اور کنواں بئر البنات واقع ہے - کہا جاتا ہے کہ چاہ یونس کی طرح یہاں بھی رات کے وقت جن آتے ہیں (Flischer، ۱ : ۱۸۳-۱۸۴ ببعد)۔

قرون وسطٰی کی اسلامی روایت کے مطابق حضرت یونسؑ [رکّ باں] کو مچھلی نے دریاے دجلہ کے کنارے بَلَد کے مقام پر اگل دیا تھا اور قرآن مجید (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۴۶) کی رو سے ان کے جسم پر کدو (یقطین) کی بیل اُگا دی گئی تھی - اس بیل کو بعد ازاں کوفہ کی مسجد میں محفوظ کر لیا گیا - بقول یاقوت (۱ : ۷۱۵) مچھلی نے حضرت یونسؑ کو لینوا کے مقام پر نگلا اور بلد کے مقام پر اُگلا تھا۔ جامع نبی یونسؑ میں سنگ سماق کی وہ سل دکھائی جاتی ہے جس پر مچھلی نے حضرت یونسؑ کو اُگلا تھا (Müller - Simonis، ص ۲۷۱) - موصل کے لوگوں کا عام عقیدہ یہ ہے کہ لینوا میں قیونجق کے بڑے ٹیلے میں یہ مچھلی اور نبی یونسؑ والے چھوٹے ٹیلے میں خود حضرت یونسؑ مدفون ہیں (Thompson، ۲۷ : ۸۳)۔

مآخذ: (۱) الطبری، مطبوعۂ لائڈن، *Glossar*، ص ۲۹۷؛ (۲) المسعودی: مروج، مطبوعہ پیرس، ۲ : ۹۲ تا ۹۵؛ (۳) ابن حوقل، در *B. G. A.*، ۲ : ۱۴۵؛ (۴) المقدسی، در *B. G. A.*، ۳ : ۵۴، ۱۳۸ تا ۱۳۹؛

(۵) ابن جبیر : رحلة ، طبع رائٹ و ڈخویه ، ص ۲۳٦ ؛ (٦) یاقوت : معجم ، طبع ووستنفلٹ ، ۱ : ۸٦٦ ، ۸۸۸ و ۲ : ۱۰۷؛ (۷) القزوینی : *Kosmographie*، طبع ووستنفلٹ، ۲ : ۳۰۹ ؛ (۸) مراصد الاطلاع ، طبع Juynboll ، ۱ : ۲۱۰ و ۴ : ۴۸۹؛ (۹) حمداللہ المستوفی : نزهة القلوب، در *G. M. S.*، ۲۳/۱ : ۱۰٦؛ (۱۰) ابن بطوطه ، مطبوعه پیرس، ۲ : ۱۳٦ تا ۱۳۸؛ (۱۱) العمری : منهل الاولیاء ، سریانی مخطوطۂ برلن ، عدد ۳۳۵ ، ورق ۱۰۸-الف تا ۱۱۰-الف (دیکھیے Sachau : *Katalog* ، ۲ : ۹۰۵) ؛ (۱۲) سالنامه ولایت موصل ، بابت ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء ، ص ۵۷ بعد ، ۱۷۱ بعد و بابت ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء ، ص ۲۳۷ بعد؛ (۱۳) سلیمان صائغ : تاریخ الموصل، ۲ حصص، قاهره ۱۹۲۳ء و بیروت ۱۹۲۸ء؛ (۱۴) G. Le Strange : *The Lands of the Eastren Caliphate* ، کیمبرج ۱۹۰۵ء ، ص ۸۷ تا ۸۹ ؛ سریانی ادبیات کے حوالوں کے لیے دیکھیے Payne-Smith : *Thesaurus Syriacus* ، ص ۲۳٦۲، ۳۳۸۰، ۴۰۴۸ ؛ (۱٦) J. B. Travernier : *Les Six Voyages* ، پیرس ۱٦۷۹ء ، ۱ : ۱۹۴ ؛ (۱۷) Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabien und Anderen umliegenden Ländern*، کوپن هیگن ۱۷۷۸ء ، ۲ : ۳۵۳ ؛ (۱۸) J. Macdon. Kimeir : *A Geagraphical Memoir of the Persian Empire* ، لندن ۱۸۱۳ء ، ص ۲۵۸ بعد ؛ (۱۹) وهی مصنف : *Journey Through Asia Minor, Armenia und Koordistan* ، لندن ۱۸۱۸ء ، ص ۴٦۲ ؛ (۲۰) Bnckinghan : *Travels in Mesopotemia*، لندن ۱۸۲۷ء ، ص ۲۹۹ تا ۳۰۹؛ (۲۱) Cl. Rich : *Narrative of a Residence in Koordistan* ، لندن ۱۸۳٦ء ، ۲ : ۲٦، ۲۹ تا ۵٦، ٦۴، ٦٦ ، ۱۲٦ ؛ (۲۲) W. Ainsworth : *Travel and Researches in Asia Minor, Mesopotamia Chaldaea and Armenia* ، لندن ۱۸۴۲ء ، ۲ : ۱۳۷ تا ۱۴٦ ؛ (۲۳) K. Ritter : *Erd Kvnde* ، برلن ۱۸۴۴ء ، ۱۱ : ۲۲۱ تا ۲۴۷ ؛ (۲۴) Fr. Tuch : *De Nino urbe* ، لائپزگ ۱۸۴۴ء؛ (۲۵) J. P. Fletcher : *Narrative of a two years residence at Nineveh* ، لندن ۱۸۵۰ء، ۱ : ۱۷۳ بعد، ۱۸۲ بعد، ۲۱۴؛ (۲٦) A. H. Layard : *Nineveh and its Remains*، لندن ۱۸۴۹ء ، ۱ : ۱۳۱ تا ۱۴۵ و ۲ : ۱۱۷ تا ۱۴۹ ؛ (۲۷) وهی مصنف : *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* ، لندن ۱۸۵۳ء ، ص ٦٦ تا ٦۷ ، ۹٦ بعد ، ۱۰۰ تا ۱۳۳، ۱۳۵ تا ۱٦۱، ۵۸۲ تا ۵۹۸، ٦۳۸ بعد، ٦۵۷ تا ٦٦۲ و بمواضع کثیره ؛ (۲۸) وهی مصنف : *Monument of Nineveh* ، ۲ حصص ، لندن ۱۸۴۹ و ۱۸۵۳ ؛ (۲۹) E. P. Badger : *The Nestorians and their Rituals* ، لنڈن ۱۸۵۲ء ، ۱ : ۸۵ بعد ؛ (۳۰) F. Jones : *Notes on the Topography of Nineveh* ، لندن ۱۸۵۵ء ، در *J. R. A. S.* ، لندن ۱۸۵۵ء ، ۱۰ : ۲۹۷ تا ۳۹۷ ؛ (۳۱) J. Bonooni : *Nineveh and its Palace*، لندن ۱۸۵۷ء ، ص ۲ تا ۱۲، ۱۰۵ تا ۱۲۱ ، ۳٦۳ تا ۴۱۵ و بمواضع کثیره ؛ (۳۲) H. Petermann : *Reisen im Orient* ، لائپزگ ۱۸٦۱ء ، ۲ : ۱۸۱ تا ۱۸۷ ؛ (۳۳) G. Smith : *Assyrian Discoveries* ، لندن ۱۸۷۵ء، ص ۴٦، ۸٦ تا ۱۰۳، ۱۳۵ تا ۱۵۲ ؛ (۳۴) H. Rassam : *Asshur and the Land of Nimrod* ، نیویارک ۱۸۹۷ء ، ص ۲۹۲ بعد؛ (۳۵) F. Müller Simonis و Hyvernat : *Du Cauease au Golfe Persique* ، پیرس ۱۸۹۲ء ، ص ۳۸۹ بعد ؛ (۳٦) M. von Oppenheim : *Vom Mittmeer zum Persisehen Golf* ، برلن ۱۹۰۰ء ، ۲ : ۱۸۰ بعد ؛ (۳۷) E. Sachau : *Am Euphrat und Tigris* ، لائپزگ ۱۹۰۰ء ، ص ۱۰۷ بعد ؛ (۳۸) H. Hillprecht : *Explorations in Bible Lands* ، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء ، ص ۷ تا ۱۲، ۲۱ بعد ، ۳۴ بعد ، ٦۵ بعد، ۴۷ بعد، ۱۱۰ بعد، ۱۱۷ تا ۱۲۲، ۱۳۲ تا ۱۳۸ ، ۱۰۴ تا ۱۹۸ ، ۲۱۰ بعد ؛ (۳۹) وهی مصنف :

، *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien* لائپزگ ۱۹۰۴ء، ص ۳۲، ۷۹، ۸۹، ۹۵، ۱۰۴ ببعد، ۱۱۰ تا ۱۱۷، ۱۲۳ تا ۱۳۱، ۱۸۶ تا ۱۹۱؛ (۴۰) *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*، مطبوعہ موزۂ برطانیہ، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۳۴ ببعد و اشاریہ، بذیل قیونجق، بنی یونس، نینوہ؛ (۴۱) Hutchinosn و Thompson: *A Century of Explorations at Nineveh*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ [مزید کتابوں کے لیے دیکھیے بذیل مادہ، در تتمہ [[آ لائڈن، بار اول؛ نیز دیکھیے (۴۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء، ص ۵۳۳]۔

(۲) [عراق کا] ایک ضلع (ناحیہ)، جس میں کربلا [رک بآں] کا علاقہ بھی شامل ہے (یاقوت: معجم، ۴: ۴۷۰)۔ ہجری تقویم کی پہلی تین صدیوں میں اسلامی جنگوں کی تاریخ میں نینوا کا نام اکثر آتا ہے، مثلاً ۶۱ھ/۶۸۰ء میں کربلا کے واقعۂ ہائلہ کے ضمن میں، جس میں حضرت امام حسینؓ کی شہادت ہوئی؛ ۱۲۲ھ/ ۷۳۹ء اور ۲۵۱ھ/۸۶۵ء میں علویوں کے خروج (الطبری، ۲: ۱۷۱۰ و ۳: ۱۶۲۰ ببعد) اور ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں قرامطہ کے سلسلے میں۔

نینوا (نِنا، نِنِشّہ) کا ذکر بابلی کتبات میں اس طرح آتا ہے کہ یہ مقام بابل سے زیادہ دور نہیں (*Z. A.*، ۱۵: ۲۱۷)۔ بابل کے قدیم میخی کتبات میں مذکور اسی نام کا جو مقام جنوبی بابلی لگش (تلّوہ [رک بآں] کے موجودہ کھنڈر) کے مضافات میں واقع یا اس کا ایک محلہ تھا، اسے زیر بحث نینوا سے خلط ملط نہ کرنا چاہیے۔ میخی کتبات کے بابلی نینوا کے متعلق دیکھیے **Hommel**: *Grundriss der Gesch. u. Geogr. des alten Orients*، میونخ ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۶ء، ص ۳۹۲ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ لیکن **Hommel** کا یہ خیال تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ بابلی نینوا کے علاوہ مشرق دجلہ کے کنارے بھی اسی نام کی کوئی بستی آباد تھی۔ یہ ممکن ہے کہ تالمود میں جس نینوا کا ذکر ملتا ہے (شبّت، ۱۲۱-ب؛ تعانیت، ۱۴-ب) اس سے مراد بابلی نینوا ہو نہ کہ آشوری نینوا، جو کہ اس وقت کھنڈر ہو چکا تھا۔ بقول A. Musil (*The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۴۳، ۴۴) نینوا کا محل وقوع اِشان نینوا نامی اس ٹیلے سے نمایاں ہے جو مُسَیّب کے موجودہ شہر کے زیریں جانب دریاے فرات سے تقریباً دو میل مشرق اور کربلا سے کوئی بیس میل شمال مشرق میں ۳۲ درجے ۴۵ ثانیے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔

(M. STRECK [و تلخیص از ادارہ])

* **نِیَّۃ**: (ع)، نیت [قصد؛ مادہ ن و ی، نوٰی، ینوِی، بمعنی ارادہ کرنا، نیّت کرنا]؛ اعمال شرعی کا، خواہ وہ واجب ہوں یا غیر واجب، تقاضا یہ ہے کہ ان کی بجا آوری سے پہلے اس امر کا اعلان کر دیا جائے کہ کوئی شخص کسی عمل کو سر انجام دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس اعلان کو، جو بآواز بلند یا دل ہی دل میں کیا جاتا ہے، نیّت کہتے ہیں [اعمال سراسر نیت کے تابع ہوتے ہیں]۔ نیّت نہیں تو اس عمل کو باطل [رک بآں] سمجھا جائے گا [کیونکہ ہر عمل کے پیچھے کوئی نہ کوئی نیّت کارفرما ہوتی ہے]۔

عبادات، مثلاً وُضو، غسل، نماز، زکوٰۃ، روزہ، اعتکاف، حج، قربانی وغیرہ کو سر انجام دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ان کی نیت کر لی جائے۔ نیّت کے بغیر مراسم مذہبی کی ادائیگی تسلیم نہیں کی جاتی۔ یہ امام غزالیؒ کی رائے ہے (احیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ء، ۴: ۳۱۶)۔ اس کے باوجود اگر ہم ہر عبادت کے لیے نیّت کے بارے میں فقہا کی آرا کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ ان کے ہاں صرف نیّت صلوٰۃ ہی کے متعلق اتفاق رائے پایا جاتا ہے

مزید براں ضروری ہے کہ عمل سے فوراً پہلے نیّت موجود ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ یہ اپنی خصوصیت کھو کر محض ایک ارادہ (عزم) بن کر رہ جائے۔ پھر جب تک عمل پورا نہیں ہو جاتا، نیّت کا قائم رکھنا ضروری ہے (ابو اسحٰق الشیرازی: تنبیہ، طبع Juynboll، ص ۳)۔ نیّت کا مقام قلب ہے، جو عقل اور توجہ کا مرکز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی مجنون صحیح نیّت پر قادر نہیں؛ اسی لیے نیّت بجائے خود ایک شرعی عمل بن گیا ہے، جسے عموماً واجب ٹھیرایا جاتا ہے؛ لیکن بعض حالتوں، مثلاً غسل میّت میں یہ مستحب ہے۔ یہ سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ نیت سے مقصود کیا ہے؟ الباجوری (۱ : ۵۷) کی راے میں نیت کے لیے چار شرائط کا پورا کرنا لازم ہے: (۱) جو شخص نیت کرے وہ مسلمان ہو؛ (۲) اسے ذہنی سکون میسر ہو؛ (۳) جو عمل وہ ادا کرنا چاہتا ہے اس سے پوری پوری واقفیت رکھتا ہو اور (۴) اس عمل کا کوئی مقصد بھی ہو۔ بعض مواقع پر اَجْمَعَ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے حالانکہ زمانۂ ما بعد کی زبان میں نوٰی کا لفظ موجود ہے (مثلاً النسائی، کتاب الصیام، باب ۶۸؛ الترمذی، کتاب الصوم، باب ۳۳)۔

یہ اصطلاح قرآن مجید میں تو استعمال نہیں ہوئی، البتہ کتب حدیث و فقہ میں پائی جاتی ہے۔ [محدثین و فقہا نے صراحت کی ہے کہ اعمال عبادات کی صحت و کمال کا انحصار نیّت پر ہے۔ پھر نیّت میں بھی حسن و اخلاص بہت ضروری ہے۔ اعمال کی صحت اور قدر و قیمت نیّت کے مطابق ہوتی ہے]۔

دینی معاملات و عبادات میں نیّت کو بے حد اہمیت حاصل ہے۔ امام بخاریؒ اپنی الصحیح کا آغاز ایک حدیث سے کرتے ہیں، جو ظاہر ہے یہاں بطور مقولہ استعمال کی گئی ہے۔ یہ حدیث یوں ہے: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، یعنی اعمال کا دارومدار نیّت پر ہے۔ کتب حدیث میں یہ حدیث اکثر منقول ہے: [اَلْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ بھی آیا ہے اور العَمَلُ بِالنِّيَّةِ بھی] اور اس سے ایسا دینی اور اخلاقی معیار سامنے آتا ہے جو قانونی معیار سے بلند تر ہے۔ عبادت کی قدر و قیمت نیّت پر منحصر ہے۔ اگر نیّت درست نہیں تو چاہے احکام شریعت کی پوری پوری متابعت کے ساتھ اسے سر انجام دیں، یہ عبادت بالکل بے مصرف ہوگی، کیونکہ مذکورہ بالا حدیث میں آگے چل کر آتا ہے کہ "ہر انسان کو وہی ملتا ہے جو اس کی نیّت ہوتی ہے"، یا "اس کا اجر اس کی نیّت کے مطابق ہوگا" (امام مالکؒ، کتاب الجنائز، حدیث ۳۶)۔ حدیث میں آیا ہے کہ عہد نبویؐ میں فتح مکّہ کے بعد ہجرت تو ختم ہو گئی، مگر جہاد اور نیّت باقی ہے (امام بخاریؒ، مناقب الانصار، باب ۴۵ و جہاد، باب ۱، حدیث ۲۷؛ امام مسلمؒ، امارۃ، حدیث ۸۵، ۸۶ وغیرہ)۔ [نیّت کو مستقل عبادت بھی قرار دیا جاتا ہے]؛ لہٰذا ان معنوں میں نیّت بجائے خود ایک ایسا عمل بن جاتی ہے جیسے کہ قانون کی نظر میں ارادہ، خواہ اسے عملی جامہ نہ بھی پہنایا جائے۔ یوں اعمال کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے۔ بر عکس اس کے کسی برے عمل کی نیت کرنے کے بعد اس سے احتراز کو بھی نیکی کے طور پر شمار کیا جاتا ہے (البخاری، رقاق، باب ۳۱)۔ اس سلسلے میں وہ حدیث بھی سمجھ میں آ جاتی ہے جس کی رو سے مومن کی نیت اس کے عمل سے بہتر قرار دی گئی ہے (لسان العرب، ۲۰ : ۲۲۳؛ الغزالی: احیاء، ۴ : ۳۳۰ ببعد؛ [فتح الباری، ۱ : ۱۱ س ۱۷])۔ اس قسم کے موقعوں پر نیّت کا لفظ قریب قریب

اخلاص کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔

مآخذ : (۱) الباجوری : حاشیہ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱ : ۵۷؛ (۲) الشعرانی : المیزان الکبرٰی، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱ : ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۶۱ و ۲ : ۲، ۲۰، ۳۰، ۴۲؛ (۳) الغزالیؒ : کتاب الوجیز، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱ : ۱۱، ۴۰، ۸۷، ۱۰۰ ببعد، ۱۰۶، ۱۱۵؛ (۴) وہی مصنف : احیاء، ج ۴، کتاب ۷، نیز جرمن ترجمہ از H. Bauer، ۱۹۱۶ء؛ (۵) Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، ۱ : ۵۰ و ۲ : ۹۰؛ [(۶) مفتاح کنوز السُّنّۃ، بذیل مادہ؛ (۷) ابن حجر العسقلانی : فتح الباری، ۱ : ۱۳ ببعد؛ (۸) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادّہ] .

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

* * *

و

⊛ و : (واؤ)، عربی حروف تہجی کا ستائیسواں، فارسی کا تیسواں اور اردو کا اڑتالیسواں حرف؛ "حساب جمل" میں اس کی عددی قیمت ٦ فرض کی گئی ہے .

حرف و کا شمار مہموسہ (زبان کی نرمی سے ادا کیے جانے والے) حروف میں ہوتا ہے۔ ہونٹوں کی مدد سے ادا کیے جانے کی بنا پر اسے "شفویہ" اور منہ کے خالی حصے (جوف فم) سے آواز نکلنے کی بنا پر "جوفیہ" اور "ہوائیہ" بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے کتب لغت، نیز النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۲۱؛ الاتقان، ۱ : ۱۰۰).

عربی میں حرف "و" دوسرے حروف کی طرح کلمات کے اصلی جز کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ الدریں صورت بعض اوقات اسے برقرار رہنے دیا جاتا ہے، مثلاً وشل، کوثر وغیرہ اور بعض مقامات پر اسے حذف یا سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی دوسرے حرف سے تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ واؤ کی تبدیلی کا یہ عمل اپنے مخصوص نام "تعلیل" یا "اعلال" سے معروف ہے (الزمخشری : المفصل، ص ۹۳ تا ۹۵)، جیسے قَالَ اور دَعَا بجائے قَوَلَ اور دَعَوَ۔ واؤ کا بکثرت استعمال زائدہ کے طور پر ہوتا ہے، جس کی حسب ذیل اقسام ہیں : (۱) صلہ کے طور پر، مثلاً "اَلَاوَلَہَا کِتَابٌ معلوم"، اصل میں "اَلَا لَہَا ہے"؛ (۲) مقحمہ، جو دو متلازم الفاظ کے درمیان آتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے : فَاضْرِبْ بِّہٖ وَلَا تَحْنَثْ (۳۸ [ص] : ۴۴) اور اس میں ولا کی واؤ مقحمہ ہے؛ (۳) کلام مضمر پر عطف کے لیے، مثلاً سَبْعَةٌ وَّ ثَامِنُھُمْ (۱۸ [الکہف] : ۲۲)، جو اصل میں "نعم ہم سبعة و ثامنہم" تھا؛ (۴) کلام میں زور و قوت کے لیے، مثلاً رَبَّنَا وَ لَكَ الْحَمْدُ؛ (۵) واوِ تذکر، یعنی دوران گفتگو اگر کوئی شخص آگے کا مضمون بول جائے تو اس وقت واؤ کی آواز پیدا کرکے مضمون کو یاد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے؛ (٦) قافیہ، بعض مقامات پر قافیہ درست رکھنے کے لیے بھی واؤ اضافہ کر دی جاتی ہے۔ مثلاً قف بالدّیار الّتی لم یعفہا القدمو، جو اصل میں القدم تھا؛ (۷) واو اشباع، کسی کو پکارتے وقت بھی "و" بڑھا دی جاتی ہے، مثلاً یرقع سے "یا یرقوع" وغیرہ؛ (۸) واو فرق، دو باہم ملتے جلتے کلمات کو متمیز کرنے کے لیے ان میں ایک "و" کا اضافہ کر دیا جاتا ہے، مثلاً

اِلَیک اور اِلیٰ سے امتیاز کے لیے "اُوْلٰئِكَ" اور "اولی" کی و اور عُمر اور عَمر (عمرو) میں فرق کرنے کے لیے مؤخرالذّکر کے ساتھ اضافہ کی جانے والی واؤ .

حرف و کی ایک اور قسم واو مفردہ ہے، جس کی حسب ذیل اقسام ہیں : (۱) واو عطف، جو بعض مقامات پر مختلف الفاظ کو باہم جمع کرنے ، بعض اوقات ترتیب ، نیز ان میں تقسیم ، تخییر (اختیار دینے) اور اباحت وغیرہ کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔ مثالوں کے لیے دیکھیے ماخذ ؛ (۲) واو معیت : مصاحبت یا معیت ظاہر کرنے کے لیے ، مثلاً سِرْت والنّیل (میں نیل کے ساتھ ساتھ چلا) میں والنیل کی واؤ ؛ (۳) وجه بیان کرنے کے لیے ، مثلاً یٰلَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبَ بِاٰیٰتِ رَبِّنَا (۶ [الانعام] : ۲۷)، یعنی (کافر کہیں گے) کاش ہم پھر دنیا میں لوٹا دیے جائیں... میں وَلَا نُکَذِّبَ کی واؤ ؛ (۴) واوِ استیناف، مثلاً لا تاکل السمک و تشرب اللبن (مچھلی کھا کر دودھ نہ پیو) میں وتشرب کی واؤ؛ (۵) واو قسم، مثلاً واللہ (قسم ہے خدا کی)؛ (۶) رُبّ یعنی کسی مضمون کے کثرت کے ساتھ موجود ہونے کے لیے، مثلاً و بَلَدٍ لَیس به انیس (کتنے شہر ایسے ہیں جہاں کوئی انیس [انسان، جاندار] نہیں ملتا) میں وبَلَد کی واو ؛ (۷) واو جمع مذکر، مثلاً کَتَبُوا اور قَامُوا وغیرہ کی واو؛ (۸) یا سے تبدیل شدہ واو، مثلاً طوبیٰ، جو اصل طیبیٰ تھا ؛ (۹) واو حالیه ، حالت فعل ظاہر کرنے کے لیے ، مثلاً سِرْت وَ قَد طلعت الشّمس، (میں سورج کے طلوع ہوتے وقت چلا) میں و قد طلعت کی واؤ؛ (۱۰) واو نسبة ، مثلاً "اخ" سے "اخوی" وغیرہ؛ (۱۱) واو اعراب، کسی کلمے کے اعراب بیان کرنے کے لیے، مثلاً اخوک اور المسلمون؛ (۱۲) اذ کے مفہوم کے لیے مثلاً جئتُ و زیدٌ راکبٌ، یعنی میں اس وقت آیا جب زید سوار ہو رہا تھا (دیکھیے متن اللغة، بذیل ماده) .

واو بعض اوقات الف اور یاء وغیرہ حروف سے تبدیل ہو جاتی ہے .

فارسی زبان میں بھی واؤ بکثرت استعمال ہونے والے حروف میں سے ہے ۔ ابتداً اس کی دو اقسام ہیں : (۱) معروف، جس سے پہلے خالص ضمه (پیش) ہو اور (۲) مجہول، جس سے پہلے ضمه خالص نه ہو .

واو بعض اوقات لکھنے میں بھی آتی ہے اور پڑھنے میں بھی مثلاً ہندو اور بازو وغیرہ کی واؤ ۔ بعض مقامات پر یه لکھنے میں نہیں آتی، پڑھنے میں آتی ہے، مثلاً داؤد، چاؤش وغیرہ کی واؤ ۔ بعض جگه یه لکھنے میں آتی ہے، پڑھنے میں نہیں آتی، مثلاً خواهش ، خود ، خواجه وغیرہ کی واؤ ۔ اس مؤخرالذّکر واو کو معدولہ کہا جاتا ہے ۔ و کی ایک قسم واو شفقت و ترحم ہے ، مثلاً ع " با ما نظری نمیکند ای خسرو" میں خسرو کی واؤ ۔ اسی طرح واو کی ایک قسم واو زائدہ ہے ، مثلاً برو مند اور تنو مند کی واؤ ۔ ایک اور قسم واو عطف ہے، جو دو الفاظ کے مابین ربط کے لیے آتی ہے، مثلاً آمد و رفت، زید و عمر (دیگر اقسام اور مواقع استعمال کے لیے دیکھیے فرہنگ آنند راج، ۷ : ۴۳۵۲ تا ۴۳۵۷) ؛

مآخذ : (۱) الجوهری : الصحّاح؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب ؛ (۳) الفیروزآبادی : تاج العروس؛ (۴) احمد رضا : متن اللغة، مطبوعه بیروت، ۵ : ۶۹۰ تا ۶۹۲ ؛ (۵ فرہنگ آنند راج، ص ۴۳۵۲ تا ۴۳۵۷ ؛ (۶) سید احمد دہلوی : فرہنگ آصفیه، بذیل ماده ؛ (۷) الزمخشری : المفصّل، مطبوعه بمبئی، ص ۷۰، ۸۹، ۹۰ تا ۹۵ ببعد ؛ (۸) التهانوی : کشاف اصطلاحات الفنون،

۲ : ۳۱۸ تا ۳۲۶، بذیل مادہ حروف؛ (۹) السیوطی : المزھر فی علوم اللُّغة، مطبوعہ قاہرہ، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وھی مصنف : الاتقان، لاھور ۱۹۷۴ء؛ ص ۱۰۰ تا ۱۰۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) ابن الجزری : النشر فی القراءات العشر، مطبوعہ قاہرہ، ۱ : ۱۰۰ تا ۲۰۴، نیز و بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) الدانی : التیسیر فی القرءات السبع، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۳۰.

(محمودُ الحسن عارف)

* **الواثق باللہ** : ابو جعفر ہارُون بن المُعْتصِم، عباسی خلیفہ ۔ اس کا نام (ہارون) اس کے دادا ہارون رشید کے نام پر رکھا گیا تھا ۔ اس کی ماں ایک یونانی کنیز تھی ۔ الواثق کی جانشینی کا اعلان اس کے والد معتصم باللہ [رکّ باں] کی وفات کے روز (۱۸ ربیع الاوّل ۲۲۷ھ/۵ جنوری ۸۴۲ء) ہی کر دیا گیا تھا ۔ المعتصم کی وفات سے قبل ابو حرب نامی ایک اموی نے، جو ہمیشہ لقاب پوش رہنے کی بنا پر المبرقّع کے لقب سے مشہور تھا، فلسطین میں ایک خطرناک شورش برپا کر رکھی تھی، جسے فرو کرنے کے لیے المعتصم نے رجاء بن ایوب الحضاری کو مامور کیا تھا، مگر ابتدا میں وہ کوئی کامیابی حاصل نہ کر سکا ۔ الواثق کی تخت نشینی کے چند روز بعد دمشق میں بھی ایک بڑی شورش برپا ہو گئی اور باغیوں نے عامل دمشق کو قلعے میں بند کرکے شہر سے کچھ دور مشرق کی جانب مرج راھط کے میدان میں چھاؤنی ڈال دی ۔ ان کے مقابلے کے لیے رجاء کو ایک بار پھر فلسطین سے طلب کیا گیا، جس نے آتے ہی ان کی قرار واقعی گوشمالی کر دی ۔ اس کے بعد اس نے المبرقع کی طرف رخ کیا ۔ المبرقّع کے معاونین کا ایک گروہ ہوائی کے دن قریب آنے کے باعث اس کا ساتھ چھوڑ گیا، چنانچہ رجاء نے المبرقع کو شکشت دے کر اسے گرفتار کر لیا.

نواح مدینہ منورہ کے بدویوں نے بھی خلیفہ کو دق کیا ۔ بنو سُلَیم نے حجاز کی منڈیوں کو لوٹ لیا تو عامل مدینہ نے حمّاد بن جریر الطبری کے زیر قیادت ایک بڑی فوج ان کی سرکوبی کے لیے روانہ کی، لیکن حماد شکست کھا کر مارا گیا ۔ ناچار الواثق کو اپنے آزمودہ کار سپہ سالار بُغا الکبیر [رکّ باں] کی طرف رجوع کرنا پڑا ۔ بغا شعبان ۲۳۰ھ/اپریل ۔ مئی ۸۴۵ء میں مدینہ منورہ میں داخل ہوا ۔ اس نے بنو سلیم کو شکست دے کر اسیروں کو مدینہ منورہ میں قید کیا اور اس کے بعد حج بیت اللہ ادا کرکے اپنی توجہ بنو ھلال کی طرف مبذول کی، جو بغاوت میں شریک کار تھے ۔ ان میں سے بڑے بڑے مجرموں کو اس نے المدینہ میں قید کر دیا اور باقی ماندہ کو معاف دے دی ۔ اس سے فراغت پا کر بُغا نے بنو مُرّہ اور بنو فزارہ کا رخ کیا، جنھوں نے فَدَک پر قبضہ کر لیا تھا؛ لیکن وہ اس کے پہنچتے ہی شہر چھوڑ کر بھاگ گئے (۲۳۱ھ/۸۴۵-۸۴۶ء) ۔ اسی اثنا میں المدینہ کے قیدیوں نے اپنے نگہبانوں کو قتل کرکے راہ فرار اختیار کی، لیکن اہل شہر نے المدینہ کے کثیرالتعداد حبشی غلاموں کی مدد سے ان کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے ۔ آئندہ سال بُغا کو الیمامہ کے بنو نُمیر کے خلاف معرکہ آرا ہونا پڑا اور انھیں بمشکل زیر کیا ۔ الواثق کے عہد میں خوارج اور کُرد بھی ہیجان و اضطراب پیدا کرتے رہے.

الواثق باللہ نے ۲۳ ذوالحجہ ۲۳۲ھ/۱۰ اگست ۸۴۷ء کو ۳۲ سال کی عمر میں اور بعض کے نزدیک ۳۴ یا ۳۶ سال کی عمر میں وفات پائی ۔ اس میں عظیم فرمانرواؤں کے اوصاف موجود نہ تھے اور اس کا مختصر عہد حکومت اہم وقائع

سے خالی ہے ۔ اس کے اخلاق بھی ایسے نہ تھے کہ لوگ اس کے گرویدہ ہوں ۔ یہ صحیح ہے کہ وہ مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ کے اہل حاجت کی مدد بڑی فراخ دلی سے کرتا تھا ، علویوں کے ساتھ اس کا سلوک انتہائی روا دارانہ تھا اور اسے شعر و غنا سے خاصی دلچسپی تھی، تاہم ان خوبیوں سے قطع نظر وہ عام طور پر حریص ، زود رنج اور لذات جسمانی کا دلدادہ بیان کیا جاتا ہے ۔ وہ اعلٰی عہدیداروں سے بڑی بڑی رقوم بالجبر وصول کرتا تھا اور کٹّر معتزلی ہونے کے باعث علماے اہل السنۃ کو جور و جبر کا نشانہ بناتا تھا ۔ اندریں حالات یہ تعجب کی بات نہیں کہ اس زمانے کی محترم شخصیت احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے سازش کی اور خلیفہ کو معزول کرنے اور اس کے تُرک افسروں کا جور و تغلب ختم کرنے کے لیے عوام کی تائید حاصل کر لی ۔ یہ محض اتفاق کی بات تھی کہ عمل کا اشارہ قبل از وقت دے دیا گیا (شعبان ۲۳۱ھ/اپریل ۸۴۶ء)، جس سے حکام کو سازش میں شریک افراد کا بلا دقت پتا چل گیا اور احمد بن نصر کو موت کی سزا دے دی گئی .

مآخذ : (۱) الطبری، de Geoje، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۷ : ۳۷۲، ۳۷۶ و ۷ : ۶ تا ۹، ۱۲ تا ۲۶؛ (۳) المسعودی : مروج الذھب، مطبوعہ پیرس، بمدد اشاریہ؛ (۴) الیعقوبی : طبع Houtsma، ۲ : ۵۸۴ تا ۵۹۰؛ (۵) کتاب الاغانی، دیکھیے Guide : *Tables alphabetiques*، (۶) ابن الطقطقٰی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۲۳ تا ۳۲۵؛ (۷) Weil : *Geschichte der Caliphen*، ۲ : ۳۳۷ تا ۳۴۶؛ (۸) Muir : *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*، بار سوم، ص ۵۲۲ تا ۵۲۵؛ (۹) A Muller : *Der Islam im Morgen - und Abendand*، ۱ : ۵۲۳ ببعد ، ۵۴۳ ببعد .

(K. V. ZETTERSTEEN)

⊗ **الواجد :** رکّ بہ الاسماء الحسنٰی .

⊗ **واجد علی شاہ :** شاہ اودھ، ۱۰ ذیقعدہ ۱۲۳۷ھ/۳۰ جولائی ۱۸۱۱ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے ۔ ابتدائی تعلیم و تربیت امین الدولہ امداد حسین خان سے پائی ۔ تصنیفات و تالیفات سے اعلٰی علمی استعداد کا پتا چلتا ہے ۔ فارسی زبان پر عبور حاصل تھا ۔ عربی زبان سے واقفیت کا ثبوت دو تحریروں ارشاد السلطان اور ہدایت السلطان سے ملتا ہے، جن کی مفصل اور عالمانہ شرحیں امیر مینائی [رکّ باں] نے فارسی میں لکھیں .

واجد علی شاہ کی تخت نشینی ۲۶ صفر ۱۲۶۳ھ/۱۳ فروری ۱۸۴۷ء کو عمل میں آئی ۔ اس وقت عمر چوبیس پچیس برس تھی ۔ نوجوان بادشاہ نے زمام حکومت سنبھالتے ہی نظم و نسق کی طرف توجہ دی، فوجوں کو نئے سرے سے مرتب و منظّم کیا اور رعایا کی شکایات رفع کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ۔ یہ فوجی اور انتظامی سرگرمیاں انگریزوں کو پسند نہ آئیں، چنانچہ فوجی طاقت میں اضافہ کرنے کے لیے نئے رسالے اور پلٹنیں بھرتی کرنے سے مجبوراً ہاتھ اٹھانا پڑا ۔ اسی طرح انگریزوں اور ان کے ایجنٹوں نے اصلاح و فلاح رعیت کی ہر کوشش میں خلل ڈالا ۔ ریذیڈنٹ نے ہر معاملے میں دخل انداز ہو کر اور طرح طرح کے بے بنیاد الزامات لگا کر حوصلہ مند بادشاہ کو بد دل کیا، جس سے وہ تبخیر قلب و دماغ میں مبتلا ہو گیا اور خاموشی اور افسردگی کے طویل دورے پڑنے لگے ۔ اپنی بیماری سے مجبور ہو کر اس نے انتظام سلطنت عارضی طور پر اپنے وزیر اور خسر نواب علی نقی خان کے سپرد کر دیا اور ہدایت کے لیے ایک

کتاب دستور واجدی کے نام سے مرتب کر کے دے دی ۔ یہ کتاب ان انتظامی قوانین و احکام کا مجموعہ تھی جو بادشاہ نے اپنی دو سالہ حکومت میں نافذ کیے ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ واجد علی شاہ نے سلطنت کا انتظام اور رعایا کی فلاح و بہبود کا کام کس خوبی سے انجام دینا شروع کیا تھا ۔

دس ماہ بعد بیماری سے نجات ملی تو بادشاہ نے امور حکومت پھر سنبھالنے چاہے ، لیکن اس کے معالجین نے اسے صحت کے لیے مضر قرار دیا ۔ بقول سلیمان واجد علی شاہ کو یہ ذہن نشین کرا دیا گیا کہ اس کی زندگی اور بادشاہت اس پر منحصر ہیں کہ وہ سلطنت کے کاموں سے علیحدگی اختیار کر لے ۔ بادشاہ ان مشوروں کے مضمرات کو بخوبی سمجھتا تھا، چنانچہ اسے بخوبی احساس ہو گیا تھا کہ اودھ کی بادشاہی ایک ڈگمگاتی ناؤ ہے اور اس کا انجام بخیر ہونا مشکل ہے ۔ اس طرح حالات سے مجبور ہو کر واجد علی شاہ کو امور سلطنت سے بڑی حد تک دست بردار ہونا پڑا ۔ اہم معاملات میں مشورہ دینے یا سنگین مقدمات کا فیصلہ کرنے سے قطع نظر اب اس کا بیشتر وقت کتب بینی، شاعری، تصنیف و تالیف اور تفریحی مشاغل میں گزرنے لگا ۔ بہرحال ان مشاغل سے فنون لطیفہ کی ترقی میں بڑی مدد ملی ۔

واجد علی شاہ کو رقص و موسیقی کا بچپن ہی سے شوق تھا اور ان فنون میں اسے خود بھی اچھا دخل تھا ۔ زمانۂ ولی عہدی میں اس نے رقص و موسیقی کی ایک تربیت گاہ "پری خانہ" قائم کی تھی، جس میں تعلیم پانے والی عورتیں "پریاں" کہلاتی تھیں اور حسب لیاقت تنخواہ پاتی تھیں ۔ ایک دوسری عمارت میں مکتب تھا جہاں پڑھنا لکھنا سکھایا جاتا اور دینیات کی تعلیم دی جاتی تھی ۔

ہندوستان کی قدیم، پیچیدہ اور دقیق موسیقی کو آسان، سادہ اور عام پسند بنانے کا سہرا واجد علی شاہ کے سر ہے ۔ ٹھمری کی مقبولیت بالخصوص اس کی مرہون منت ہے ۔ اس نے بہت سے گیت بھی بنائے ، جن میں سے بعض خوشی کی تقریبوں میں عام طور پر گائے جاتے تھے ۔ ولی عہدی کے زمانے میں اس نے کنھیا اور رادھا کی داستان محبت پر مبنی ایک ناٹک قیمتی ساز و سامان کے ساتھ تیار کیا تھا ۔ زمانۂ شاہی میں اپنی تین رومانی مثنویوں کے ناٹک تیار کیے ۔ یہ سب ناٹک "رہس" کہلاتے تھے ۔ ان کے لیے اس نے "رہس منزل" کے نام سے ایک عمارت بھی تیار کی ۔ اس طرح اردو ناٹک کی بنیاد بھی واجد علی شاہ کے ہاتھوں پڑی ۔ اس شاہی تھیئٹر کے اثر سے ایک عوامی سٹیج وجود میں آیا ، جس کے لیے پہلا ڈرامہ (اندر سبھا) لکھنے کا فخر امانت لکھنوی [رک باں] کو حاصل ہوا ۔

واجد علی شاہ اپنی عام زندگی میں اسلامی احکام پر عمل پیرا تھا اور نماز، روزہ اور دوسرے مذہبی فرائض پابندی کے ساتھ ادا کرتا تھا (مرقع خسروی، ورق ۱۸۵ ۔ الف) ۔ اس نے شراب کو کبھی ہاتھ نہ لگایا (آفتاب اودھ) اور نہ نا محرم عورتوں سے تعلق رکھا ۔ وہ ناچ گانے کو بھی شرعاً ناجائز سمجھتا اور کچھ مدت کے لیے اس سے تائب ہو جاتا تھا (عشق نامہ) ۔ ایک دیندار شخص کی طرح وہ بہت نیک طینت، رحم دل اور خدا ترس تھا ۔ اپنے ادنٰی خدمت گاروں کے ساتھ بھی مہربانی سے پیش آتا اور ان کے قصور خندہ پیشانی سے معاف کر دیتا تھا ۔ اس کی ظاہری

اور سخت گیری کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔ مشہور مصنف عبدالحلیم شرر کا بیان ہے : عہد شاہی کے واجد علی شاہ کو میں نہیں جانتا ۔ مٹیا برج کے واجد علی شاہ، جن کو میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ تو اتقا و پرہیزگاری، خدا ترسی اور خدا پرستی کی مجسم تصویر تھے (مقدمہ مثنوی حزن اختر) ۔

واجد علی شاہ کو موزونیت طبع فطرت کی طرف سے ودیعت ہوئی تھی ۔ فی البدیہ نظم کرنے کا اسے غیرمعمولی ملکہ حاصل تھا ۔ فارسی نظم و نثر کی ضخیم کتابوں کا اردو میں ترجمہ اس رفتار سے کرتا تھا جس طرح کوئی کتاب نقل کرتا ہے ۔ مختلف اصناف کی طبع زاد نظمیں کئی ضخیم جلدوں میں سما سکتی ہیں ۔ تصنیف و تالیف کا شغل باقاعدگی سے جاری رہتا تھا ۔ حتیٰ کہ معزولی کے بعد روزانہ ایک جز (۱۶ صفحات) لکھنا معمول تھا ۔ فارسی اور اردو نثر و نظم میں اس کی مختلف موضوعات پر چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہے ۔ وہ اپنی کتابیں اپنے مطبع سے چھپوا کر مفت تقسیم کر دیتا تھا اور اپنے کتابخانے کے لیے خوشخط اور مطلا قلمی نسخے تیار کرواتا تھا ۔ ایسے سرتاپا سونے میں غرق متعدد نسخے آج بھی دستیاب ہیں ۔

اودھ کے انگریز ریذیڈنٹ غالباً اپنے حکام بالا کے ایما پر ملک میں بد نظمی کی خود ساختہ شکایات لکھ کر یا دوسروں سے لکھوا لکھوا کر گورنر جنرل کے پاس بھیجتے رہتے تھے ۔ انھیں کی بنا پر فروری ۱۸۵۶ء میں انگریزوں نے واجد علی شاہ کی معزولی کا فیصلہ کر لیا ۔ اس فیصلے کو حق بجانب قرار دینے کے لیے جو الزامات تراشے گئے تھے، ان کے جواب حقائق و واقعات اور اعداد و شمار کی روشنی میں میں دیے گئے، مگر ان پر کوئی توجہ نہ دی گئی ۔ معزولی کا اصل سبب انگریزوں کی الحاق کی پالیسی تھی ۔ پنجاب، ستارہ، جھالسی، ناگپور وغیرہ کئی چھوٹی بڑی ریاستیں اس پالیسی کا شکار ہو چکی تھیں ۔ اب شمالی ہند کی آخری اور سب سے بڑی ریاست اودھ کی باری تھی ۔ اپنی معزولی کی خبر سن کر بادشاہ نے ایک فرمان کے ذریعے اپنی فوج کے ہتھیار کھلوا دیے اور اپنے ناظموں، عاملوں اور راجاؤں وغیرہ کو ہدایت کی کہ انگریزوں کا مقابلہ نہ کریں، بلکہ ملک کے انتظام میں ان کو مدد دیں ۔ اس کے بعد بادشاہ نے اپنی سلطنت کا مقدمہ برطانوی پارلیمنٹ میں پیش کرنے کے لیے لنڈن کا سفر اختیار کیا، لیکن کلکتے پہنچ کر وہاں ٹھہر جانا پڑا ۔

اپنے محبوب بادشاہ کی معزولی اور غریب الوطنی اور اپنے ملک پر غیر ملکیوں کا قبضہ ایسی باتیں نہ تھیں کہ اودھ کے عوام خاموشی سے برداشت کر لیتے ۔ وہ موقع کے منتظر رہے اور اگلے ہی سال ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی نے یہ موقع بہم پہنچا دیا اور انھوں نے تحریک آزادی میں حصہ لیا ۔ اودھ میں بہت سے زمیندار گڑھیوں کے مالک تھے اور ان کے پاس اعلیٰ درجے کی مسلح سپاہ بھی تھی، جس کی مجموعی تعداد ایک لاکھ کے قریب تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ بہت جلد اودھ کی سر زمین انگریزوں پر تنگ ہو گئی ۔ بادشاہ کے ایک کمسن بیٹے برجیس قدر کو ڈھونڈ کر تخت پر بٹھا دیا گیا اور ایک مجلس نیابت اس کی طرف سے ملک کا انتظام کرنے لگی ۔ نو ماہ بعد انگریزی فوج کا لکھنؤ پر قبضہ ہوا تو برجیس قدر کا دارالحکومت بولڈی، ضلع بہڑائچ میں منتقل کر دیا گیا اور جب انگریزی فوج بے حد کشت و خون کے بعد اس ضلع پر قابض ہو گئی تو برجیس

قدر کو بحفاظت نیپال پہنچا دیا گیا۔ اس طرح اودھ کی شاہی واجد علی شاہ کی معزولی کے ساتھ ١٨٥٦ء کی ابتدا میں ختم نہیں ہوئی، بلکہ ١٨٥٨ء کے آخر تک قائم رہی؛ جنگ آزادی کے شروع ہونے پر واجد علی شاہ کو کلکتے کے قلعۂ فورٹ ولیم میں نظر بند کر دیا گیا تھا۔ ٧ ذوالحجہ ١٢٧٥ھ/٨ جولائی ١٨٥٩ء کو رہائی پا کر بادشاہ نے نواح کلکتہ میں اس جگہ مستقل سکونت اختیار کر لی جو مٹیا برج کے نام سے معروف ہوا۔ ١٨٦٢ء میں شاہ اودھ کی ذاتی منزلت کی نگہداشت کے لیے ایک قانون (ایکٹ ٨) نافذ کیا گیا، جس کی رو سے ان جرائم کے سوا جن کی سزا موت ہے، بادشاہ پر کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جا سکتا تھا۔

واجد علی شاہ نے مٹیا برج میں بہت سی خوشنما عمارتیں بنوائیں اور پر فضا باغات لگوائے، سڑکیں نکالیں، ایک چڑیا گھر قائم کیا، ہر طرح کے اہل فن جمع کیے اور مٹیا برج کو ایک چھوٹا سا لکھنؤ بنا دیا جس میں ہزاروں کی تعداد میں شاہی متوسلین اور ان کے متعلقین آباد تھے۔ یہاں بھی بادشاہ نے اپنے مشاغل، یعنی مطالعہ، تصنیف و تالیف، شاعری، موسیقی اور رقص وغیرہ کو بدستور جاری رکھا۔ انگریزوں نے سوا لاکھ روپے ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا تھا، تاہم مصارف اس سے کہیں زیادہ تھے۔ بے تاج بادشاہ مٹیا برج کی محدود قلمرو پر تیس بتیس سال فرمانروائی کرنے کے بعد ٣ محرم ١٣٠٥ھ/٢١ ستمبر ١٨٨٧ء کو وفات پا گیا۔ اس کا نام عدل گستر اور رعایا پرور بادشاہوں کی فہرست میں جگہ لے، یا نہ لے فنون لطیفہ کے سرپرست کی حیثیت سے ضرور باقی رہے گا۔

مآخذ: (١) راجا رتن سنگھ زخمی: سلطان التواریخ، مخطوطہ درکتاب خانۂ جامعۂ لکھنؤ؛ (٢) مرزا محمد تقی: آفتاب اودھ، مخطوطہ درکتاب خانۂ جامعۂ لکھنؤ؛ (٣) محمد عظمت علی نامی: مرقع خسروی، مخطوطہ بخط مصنف، درکتاب خانۂ جامعۂ لکھنؤ؛ (٤) محمد ظہیرالدین بلگرامی: اسرار وجدی، مخطوطہ بخط مصنف، درکتاب خانۂ جامعۂ لکھنؤ؛ (٥) مہاراجا جے گوپال ثاقب: زبدۃ الکوائف، مخطوطہ درکتاب خانۂ پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، الہ آباد؛ (٦) واجد علی شاہ: عشق نامہ (نثری فارسی)، مخطوطہ درکتاب خانۂ مقالہ نگار، لکھنؤ [اس کا اردو ترجمہ محل خانہ شاہی، از مرزا فدا علی خنجر لکھنوی متعدد بار طبع ہو چکا ہے؛ اس کا اصل مسودہ جس میں مصنف کی حک و اصلاح ہے، کتاب خانۂ جامعۂ پنجاب میں ہے دیکھیے فہرست مجموعۂ شیرانی، عدد ١٦٣٣]؛ (٧) وہی مصنف: مثنوی ہیبت حیدری، مطبع سلطانی، کلکتہ ١٢٩٢ھ؛ (٨) وہی مصنف: مثنوی حزن اختر، مقدمہ از عبدالحلیم شرر، لکھنؤ ١٩١٢ء؛ (٩) وہی مصنف: جواب اودھ بلوبک (اردو)، مطبوعہ، مطبع نامعلوم، (ایک قلمی نسخہ ڈاکٹر عظیم الدین مرحوم، پٹنہ یونیورسٹی کے پاس تھا)؛ (١٠) راجا کندن لال اشک: منتخب تنقیح الاخبار، لکھنؤ ١٢٦٧ھ؛ (١١) سید امیر علی خان ہلال: وزیر نامہ، مطبع نظامی، کانپور ١٣٩٣ھ؛ (١٢) امیر احمد امیر مینائی: شرح ہدایت السلطان، مطبع شاہی، لکھنؤ ١٢٦٨ھ؛ (١٣) ڈبلیو۔ ایچ۔ سلیمن: سیاحت نامہ ملک اودھ مع مکتوبات (انگریزی)، ٢ جلد، لندن ١٨٥٨ء؛ (١٤) ایکٹ نمبر ٨، ١٨٦٢ء۔

(سید مسعود حسن رضوی)

* **واح**: (الواح)، (جمع الواحات)، مصر میں نخلستانوں کے ایک سلسلے کا نام۔ یہ تعداد میں تین ہیں: (١) الواح الاوّل: فیوم کے بالمقابل اور اسوان تک پھیلتا گیا ہے۔ یہ ان میں سب سے بڑا نخلستان ہے اور اس میں کئی گاؤں آباد ہیں۔ یہاں مصر کی بہترین کھجور پائی جاتی ہے؛ (٢)

دوسرا نخلستان نسبۃً چھوٹا ہے اور اس کی آبادی بھی کم ہے؛ (۳) تیسرا سب سے چھوٹا ہے اور اس میں فقط ایک گاؤں سنتریۃ آباد ہے ۔ یہ وہ معلومات ہیں جو یاقوت نے فراہم کی ہیں ۔ المقریزی نے واح نام کے چار نخلستان بیان کیے ہیں ۔ وہ بعض کو بیرونی اور بعض کو الدرونی بتاتا ہے ۔ اس کے زمانے میں سنتریہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا ، جس میں سِوَۃ نام کی بربری نسل کے چھے سو افراد آباد تھے ۔ وہ زناتہ سے ملتی جلتی بولی بولتے تھے ۔ نخلستان کی زمین سے زاج اور توتیا نکلتے تھے ۔ قاھرہ کی دولت ایوبیہ نے اس مقطع (جاگیر) کے مالکوں پر ایک ہزار کوئنٹل (ایک کوئنٹل = تقریباً ۱۰۰ کلو گرام) زاج کی سالانہ ادائی ضروری قرار دے رکھی تھی، لیکن آگے چل کر اسے نظر انداز کر دیا اور بالآخر یہ ادائی بند ہوگئی ۔ یہاں تیزابی مزے کے چشمے پائے جاتے ہیں، جن کا پانی سرکہ کی جگہ استعمال ہوتا ہے ۔ بعض چشمے نمکین اور حابس پانی کے ہیں ۔ خالص شیریں پانی کے چشمے تقریباً بیس ہیں ۔ یہاں پائی جانے والی بعض بیماریاں مقامی نوعیت کی ہیں ۔ بخار عام ہے ۔ کھجور، زیتون، انجیر اور تاک کے جھنڈ بکثرت ہیں ۔ کہتے ہیں کہ یہاں ترنج کا ایک غیر معمولی درخت تھا، جس سے ہر سال چار ہزار ترنج اترتے تھے ۔ اس کا مقابلہ ان مثالوں سے کیا جا سکتا ہے جو ماہرینِ نباتات ترنجی اشجار کی بار آوری کی بابت دیا کرتے ہیں ۔ ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء میں ان نخلستانوں کو نوبہ کے ایک لشکر نے تباہ و برباد کر ڈالا اور متعدد افراد کو قید کرکے لے گئے ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، ۴ : ۸۷۳؛ (۲) المقریزی: الخطط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۲۳۴ و طبع Wiet، ۴ : ۱۱۲ ببعد (M.I.F.A.O. [illegible] (۳) المسعودی

مروج، ۳ : ۵۰ .

(CL. HUART)

الواحد: رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی ⊗

واحدی: جنوبی عرب کے ایک حکمران * خاندان کا نام، جو تین مملکتوں، یعنی سلطنت بیر علی عمقین، سلطنت بال حاف عِزّان اور سلطنت حِبّان پر حکومت کرتا ہے ۔ H. v. Multzan (ص ۲۲۲) نے بعد از تفتیش و تحقیق اس حکمران گھرانے کے زیرنگیں سارے علاقے کو دو حصّوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) زیرین واحدی: ۴۷ درجے سے ۴۷ درجے ۴۰ دقیقے طول بلد شرق تک اور ۱۳ درجے ۲۰ دقیقے سے ۵۸ دقیقے عرض بلد شمالی تک کا ساحلی علاقہ ، جس سے الدرون ملک تک بمشکل دو گھنٹے کی مسافت ہے؛ (۲) بالائی واحدی: جو ۴۷ درجے سے ۴۷ درجے ۴۰ دقیقے طول بلد شرق میں اور ۱۴ درجے ۲۰ دقیقے سے ۱۴ درجے ۵۸ دقیقے عرض بلد شمالی تک پھیلا ہوا ہے ۔ C. Landberg (ص ۱۸۰) ساحلی علاقے کی مغربی سرحد رأس القُسَیم کو اور مشرقی سرحد الحُصَی الحمرٰی کو قرار دیتا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ واحدی خاندان کی مملکت عوالق اور فُعیطی کی مملکتوں کے درمیان واقع ہے ۔ زیریں واحدی کا اہم ترین علاقہ ایک تو وادی مَیْفَع ہے، جو رأس القسیم سے مشرق کی طرف ایک گھنٹے کی مسافت پر سمندر سے جا ملتا ہے اور دوسرا وادی حجر کی زیریں گزرگاہ ہے، جس کا سب سے اہم مقام جول الشّیخ ہے ۔ ساحلی علاقہ بیر علی عمقین اور بال حاف عزّان کے سلطانوں کے درمیان اس طرح منقسم ہے کہ مقدم الذّکر تو حصٰی الحمرٰی سے رأس الوطل کے اٹھے ہوے حصے تک اور مؤخرالذّکر یہاں سے لے کر رأس القسیم تک کی سر زمین پر حاکم ہے ۔ وادی

میفع سلطان بلحاف کے ماتحت ہے، جو موسم گرما عزّان میں گزارتا ہے، لیکن سلطان بیر علی کی اراضی بھی وہاں واقع ہے۔ اس کی دو بڑی کارآمد بندرگاہیں بیر علی اور مَجْدَحَه ہیں۔ اول الذّکر موسم گرما میں کام دیتی ہے اور ثانی الذّکر موسم سرما میں۔ بالائی واحدی علاقے میں یہ علاقے شامل ہیں: وادی عمقین مع الحوطه، جو خود مختار ہے؛ وادی ثره؛ الشعیب؛ القصبه؛ الحنکه؛ سَلْمون؛ هدی؛ حبّان، جس میں اسی نام کا اہم ترین مقام واقع ہے۔ بدوی قبائل نعمان، سعد اور نَمَرہ اور حمیری قبائل باعوضه، آل احمد، آل باسردة القموس اور الذیاب پوری واحدی مملکت میں پھیلے ہوے ہیں۔ وادیاں خاص طور سے زرخیز اور سر سبز ہیں۔ غذا اور کھجور کے علاوہ یہاں کی پیداوار تمباکو، نیل اور کپاس ہے۔ کپڑا ہاتھ سے بنا جاتا ہے، خصوصاً الحنطه میں۔ الحبان میں لکڑی کا کام بھی بہت فروغ پذیر ہے۔ حصن الغراب اور نقب الحجر میں سبائی عہد کے کھنڈر بہت نمایاں ہیں۔

۱۸۷۰ء میں سلطان هادی کے ساتھ بیر علی اور مجدحه کی دونوں بندرگاہیں ترکوں کے حوالے کر دینے کے بارے میں گفت و شنید ہوئی جو کہ وہاں قرنطینه کے مستقر قائم کرنا چاہتے تھے، لیکن انگریزوں کی مخالفت کے باعث یہ لا حاصل رہی۔ یہی انجام ترکوں کی ایک دوسری کوشش کا ہوا، جو اس وقت جنوبی عرب میں بہت سر گرم عمل تھے۔ ۱۸۸۲ء میں انھوں نے عزت پاشا کے توسط سے بیر علی اور بال‌حاف کے سلاطین کو اپنا حامی بنانا چاہا، چنانچہ اس موقع پر مؤخر الذّکر بندرگاہ کے سلطان کو ترکی پرچم بھی عطا کیا گیا۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں سلطان ترکیه کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا، لیکن اطاعت کی کسی ایسی صورت کا اظہار نہیں ہوتا تھا جو اطاعت و انقیاد کی علامت سمجھی جا سکے۔ تمام خرخشوں سے نجات پانے کے لیے انگلستان نے ۳۰ اپریل ۱۸۸۸ء کو بال‌حاف اور بیر علی کے سلاطین سے حفاظتی معاهدے کر لیے، جن کی رو سے انھوں نے ایک سالانہ وظیفے کے عوض اپنے آپ کو اس امر کا پابند کر لیا کہ وہ انگریزوں کی منظوری کے بغیر دول خارجه کے ساتھ کسی قسم کے روابط قائم نہیں کریں گے۔ ۱۰ مارچ ۱۸۹۵ء اور یکم جون ۱۸۹۷ء کو ان معاهدوں کی تجدید ہوئی اور یوں یہ سارا علاقه انگریزوں کے دائرۂ اثر میں چلا گیا۔ [آج کل یہ عوامی جمہوریه یمن کا حصہ ہے]۔

مآخذ: (۱) J. R. Wellsted : *Reisen in Arabien*، طبع E. Rodiger، Halle ۱۸۴۲ء، ۱: ۲۸۳ ببعد، ۳۲۲ ببعد؛ (۲) C. Ritter : *Die Erdkunde von Asien*، برلن ۱۸۴۶ء، ۸/۱: ۶۶۳ ببعد؛ (۳) A. v. Wrede : *Reise in Hadhramaut*، طبع H. v. Maltzan، Braunschwig ۱۸۷۳ء، ص ۱۶۰ ببعد؛ (۴) H. v. Maltzan : *Reise nach Sudarabien*، Braunchweg ۱۸۷۳ء، ص ۲۲۱ ببعد؛ (۵) C. Landberg : *Arabica*، لائڈن ۱۸۹۷ء، ۴: ۶۷ و لائڈن ۱۸۹۸ء، ۵: ۱۷۹ ببعد؛ (۶) J. Stuhlmann : *Der Kampf um Arabien zwischen der Turkie und England*، در *Hamburgische Forchungen*، Braunschwig ۱۹۱۶ء، ص ۴۴۔

(A. GROHMANN)

* **وَاد (وادی):** ہسپانوی تلفظ گواد Guad یا Guadi؛ ہسپانیه کے متعدد دریاؤں کے نام میں آتا ہے، مثلاً وادی الکبیر Guadalquivir، وادی آنه یا وادیانه Guadiana۔ عربی لفظ کا مطلب ہے دریا یا وادی، بالخصوص ایسا دریا جو موسم گرما میں خشک ہو جائے، جیسا کہ ہسپانیه کے اکثر

بالخصوص چھوٹے چھوٹے دریاؤں کی صورت میں ہوتا ہے؛ نیز دیکھیے رَمبلہ Rambla، جو عربی رَمْلَہ سے مشتق ہے اور جس کا مطلب ہے خشک ریتلی تلہٹی، جو سڑک کے طور پر استعمال ہوتی ہو۔ وشقہ Huesca سے نکلنے والی ایک پہاڑی ندی وات سالم (Guatizalema) ہے اور یہ واحد مثال ہے جہاں 'د' کے بجائے 'ت' استعمال ہوئی ہے۔ لفظ واد دریاؤں کے علاوہ شہروں کے ناموں میں بھی آتا ہے، مثلاً وادی الحجارہ Guadalajara، وادی آش Guadix، وادی الرّمان Guaroman۔ اسی طرح یہ پہاڑوں کے ناموں میں بھی مل جاتا ہے، مثلاً وادی الرّمل Guadarrama.

(C. F. Seybold [و تلخیص از ادارہ])

* **وادی آش** : (Guadix)، اندلس کے صوبہ غرناطہ میں ایک ضلع کا صدر مقام، جو جبل الشلیر (Seirra Nevada) کی شمالی ڈھلان پر اسی نام کے ایک دریا کے کنارے آباد ہے۔ اسے شاذ و نادر وادیاش اور وادی یاش بھی کہتے ہیں۔ اس کے مغرب میں دریاے فردیش Fardix کے کنارے قدیم عربوں کا حمام جلیانہ Juliana واقع ہے۔ یہاں کے سیب بہت مشہور ہیں، اسی لیے اسے جلیانۃ التفاح بھی کہتے ہیں۔ الدمشقی (نخبۃالدہر، ص ۸۴) لکھتا ہے کہ وادی آش کے قریب سیاہ سرمہ ملتا ہے۔ اس کے گرد جبل الشلیر کی جو ڈھلوان زمینیں پھیلی ہیں ان کو عربی میں سِندِ وادی آش کہتے تھے۔ لفظ سند ابھی تک ہسپانوی نام Marquesado del Zenete کی صورت میں باقی ہے [یہ علاقہ آب و ہوا کے لحاظ سے بہت عمدہ ہے۔ ترکاریاں اچھی اور میوے شیریں پیدا ہوتے ہیں۔ دواؤں کے لیے جڑی بوٹیاں بھی بکثرت ملتی ہیں]۔ یہاں عربوں کے زمانے کا ایک قلعہ القصبہ Alcasaba بھی ہے۔ [مسلمانوں کی حکومت یہاں ۹۲ھ/۷۱۱ء سے شروع ہوئی۔ پہلے یہ اموی خلفاء پھر زمانۂ طوائف الملوکی میں با اختیار سرداروں اور بعد ازاں مرابطین اور موحدین کے زیر نگیں رہا]۔ ۱۲۳۲ء میں بنو نصر یا بنو احمر کا پہلا فرمانروا محمد اوّل، شاہ غرناطہ، وادی آش پر قابض ہو گیا۔ ۱۳۱۵ء میں یہاں قشتالیہ کے بادشاہ ڈان پیڈرو (Infante Don Pedro) کے زیر علم مسیحی لشکر نے شکست فاش کھائی، لیکن ۱۴۸۹ء میں بالآخر عیسائی بادشاہوں نے اسے فتح کر لیا جو قبل ازیں ۱۴۳۳ء میں اسے باجگزار بنا چکے تھے۔ عربی میں اس سے نسبت وادی آشی یا وادیاشی ہے۔ مثال کے طور پر یہ شاعر ابوالحسن بن نزار کی نسبت ہے، جو یہاں پیدا ہوا تھا.

مآخذ : (۱) Sinonet : *Description del Reino de Granada*، بار دوم (۱۸۸۲ء)، ص ۹۸ تا ۱۰۱؛ (۲) وہی مصنف : *Historia de los Mozarabes*، بمدد اشاریہ؛ (۳) Madoz : *Dictionario Geographico*، ص ۹، ۴۳؛ (الادریسی : *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، ۲۰۲ تا ۲۴۷؛ (۵) المراکشی : *History of the Almohades*، ص ۲۶۹؛ (۶) یاقوت، ۱ : ۲۷۹.

(C. F. Seybold [و ادارہ])

* **وادی الحَجارہ** : (Guadalajara)، ہسپانیہ میں اسی نام کے ایک صوبے کا صدر مقام، جو قشتالیہ (Castile) کی شمال مشرق سطح مرتفع (۲ ہزار فٹ بلند) پر واقع ہے۔ قدیم زمانے میں اسے ارّی آکہ Arriaca (بشکنسی زبان کے لفظ ارّی، بمعنی پتھر، سے ماخوذ) کہتے تھے۔ یہ دریاے ہیناریز Henares کے کنارے آباد ہے، جسے عرب وادالحجارۃ کے نام سے پکارتے تھے۔ ہسپانوی میں یہ Guadalaxara اور بعد ازاں Guadalajara کی

صورت اختیار کر گیا۔ آگے چل کر یہ نام دریا کے بجائے شہر کے طور استعمال ہونے لگا۔ اسے مدینة الفرج بھی کہتے تھے کیونکہ بقول الیعقوبی (BGA، ۷ : ۳۵۵) یہ ایک بربر قبیلہ بنو فرج کی جاگیر تھا۔ [شریف الادریسی کے بیان کے مطابق یہ پر فضا مقام تھا، چشمے جا بجا جاری تھے، شہر پناہ نہایت مضبوط تھی اور یہ اپنے باغات، تاکستان اور زرعی پیداوار بالخصوص زعفران کے لیے مشہور تھا].

۷۱۱ء میں موسٰی بن نصیر اور طارق بن زیاد نے اپنے متحدہ لشکر سے اسے فتح کیا۔ [اس کے بعد تین سو برس سے زیادہ مدت تک یہ شہر بنی امیّہ کے تحت رہا۔ ۴۰۰ھ میں جب قرطبہ میں بنی امیہ کا چراغ گل ہو رہا تھا تو وادی الحجارۃ اور اس کے نواح میں بربر بکثرت آباد تھے۔ انھوں نے وادی الحجارۃ پر قبضہ کر لیا۔ زمانۂ طوائف الملوکی میں اس کا تعلق طلیطلہ سے رہا۔ ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء میں اس پر عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا۔ یہ شہر اندلس میں عربوں کا ایک مستحکم مقام تھا۔ یہاں بڑے بڑے علما پیدا ہوے، مثلاً چھٹی صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابو محمد عبداللہ بن ابراہیم الحجاری، صاحب کتاب المسہب فی فضائل اہل مغرب کے علاوہ محدث سعید بن مسعدہ الحجاری (م ۴۲۷ھ) اور قاضی شہر ابن الطویل (م نواح ۳۸۲ھ)].

مآخذ : (۱) یاقوت، بمدد اشاریہ، بذیل فرج، وادی الحجارۃ؛ (۲) الادریسی، ص ۱۸۹؛ (۳) ابوالفداء، ص ۱۷۸؛ (۴) البیان المغرب، ۲ : ۷۵، ۱۰۱؛ (۵) الدمشقی، ص ۳۵۰؛ (۶) Gayangos : *History*، ۱ : ۴۸، ۳۱۹، ۵۳۳ و ۲ : ۴۴۱؛ مزید کتابوں کے لیے دیکھیے بذیل مادہ، در 1، لائڈن، بار اول.

(C. F. SEYBOLD [و ادارہ])

وادی حَلْفَه : یا محض حلفہ؛ [سابقہ] *

انگریزی مصری سوڈان میں زمانۂ حال کا ایک شہر، جو ۲۱ درجے ۵۵ دقیقے طول بلد شمالی اور ۳۱ درجے ۱۹ دقیقے عرض بلد مشرقی پر دریاے نیل کے دائیں کنارے پر، قاہرہ سے تقریباً ۷۷۰ میل جنوب اور آبشار دوم سے پانچ میل شمال میں واقع ہے۔ یہ اسی نام کے ایک صوبے یا مدیریہ کا صدر مقام ہے۔ اس میں ایک نئی مضافاتی بستی توفیقیہ بھی شامل ہے۔ اس میں نفیس بازار ہیں اور اس کی آبادی میں دیروسہ کے تقریباً تین ہزار نوبی دھقان بھی شامل ہیں۔ مساجد کے علاوہ یہاں قبطیوں، یونانیوں اور انگریزوں کی عبادت گاہیں بھی ہیں۔ سرکاری دفاتر، ہسپتال اور افسروں کا رہائشی علاقہ جنوب کی سمت واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حبشہ کے بادشاہ جان John کا سر ہسپتال کے قریب ایک درخت کے نیچے مدفون ہے۔ وادی حلفہ کا نام یہاں بافراط پیدا ہونے والی حلفہ گھاس کی وجہ سے پڑا ہے۔ فراعنہ کے عہد میں اس علاقے کا نام بو ھن Bu Hen تھا؛ چنانچہ شہر کے بالمقابل دریا کے مغربی کنارے پر اسی نام کے ایک اور قدیم مصری قلعے کے آثار موجود ہیں، جو سلطنت وسطٰی (Middle Empire) کے دور میں تعمیر ہوا تھا۔ پانیبس Pa-nebes، جس کا ذکر بطلمیوس کے ہاں بھی ملتا ہے، اس کے پڑوس میں ہے (Budge : *The Egyptian Sudan*، ۲ : ۸۳).

پہلے یہاں ایک خستہ حال گاؤں تھا، جس نے انیسویں صدی کے اواخر میں ترقی پا کر شہر کی صورت اختیار کر لی اور آج کل تو یہ مصر و سوڈان کی سرحد پر ایک اہم مرکز بن چکا ہے۔

۱۸۸۵ء میں یہاں برطانوی افواج کی

چھاؤنی قائم کر دی گئی ۔ جنرل گورڈن کو خرطوم میں مدد پہنچانے کی غرض سے لارڈ ولزلی کا امدادی لشکر یہیں سے گزرا تھا ۔ بعد کے ایک فیصلے کی بنا پر، جس کی رو سے اسے سیاسی سرحد قرار دیا گیا، اس کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی اور جب یہ مصری فوج کی چھاؤنی بنا، تو مہدی سودانی کے خلاف بھیجی جانے والی مہمات (۱۸۹٦ تا ۱۸۹۸ء) کے سلسلے میں اس سے ایک بار پھر کام لیا گیا ۔ ۱۸۹۹ء کی مؤتمر سودان کی بدولت حالات بدل گئے ۔ نئی سیاسی سرحد آج کل ۲۲ درجے عرض بلد شمالی متعین کی گئی ہے، جو وادی حلفه سے ۲۷ میل شمال میں ہے ۔ شہر کی موجودہ اہمیت زیادہ تر خرطوم کو جانے والی سرکاری ریلوے کی مرہون منت ہے، جو اسی شہر سے شروع ہوتی ہے ۔ دریائے نیل کے جہاز شمال کی طرف اسے شلّال سے ملاتے ہیں، جو اسوان کے مضافات میں ایک گاؤں اور مصر کی سرکاری ریلوے کا اختتامی سٹیشن ہے ۔

مآخذ : (۱) Baedker : *Egypt and the Sudan*، ۱۹۲۹ء؛ (۲) Wallis Budge : *The Egyptian Sudan*، ۱ : ۷۷؛ وهی مصنف : *By Nile and Tigris*، بمدد اشاریه؛ (۳) Reinaud : *Geogr. d' Aboulfeda*، ۱۲ : ۱۳۹ ؛ (۵) G. C. Gordon : *Journals*، ص ۵۴، ۱۳۷ ؛ (٦) Alferd و Sword : *The Egyptian Sudan*، ص ۷۵ببعد ؛ (۷) H. G. Lyons : *Physiography of the Nile and its Basin*، مطبوعه محکمه مساحت مصر، ص ۲۸۱ ؛ (۸) H. G. Jackson : *Osman Digne*، بمدد اشاریه ؛ (۹) Mac Michael : *Hist. of the Arabs in the Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریه .

(J. WALKER)

* **وادی القُریٰ** : ایک وادی، جو العُلا اور المدینه کے درمیان جنوبی عرب سے شام کو جانے والی قدیم تجارتی شاہراہ پر واقع اور بالعموم وادی دیدبان کے نام سے معروف ہے ۔ یہ دو دریاؤں یعنی وادی الجزل اور وادی الحمد کی خشک گزر گاہ ہے، جو اس کے وسط میں باہم مل جاتے ہیں ۔ اوّل الذّکر دریا شمال کی طرف سے آتا ہے اور ثانی الذّکر جنوب میں المدینه کے قریب اور قریۂ هنکیّه کے اوپر سے ہو کر آتا ہے اور جبل اُحد اور مدینة النبی ؐ کے درمیان بہتا ہے ۔ العلا اور مدینه کے نصف راستے پر اس کی دائیں جانب سے وادی التبُّج یا وادی السلسله آ ملتی ہے، جو اسے خیبر سے جا ملاتی ہے .

وادی القریٰ میں سب سے اہم مقام العُلا ہے، جس میں خوب بارآور نخلستان اور اناج کے کھیت ہیں، جن کی شادابی کا دارو مدار اس وادی کے گرم چشموں پر ہے ۔ کسی زمانے میں قُرح وادی القری کا سب سے مشہور تجارتی مرکز تھا ۔ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ قصبه قدیم شہر دیدان کی جگه آباد ہوا ہوگا، جو اب الخریبه کے نام سے معروف ہے اور اس کے کھنڈر العُلا کے باغات کے شمال مشرق کونے میں واقع ہیں ۔ دیدان کا نخلستان، جو جنوب سے مصر و شام جانے والی قدیم تجارتی شاہراہ پر ایک اہم مقام تھا، کسی زمانے میں مینائی (Minaean) فرمانرواؤں کے تحت تھا اور یہاں ان کے نائب متعین تھے ۔ العلا میں پائے جانے والے متعدد مینائی کتبوں نیز جنوبی عرب کے قدیم کتبات اور بائیبل (تکوین، ۱۰ : ۷ و ۲۵ : ۳) میں دیدان کی موجودگی سے جنوبی عرب کی ریاستوں کے اس مقام سے قریبی روابط کی مزید شہادت فراہم ہوتی ہے ۔ یاقوت بھی اس کے قدیم نام سے واقف تھا، چنانچه وہ لکھتا ہے که دیدان ایک زمانے میں البلقاء سے حجاز جانے والے راستے پر ایک بڑا شہر تھا، لیکن اس کے زمانے میں ایک کھنڈر بن چکا تھا

پرانی روایات قوم عاد کی تباہی اور حضرت ہودؑ کے قصے کے ڈانڈے اس علاقے سے ملاتی ہیں۔ ان روایات کی اصل غالباً وہ چٹانی قبریں ہیں جو دیدان (الخریبہ) کے قرب و جوار میں پائی جاتی ہیں۔

اسلام کے ابتدائی دور میں وادی القریٰ میں یہود کی خاصی تعداد آباد تھی اور وہ یہود مدینہ ہی کی طرح اسلام دشمن تھے۔ ۲ھ/۶۲۳-۶۲۴ء میں جب قینقاع کو مدینہ منوّرہ سے نکالا گیا اور وہ شام کو جاتے ہوئے وادی القریٰ سے گزرے تو یہاں کے یہودیوں نے انہیں ایک ماہ تک اپنے ہاں پناہ دی اور سفر کے لیے زادراہ اور گھوڑے اکٹھے کرکے دیے۔ ۵ھ/۶۲۶-۶۲۷ء میں وادی القریٰ کے یہود اس دفاعی حلف میں شامل ہو گئے جو تیماء، فدک اور خیبر کے یہودیوں نے حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خلاف قائم کیا تھا۔ ۷ھ/۶۲۸ء تک ان لوگوں کا اسلامی لشکر کے ساتھ کھلم کھلا مقابلہ نہیں ہوا۔ فتح خیبر کے بعد جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم وادی القریٰ سے گزرے تو مسلمانوں کا ان یہودیوں سے تصادم ہوگیا۔ وادی کے یہودیوں نے ان برجوں کے بھروسے پر جو وادی میں جابجا بنے تھے، مدافعت کی کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ انہیں شدید نقصانات اٹھا کر اطاعت قبول کرنی پڑی اور انہیں ملک میں مقیم رہنے کی اجازت دے دی گئی، لیکن البلاذری کے زمانے میں یہاں کوئی یہودی موجود نہ تھا اور وادی القریٰ کو المدینہ کے حصے میں شامل کر دیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) المقدسی، در *B. G. A.*، ۳: ۵۳؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع ووسٹنفلٹ، ۲: ۶۳۹ و ۳: ۸۶، ۷۰۹ و ۴: ۵۳، ۶۷۸؛ (۳) A. Sprenger : *Die Post-und Reiserouten des Orients* (در *A. K. M.*، ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۴ء)، ص ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۹؛ (۴) C. M. Doughty : *Travels in Arabia Deserta*، لنڈن ۱۹۲۳ء، ۱: ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۱؛ (۵) Caetani : *Annali dell' Islam*، مطبوعہ میلان، ۱: ۵۲۳، ۶۳۵ و ۲: ۴۹، ۱۰۶۹ و ۴: ۳۵۲، ۳۶۶؛ (۶) A. Musil : *The Northern Hegaz*، (در *American Geographical Society Arabian Explorations and Studies*، عدد ۱، طبع J. K. Wright، نیویارک ۱۹۲۶ء)، ص ۳۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۵۷، ۲۷۹، ۳۲۶۔

(ADOLF GROHMANN)

* **وادی الکبیر** (Guadalquiver)، جزیرہ نمائے اندلس کے ان چار بڑے دریاؤں میں سب سے جنوبی دریا جو شمال مشرق سے جنوب مغرب کو بہتے ہوئے بحر اوقیانوس میں جا گرتے ہیں۔ یہ جبل بازو (Sierra del Pose) سے نکلتا ہے، جو جبل قسطلہ (Sierra de Gazorla) اور جبل شقورہ (Sierra de Segura) کے درمیان واقع ہے۔ بائیں جانب سے اس میں وادیانہ صغیر (Guadiana Minor) آ ملتا ہے، جو البرباطہ، فردیش اور وادی الارتولہ (Guadal Hortuna) پر مشتمل ہے۔ پھر یہ جبل ماجنہ (Sierra Magina) اور اعمال اُبدہ (Loma de Ubeda) کے درمیان خاصا فاصلہ طے کرتا ہے، جہاں دائیں جانب سے اس میں وادی الاحمر (Guadalimar) اپنے ساتھ واد لین (Guadalen) اور واد منا (Guadalmena) کو لیے ہوئے آ ملتا ہے۔ درحقیقت یہ تینوں دریا وادی الکبیر کے منابع ہیں۔ اس کے مزید معاونین میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: دائیں کنارے پر جندولہ (Gandula) اور واد ملاتو (Guadamellatto) قرطبہ سے اوپر اور وادی آتو (Guadiato) قرطبہ سے نیچے اس میں مل جاتے ہیں۔ اشبیلیہ کے قریب اس میں وادی قیس (بنبذر Bembezar)،

بیار (Viar) اور نہرولبہ (Ribera de Huelva) آملتے ہیں اور آگے چل کر واد عمرو (Guadiamar)، جو شرف الاشبیلہ کے مرتفع میدان میں بہتا ہوا، جہاں زیتون کے درخت افراط سے پائے جاتے ہیں، ساحل سمندر پر سیلاب سے بنی ہوئی نمکین دلدلوں میں جا گرتا ہے۔ اسی طرح بائیں کنارے پر واد بلدون (Guadabullion) [یعنی موجودہ دریائے جیان] اور وادی شوش (Guadajoz) قرطبہ کے جنوب میں اس کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس کا سب سے اہم معاون سنجل یا شنیل (Genil) ہے، جو غرناطہ، لوشہ اور استجہ میں سے گزرتا ہے۔ اس کے علاوہ واد آرہ (Guadaira)، قبتور (موجودہ Isla Mayor) اور قبطل (موجودہ Isla Menor) بھی اس میں آ ملتے ہیں۔

[منبع سے دہانے کی طرف جاتے ہوئے اس دریا کے کنارے مندرجہ ذیل قلعے یا شہر ملتے ہیں: ابدہ (Ubeda) اور بیاسہ (Baeza) دریا سے کچھ فاصلے پر اور اندوشر (Andujar) بالکل اس کے کنارے پر آباد ہے۔ پھر منت اورو (Montoro) اور القلعیہ (Alcolia) کے مقامات آتے ہیں اور ان کے بعد قرطبہ کا عظیم الشان شہر۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے اسوانی، حصن المدوّر (Almadover del Rio)، حصن لورہ (Lora del Rio)، قطنیانہ (Cantillana)، طشانہ (Tocina) اور مراش یا برنس (Brenes) آتے ہیں۔ اس سے آگے ایک مقام القلعہ یا القلعیہ تھا، جس کا موجودہ نام Alcolia del Rio ہے۔ پھر اشبیلیہ (Sevilla)، طرنیانہ (Triana)، حصن القصر (Aznalcozar) اور بعد ازاں وادی الکبیر کے ٹاپوؤں کے درمیان قبتور اور قبطال کے قریے آتے ہیں اور ان کے آگے بحر اوقیانوس آ جاتا ہے]۔

مآخذ: Madoz: *Diccion. Geogr.*، بذیل مادہ؛ (۲) الادریسی: *Description de l'Afrique et de l' Espagne*، ص ۱۹۶؛ (۳) الدمشقی: *Cosmographie*، ص ۱۱۳، ۲۴۶؛ (۴) المقری، ۱: ۲۹۹؛ (۵) ابوالفداء: *Geographie*، ترجمہ، ۲: ۲۳۵ تا ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۹؛ (۶) *Cronica del Moro Rasis*، طبع Gayangos، ص ۶۱، ۶۲؛ [(۷) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، مطبوعہ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، بمدد اشاریہ]۔

([و ادارہ] C. F. SEYBOLD)

* **وادی نُون**: قدیم شکل وادی نُول۔ یہ کسی دریا کا نہیں، بلکہ جنوب مغربی مراکش میں ایک وسیع میدان کا نام ہے، جو مغربی مقابل اطلس (Anti-Alas) اور اس کی صحرائی منفصلات کے درمیان، سمندر سے بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ میدان بہت سے ندی نالوں کی گاد سے وجود میں آیا ہے۔ ان میں سے بڑی ندّیاں وادی صیاد اور وادی اُمّ العَشَر، ہیں، جن کے ملنے سے آساکہ بنتا ہے اور یہ دریا ایک تنگ درے میں سے گزر کر، جس کے نام پر اس کا نام پڑا ہے، سمندر میں جا گرتا ہے۔

وادی نون میں متعدد نخلستان ہیں، جن کے ساتھ بڑے بڑے گاؤں (مثلاً اوکل میم یا گلی میم، قَصابی، تیلی وین، قَسْک، دُبیان، تغَمرت، اَسریر وَغْرون، اَبُودہ) ملتے ہیں، جو صحرائی خانہ بدوشوں کے تجارتی مراکز کا کام دیتے ہیں۔ ان میں تین ہزار سے ساڑھے تین ہزار تک گھرانے آباد ہیں۔ یہ لوگ عرب بربر ہیں، جن میں زیادہ تر کا تعلق مَعْقل اور لَمْطَہ [رکّ بآں] سے ہے اور کچھ کا گزولہ اور منہاجہ سے۔ یہ تقریباً سب کے سب تکنہ ہیں، لیکن بعض ایت بعْمران اور اَخْصاص (Akhsas) بھی ہیں۔ ان میں سے کچھ تعداد شرفا کی ہے اور کچھ مرابط، حراطین اور یہود کی۔

مغرب الاقصیٰ پر قلم اٹھانے والا شاید ہی کوئی مؤرخ یا جغرافیہ نگار ہوگا جس نے اس صوبے کا ذکر نہ کیا ہو۔ اس کی اہمیت کئی وجوہ سے ہے۔ وادی نون کا شمار مراکش کے نادر الوجود نخلستانی سلسلوں میں ہوتا ہے۔ صدیوں سے اس کا رابطہ جنوب میں ماریتانی ادرار اور سینیغال سے اور جنوب مشرق میں دریاے نیجر کے موڑ کے علاقے سے چلا آ رہا ہے۔ یہ کوہ اطلس کی شمالی ڈھلان اور صحرا کے درمیان سہل ترین راستے کے مخرج پر واقع ہے۔ یہ ایک قدرتی راستہ ہے جو مغادر [رک بآں] Magador تک چلا گیا ہے۔ مزید براں سمندر سے قریب ہونے کی وجہ سے مختلف ادوار میں یہاں کے باشندے بہت آسانی سے یورپ کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم اور سودان کی نفع بخش پیداوار برآمد کرتے رہے ہیں۔

تاریخی جائزہ: بیان کیا جاتا ہے کہ وادی نون کا خطہ کسی زمانے میں بہت بڑی چراگاہ تھا۔ مقامی روایت ہے کہ پہلے اسے وادی نُوق (یعنی ”اونٹنیوں کا دریا“) کہا کرتے تھے۔ بعض اوقات اس کا نام عبرانی سے مشتق بتایا جاتا ہے، جہاں نون ایک مچھلی کا نام تھا۔ یہودی اساطیر میں ہے کہ ویل مچھلی نے حضرت یونسؑ کو سُوس کے ساحل پر اگل پھینکا تھا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قبیلہ ایت عیسیٰ کے نام میں یوشع بن نون کی یادگار باقی چلی آتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں لَمْطہ بربر ان نخلستانوں کے مالک تھے اور یہ قرین قیاس ہے کہ عُقبہ بن نافع کی مہم اور سُوس میں عبداللہ بن ادریس کی چند روزہ حکومت نے ان لوگوں کو اسلام سے پہلی بار روشناس کرایا ہوگا۔ غالباً یہ سب کے سب خانہ بدوش تھے، تاہم دسویں صدی میں ان کے ایک قصبے نول لمطہ کا سراغ ملتا ہے، جو معلوم ہوتا ہے اسی جگہ واقع تھا جہاں اَسریر کا موجودہ گاؤں آباد ہے۔ ہمیں اس کی آبادی کی تاریخ کا علم تو نہیں ہے لیکن بلا شبہہ یہ ایک قدیم تر شہر ہے۔ یہ ایک بڑی منڈی تھی جہاں مرگ چھال (لمط) سے ڈھالیں بنائی جاتی تھیں اور صحرا کے پار سودان اور ماری تانیا کو جانے والے قافلے بھی یہیں سے روانہ ہوتے تھے۔ بلا شبہہ اسی تجارتی سرگرمی کے باعث اس قدر ابتدائی زمانے میں یہاں ایک یہودی نو آبادی قائم ہوئی۔

گیارھویں صدی میں نُول لَمْطہ کو مرابطیوں نے فتح کر لیا اور اسے اپنی عسکری مہمات کے لیے مستقر بنا کر یہاں ایک ٹکسال بھی قائم کر دی۔ لَمطہ نے اس خاندان کی نہایت وفاداری سے خدمت کی۔ دوسری جانب آئندہ صدی میں الموحّدون کے خلاف ان کی بغاوتوں کو بڑی خونریزی کے بعد فرو کیا گیا۔ کچھ مدت بعد ۱۲۱۸ء میں وادی نُون بھی مَعْقِل عربوں کے حملوں کی زد میں آ گئی اور ان کے ایک قبیلے ذوی حسّان نے جلد ہی لمطہ کو اپنے اندر مدغم کر لیا اور اس کے ساتھ ہی لمطہ کی خود مختار حیثیت ختم ہو گئی۔

اس کے بعد نَول کی اہمیت بھی جاتی رہی اور صحرائی چوکی کے طور پر اور اس کے بجائے صحرا کے عبور کرنے کے لیے اس کی جگہ تَغَوست (Tagost) (موجودہ قصابی) نے لے لی؛ چنانچہ وادی نون کو یورپ ایک زمانے تک اسی نام سے جانتا رہا۔ پندرھویں صدی میں جزائر کناری کی طرف سے سواحل افریقہ پر حملوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان حملوں کی غرض یہ تھی کہ اس ملک میں جلب منفعت کی خاطر غلام حاصل کیے جائیں۔ یہی وہ مشہور ”گھس بیٹھیے“ (Entradas) تھے، جن میں سے کئی ایک تَغَوست کے دروازوں تک

پہنچ گئے اور کئی ایک نے ہسپانوی قلعوں کی بنیاد رکھی۔ ان میں سے ایک قلعہ معروف بہ سان میخائل (San Miguel de Saca) آساکہ کے دہانے پر وادی نون کے بالکل قریب تھا، مگر یہ چند روز ہی قائم رہا۔ یہ حملے شاید مسیحی مبلغین کی آمد سے پیشتر یا ان کے ساتھ ساتھ ہوئے۔ ۱۵۲۵ء میں تغوست میں ولی آغسطین (St. Augustine) کے سلسلے کے ایک پُرتگالی راہب کے تبرکات کی عزت افزائی کی گئی، جو اس علاقے میں رہ چکا تھا۔

سعدیہ خاندان کی بنیاد پڑی تو عیسائی یہاں سے نکال دیے گئے۔ مسلمانوں کی سر زمین کو آزاد کرانے والے فرمانرواؤں کو یہاں کے باشندوں نے جیش (امدادی دستے) مہیا کیے؛ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جلد بعد ان کے نخلستانوں کی وہ حیثیت باقی نہ رہی جو انھیں قافلوں کے کوچ کا مقام ہونے کی وجہ سے حاصل تھی۔ شرفا یہاں تاغمادارت سے پہنچے، جو بالائی درعہ میں واقع ہے۔ وہ اپنے ساتھ اسی راہ سے وہ لوٹ کا تمام مال مراکش لائے ہوں گے جو انھوں نے نیجر کی فتوحات سے حاصل کیا تھا۔

بلا شبہہ اسی باعث وادی نُون کے باشندے اس خاندان سے اتنی جلدی کنارہ کش ہو گئے اور ہمیشہ فیلالیوں کے کم و بیش کھلے دشمن رہے، جو کچھ اسی سے ملتی جلتی اغراض کی بنا پر تافیلالت کے راستے کو ہمیشہ پسند کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں وادی نون مرابطی ریاست تازروالت کے زیر نگیں تھا۔ ریاست کی بنیاد ابو حسّون السّملالی نے رکھی تھی، جسے ایک زمانے میں پورا سودان فتح کر لینے کی آرزو رہی۔ اس نے اور اس کے جانشینوں نے بہر کیف اس علاقے سے جو صحراء سے جنوب کی جانب تھا باقاعدہ تجارتی تعلقات قائم رکھے۔ ان کے عہد حکومت میں ساحل سوس پر یورپی جہاز بکثرت آتے تھے اور قافلوں کا لایا ہوا مال تجارت لاد کر لے جاتے تھے۔ یہ وادی نون کے لیے خوش حالی کا زمانہ تھا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں انھوں نے شیخ بیروک کے تحت عملاً ایک خود مختار ریاست قائم کر لی، جس کے دارالسلطنت اُوگل میم نے تھوڑی مدت میں تغوست کی جگہ لے لی۔

یورپ کے ساتھ اپنی مملکت کے جنوبی صوبوں کے براہ راست تجارتی تعلقات قائم ہونے سے سلاطین مراکش پریشان ہو گئے کیونکہ اس تجارت کے نفع سے وہ کلیۃً محروم تھے۔ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں سیدی محمد بن عبداللہ نے جنوبی بندرگاہیں تجارتی جہازوں پر بند کر دیں اور انھیں آئندہ سے بندرگاہ مغادر پر، جو اس نے نئی نئی بنائی تھی، آنے پر مجبور کیا؛ چنانچہ تازروالت اور وادی نون والوں کو اپنے قافلے بیرونی مال لانے کے لیے وہاں بھیجنے پڑتے اور تمام درآمدی اشیاء پر بھاری محصول ادا کرنے پڑتے تھے۔ وہ اور بالخصوص بیروک اور اس کے بیٹے ہمیشہ اس کوشش میں لگے رہے کہ دول یورپ سے ان کے تعلقات براہ راست قائم ہوں، ان کا ملک ایک آزاد اور خود مختار ملک نظر آئے، تمام جہازوں کو سلطان کی حکم عدولی پر اکسایا جائے اور اس غرض سے ساحل پر ایک بندرگاہ بنائی جائے جہاں مغادر کے مقابلے میں محصول بہت کم ہو۔ اس حکمت عملی کے کارگر ہونے کا راستہ یوں ہموار ہوا کہ ایک تو وادی نون کے یہودیوں کے یورپی تاجروں کے ساتھ دیرینہ تجارتی تعلقات قائم تھے اور دوسرے اٹھارھویں صدی کے اواخر میں اس علاقے کے اندر جہازوں کی اس کثرت سے تباہی ہوئی کہ بیروک

کو عیسائیوں کے ساتھ اپنے منصوبے پر بات چیت کرنے کا موقع مل گیا۔ اول اول اس نے ۱۸۳۰ سے ۱۸۳۶ء تک انگلستان کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کی، پھر ۱۸۳۷ء سے ۱۸۵۳ء تک فرانس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہا اور بالآخر ۱۸۵۹ء میں اس کی موت کے بعد اس کے بیٹوں نے ہسپانیہ کے ساتھ گفت و شنید شروع کر دی؛ چنانچہ اہل ہسپانیہ کو معاہدۂ تطوان کے ذریعے یہ رعایت حاصل ہو گئی کہ وہ اس ساحل پر ماہی گیری کا ایک اڈہ قائم کر لیں۔ بایں ہمہ اس وقت تک ان مساعی کا کوئی نمایاں نتیجہ نہ نکلا۔ آلِ بیروک کا اقتدار متزلزل تھا اور وادی نون کا ساحل اس قابل نہ تھا کہ وہاں جہاز پناہ لے سکیں۔ ۱۸۷۶ء میں کہیں جا کر میکنزی Mackenzie نے راس جوبی میں ایک کارخانہ قائم کیا اور اس کے تھوڑے دن بعد کرٹس Curtis نے اس کی تقلید کی، بلکہ وہ تو وادی ارکسیس Arkesis میں اوگل میم کے قریب آ کر بس بھی گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکتشافات و تجربات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا، جس سے سلطان مولای الحسن اس قدر پریشان ہوا کہ اس نے ۱۸۸۶ء میں جنوب کی طرف ایک لشکر بھیجنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ مہم اس طرح ختم ہوئی کہ تازروالت اور وادی نون نے اطاعت اختیار کر لی اور انگریز سوداگر وہاں سے رخصت ہو گئے۔ مرابطی شیخ ماء العینین (رکّ بآں) نے، جس کے زیر اثر صحرا کے لوگوں میں غیر ملکیوں کے خلاف جذبۂ نفرت ابھر رہا تھا، اس بات کا ذمہ لیا کہ ان سواحل پر وہ عیسائیوں کی ریشہ دوانیاں بند کر دے گا؛ چنانچہ اس کی وفات کو چار سال گزر گئے تب کہیں جا کر ۱۹۱۶ء میں ہسپانیہ نے اپنے قدم راس جوبی میں جمائے اور اس کے بیٹے مولائی احمد الْہَیْبَہ کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے کی غرض سے ایک جرمن آبدوز کشتی سے اپنا ایک وفد وہاں اتارا۔ احمد اس وقت مقابل اطلس Anti Atlas میں فرانسیسیوں کی پیش قدمی کے مخالف قبائل کی رہنمائی کر رہا تھا۔ یہ آخری سعی بالکل بے نتیجہ رہی۔

یوں بھی وادی نون میں یورپینوں کے لیے اب کوئی کشش نہ رہی تھی۔ بَیْروک کا اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ جنوبی الجزائر اور منطقۂ حارہ کے علاقوں میں فرانسیسیوں کی پیش قدمی نے صحرا پار آمد و رفت کو بتدریج کم کر دیا تھا اور اوگل میم اپنی تجارتی اہمیّت رفتہ رفتہ بالکل کھو چکا تھا۔

سیاسی نظم و نسق: وادی نون کے ہر گاؤں کا اپنا ایک جداگانہ نظام ہے، جو ایک رئیس (سردار) اور عمائدین کی مجلس پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ اس قبیلے کے نظام کے ساتھ بھی وابستہ ہوتا ہے جس پر اس کا دار و مدار ہے اور اس قبائلی نظام کا میلان ہمیشہ ملوکیت کی طرف رہا ہے۔ ان میں سے بیشتر گاؤں باہم حلیف ہوتے ہیں۔ یہ نظام حلف تکنہ Tekna میں ساحلی اقوام (آیت جمّال) کو اندرونی اقوام (ایت عثمان یا ایت بلّہ) سے جدا کرتا ہے۔

اقتصادی زندگی: وادی نون میں چند اجناس کے علاوہ انگوروں اور تمباکو کی کاشت ہوتی ہے۔ یہاں کے تمباکو کی مغربی سودان میں خاصی شہرت ہے۔ مزید برآں یہاں کھجور، انجیر، انار، نارنگیاں، سنگترے اور بربری انجیر بھی ہوتی ہے۔ شہد کی مکھیوں کے بے شمار چھتے بہت اچھی قسم کا شہد پیدا کرتے ہیں۔ ملک میں کسب دولت کا سب سے بڑا ذریعہ اونٹ، گھوڑے، مویشی، بالخصوص

بھیڑ بکری پالنا اور ان کی نسل کشی ہے۔

صنعت و حرفت اپنی ابتدائی حالت میں ہے۔ یہاں چند اسلحہ ساز اور کچھ یہودی سنار ہیں۔ تکنہ کے بعض قبائل میں ماہی گیری کا مشغلہ بھی دیکھنے میں آتا ہے۔

اوکل میم اور تغمرت کی منڈیاں صرف مقامی حیثیت رکھتی ہیں۔ اسریر، قصابی اور اوکل میم کے میلے (مُوسِم، اَمگّار) بہت مشہور ہیں، جن میں حضری اور بدوی آبادی کو سال بہ سال باہم اجناس کے تبادلے کا موقع مل جاتا ہے۔ صحرا پار کی تجارت عملاً مفقود ہو چکی ہے۔

مآخذ: کلاسیکی مؤرخین اور جغرافیہ نگاروں (البکری، الادریسی، ابوالفداء، ابن خلدون، لیو افریکانس Leo Africanus اورمارمول Marmol) کے علاوہ دیکھیے M. Funnk Brontano، در *Hesperis*، ج ۱۱ (۱۹۱۰ء)، کراسہ ۱ و ۲، جہاں مغربی صحرا کے بارے میں مآخذ کی مکمل فہرست ملے گی۔ مزید براں دیکھیے بذیل مادہ، در اآ، لائیڈن، بار اوّل.

(F. DE LA CHAPELLE)

وَادِیَانَہ: (Guadiana): عربی: وادی آنا، نہریانہ، نہر آنہ یا آنا؛ قدیم: آنس Anas؛ پرتگالی: Odiana؛ جزیرہ نمائے آئی بیریا کے ان چار بڑے دریاؤں میں سے ایک جو شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف ایک دوسرے کے متوازی بہتے ہوئے بحراوقیانوس میں جا گرتے ہیں۔ اس میں دہانے کی جانب صرف چالیس میل تک جہاز رانی ہو سکتی ہے۔ یہ جبال قونکہ (Cuenca) سے نکلتا ہے۔ زمانہ حال کے جغرافیہ دانوں (جن میں فشر Theobald Fischer خاص طور پر قابل ذکر ہے) نے بتایا ہے کہ زنکارا Zancara (شمال مشرق میں) اور جیجو لا Giguela (شمال مغرب میں) مل کر وادی آنہ کا اصل سرچشمہ بنتے ہیں نہ کہ وادیانہ التو Guadiano Alto، یعنی وادیانہ بالا اور وادیانہ باجو Guadiano Bajo، یعنی وادیانہ زیریں، [جیسا کہ قدیم محققین کا خیال تھا]۔ وادیانہ بالا جنوب مشرق منچہ Mancha کی ان اٹھارہ چھوٹی چھوٹی جھیلوں سے نکلتا ہے جو زینہ وار بالائے یکدیگر واقع ہیں۔ وادیانہ زیریں جو دیمیال Damiel اور بلرتہ Villarta کے درمیان تیز بہتا ہوا آتا ہے۔ [ارگامسیلا Argamasila سے آگے بڑھ کر موسم گرما میں زمین کے اندر غائب ہو جاتا ہے پھر کچھ اور دور آگے کبھی ظاہر اور کبھی غائب ہوتا رہتا ہے۔ جہاں ظاہر ہوتا ہے وہاں ایک جھیل سی معلوم ہوتی ہے، حتیٰ کہ آخری بار ظاہر ہو کر] دریائے اشور (Rio Azuer) سے مل جاتا ہے، جو آگے چل کر وادیانہ خاص سے ملتا ہے۔ دریائے اشور وادی آنہ کا سب سے بڑا معاون ہے۔ عرب مصنفین، بالخصوص الادریسی (ص ۱۸۱، ۱۸۶) نے بھی وادیانہ کے غائب ہونے اور دوبارہ نمودار ہو جانے کا ذکر کیا ہے اور اسے نہر الغَثُور لکھا ہے، یعنی وہ دریا جو نظر سے غائب ہوجانے کے بعد سطح زمین کے نیچے بہتا رہے۔ اس نے قلعہ رباح کے اوپر واقع ایک مقام قریہ یانہ کا نام بھی لیا ہے (نیز دیکھیے القزوینی، ۱: ۱۷۷)۔ الدمشقی (ص ۱۱۱) بتاتا ہے کہ وادی آنہ نہر یقلیش Ucles اور نہر قلعہ رباح (Calatrova) سے مل کر بنتا ہے۔ اکثر اوقات اسے نہر ماردہ Merida اور بطلیوس Badajoz بھی کہتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کنارے ان ناموں کے شہر آباد ہیں۔

[ان کے علاوہ وادیانہ اور اس کے معاونین کے کنارے جو اہم شہر آباد ہیں، ان میں شہر یقلیش Ucles، قلعہ رباح Calatrova (یہاں دریائے زنکارا اور اشور آپس میں مل کر وادیانہ خاص کی

شکل اختیار کرتے ہیں)، میدلین Medellis ، بلبش Eluvas اور مرتلہ Mertola ۔ مرتلہ سے کچھ آگے وادیانہ اپنے منبع سے ۵۱۰ میل کی مسافت طے کرکے بحراوقیانوس میں شامل ہو جاتا ہے]۔

مآخذ : (۱) ابو الفداء : *Cosmograhie* ، ص ۱۷۲؛ (۲) Madoz : *Diccion. Geogr.*، ۹ : ۲۷؛ (۳) *Cronica del Moro Rasis*، طبع Gayangos، ۱۸۵۲ء، ص ۶۲؛ [(۴) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ ، بذیل مادہ]۔

(C. F. SEYBOLD [و ادارہ])

* **وارادین :** پیٹرو واردین Petrovardin کا ترکی نام۔

⊗ **الوارث :** رک بہ الاسماء الحسنٰی۔

* **وارث :** رک بہ علم (میراث)۔

⊗ **وارث شاہ ، سید :** پنجابی کے سب سے نامور شاعر، جنھیں اپنی منظوم داستانِ ہیر رانجھا کی بنا پر عالمی ادب میں ایک بلند مقام حاصل ہے۔ بد قسمتی سے ان کے سوانحی حالات مصدقہ حوالوں کے ساتھ سامنے نہیں آ سکے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں خود سید وارث شاہ نے اور ان کے معاصرین نے کچھ زیادہ نہیں لکھا۔ بہر حال جو حالات ملتے ہیں ان کی رو سے وارث شاہ جنڈیالہ شیر خان ، ضلع شیخوپورہ (پنجاب) کے ایک سید گھرانے میں پیدا ہوے۔ ان کے مزار کے سجادہ نشین کے پاس ان کا جو شجرۂ نسب محفوظ ہے، اس کے مطابق ان کے والد کا نام گل شیر شاہ تھا۔

سید وارث شاہ کے سال پیدائش کے سلسلے میں محققین میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں اکثر نے ہیر کے سال تصنیف ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء کو سامنے رکھ کر قیاس کیا ہے؛ چنانچہ ڈاکٹر جگجیر سنگھ کالک نے اپنے مقالۂ دکتوری پنجابی وچ قصہ ہیر رانجھا میں نتیجہ نکالا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۷۲۰ اور ۱۷۳۵ء کے درمیان ہوئی۔ اس سلسلے میں نئی تحقیق یہ ہے کہ سید وارث شاہ نے ۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹ء میں قصیدہ بردہ شریف کا ترجمہ کیا تھا۔ عربی اشعار کی فارسی شرح کو سامنے رکھ کر ترجمہ کرنے والے انسان کی کم سے کم عمر ۳۰ سال ہونی چاہیے، لہٰذا سید وارث شاہ کی ولادت ۱۱۲۲ھ کے لگ بھگ ہوئی ہوگی (حفیظ تائب، در کھوج، شمارہ ۱۵ - ۱۶)۔

سید وارث شاہ نے ابتدائی تعلیم جنڈیالہ شیر خاں ہی میں حاصل کی اور مزید تعلیم کے لیے قصور میں مولانا مرتضٰی قصوری کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ قصور سے وابستگی آخری عمر تک رہی؛ کیونکہ جنگوں میں جب قصور کو نقصان پہنچا تو انھوں نے ہیر رانجھا میں اس پر دکھ کا اظہار کیا ہے۔ ان کی تصنیفات کے حوالے سے دیکھا جائے تو قصیدہ بردہ کا ترجمہ انھوں نے قصور سے جنڈیالہ شیر خان پہنچ کر کیا۔ اس کے نو سال بعد وہ لاہور میں موجود دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی سی حرفی دوم (در سسی وارث شاہ مع دوہڑہ جات) میں احمد شاہ ابدالی کے ۱۷۴۸ء میں کیے گئے پہلے حملے اور اس کے نتیجے میں لاہور کی تباہی، نیز لاہور کے حاکم شاہنواز کی بز دلی کا ذکر کیا ہے۔ یاد رہے کہ شاہنواز نے جب اپنے بھائی یحیٰی خان کو شکست دے کر لاہور پر قبضہ جمایا تو اسے یہ فکر ہوئی کہ دہلی کا بادشاہ محمد شاہ اس سے ناراض ہوگا؛ چنانچہ اس نے جو سکہ جاری کیا اس پر "فدوی جان نثار محمد شاہ" ثبت کرایا۔ اس کے باوجود اس کا خدشہ دور نہ ہوا تو اس نے احمد شاہ ابدالی کو لکھ بھیجا کہ وہ اسے

بادشاہ تسلیم کرتا ہے اور اسے پنجاب پر حملہ کرنے کی دعوت بھی دی ۔ جب اس کے ماموں قمرالدین کو پتا چلا تو اس نے محمد شاہ کی اطاعت قبول کرنے کی ہدایت کی اور ساتھ ہی اسے کشمیر، ملتان، کابل اور سندھ کا صوبے دار بنوا دیا ۔ ان وجوہ کی بنا پر اس نے اپنا ارادہ بدل لیا اور ابدالی کے مقابلے کی تیاریاں کرنے لگا ۔ جب احمد شاہ ابدالی یہاں پہنچا تو حالات مختلف پا کر بہت غصے میں آیا اور اس نے لاہور کی اینٹ سے اینٹ بجا دی ۔ شاہنواز شکست کھا کر دہلی بھاگ گیا ۔ وارث شاہ نے اپنی سی حرفی میں محمد شاہ بادشاہ کا قصیدہ لکھنے کے ساتھ شاہنواز کو آڑے ہاتھوں لیا ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان جنگوں کے وقت وارث شاہ لاہور میں موجود تھے ۔ اس کے بعد وہ پاک پتن چلے گئے اور وہاں کے دیوان محمد یار کے ہاتھ پر بیعت کی ۔ محمد علی فریدی نے اپنے ایک مضمون (کھرل ہانس دا ملک مشہور ملکہ، در پنجدریا، لاہور ۱۹۶۹ء) میں پاک پتن میں ان کا سال ورود ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء تحریر کیا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ پاک پتن میں دو سال تصوف کا علم حاصل کرنے کے بعد وہ واپس اپنے آبائی شہر جانے کے لیے سیر و سیاحت کرتے ہوئے ملکہ ہانس پہنچے اور محلہ مجاہد کی مسجد میں قیام کیا ۔ لوگ ان کے علم و فضل کے گرویدہ ہو گئے ۔ ان میں ایک ہندو عورت بھاگ ونتی بھی تھی ۔ لوگوں کو پتا چلا تو سید وارث شاہ وہاں سے اٹھ کر ایک دوسرے محلے اچا ٹبہ کی مسجد میں چلے گئے ۔ یہاں نزدیک ہی انھوں نے ایک زمین دوز حجرہ بنوایا اور اس میں بیٹھ کر ہیر رانجھا لکھی ۔ بھاگ ونتی انہیں یہاں بھی ملی اور شادی کی خواہش ظاہر کی، جس کو انھوں نے قبول نہیں کیا اور جنڈیالہ شیر خان واپس آ گئے ۔ بھاگ ونتی ان کے آنے سے نو سال بعد فوت ہوئی ۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ ہیر رانجھا میں جس بھاگ بھری کا ذکر آتا ہے، وہ یہی بھاگ ونتی ہے ۔ شریف کنجاہی نے ایک مضمون (وارث شاہ بارے اک دو گویڑ، در کھوج، شمارہ ۱۹) میں بھاگ بھری اور وارث شاہ کے مابین جذباتی وابستگی کو تسلیم کیا ہے ۔ افضل چودھری نے ہیر وارث شاہ کے مصرع "وارث شاہ نوں مار نہ بھاگ بھریئے ......" سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ بھاگ بھری شادی شدہ تھی ۔ متعدد محققین اس قصے کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے، مثلاً ڈاکٹر جگبیر سنگھ کانگ نے اپنے مقالہ پنجابی وچ ہیر رانجھا (۱۹۷۴ء) میں لکھا ہے کہ بھاگ بھری کے لفظ کا سید وارث شاہ کی نجی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ۔ پنجاب میں عام طور پر عورتوں کو بھاگ بھریئے، ویراں والیے اور کرماں والیے کہہ کر پکارا جاتا ہے ۔ بھاگ بھری کی کہانی من گھڑت محسوس ہوتی ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وارث شاہ نے قصہ ہیر رانجھا ۵۸ سال کی عمر میں تحریر کیا اور اس عمر میں کسی نوجوان عورت سے عشق لڑانا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سید وارث شاہ نے اپنے عہد شباب کی کسی واردات کو بھاگ بھری اور ہیر کے حوالے سے زندہ کیا ہو ۔ اس سے زیادہ بھاگ بھری کی حقیقت کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی ۔

ملکہ ہانس سے سید وارث شاہ جنڈیالہ شیر خان واپس آ گئے اور پھر تادم مرگ وہیں مقیم رہے ۔ ان کا سال وفات ۱۷۹۸ء قرار دیا جاتا ہے ۔ وہ جنڈیالہ شیر خان میں دفن ہوئے ۔ ان کے مقبرے کی چوکھنڈی میں تین قبریں ہیں:

درمیان میں سید وارث شاہ اور ذالیں بالیں ان کے بھالیوں سید قاسم شاہ اور سید بہار شاہ مدفون ہیں۔ سید وارث شاہ کی مقبولیت اور ان کے کلام کی ادبی، ثقافتی اور تاریخی اہمیت کے پیش نظر محکمہ اطلاعات ثقافت و سیاحت، حکومت پنجاب نے وارث شاہ میموریل کمیٹی تشکیل دی تھی، جس نے لاکھوں روپے کی لاگت سے ایک عالی شان مقبرہ تعمیر کرایا۔ مزار کے ارد گرد کی عمارت اور ماحول کو شایان شان طریقے سے تعمیر کیا گیا ہے۔ جنڈیالہ روڈ کو ایک پختہ سڑک سے مزار سید وارث شاہ سے ملا دیا گیا ہے، جہاں ہر سال ساون کے مہینے میں عرس ہوتا ہے۔ سید وارث شاہ میموریل کمیٹی نے ان کے سوانحی حالات اور کلام پر تحقیق کے کام کا بیڑہ اٹھایا ہے اور اس سلسلے میں ہیر وارث شاہ کو مدون کرکے شایان شان طریقے سے شائع کر دیا گیا ہے۔

تصنیفات : (۱) قصیدہ بردہ شریف (ترجمہ) : اندرونی شہادت کے حوالے سے اسے سید وارث شاہ کی پہلی تصنیف کہا جا سکتا ہے۔ سید وارث شاہ نے ترجمے کے اختتام پر جو معلومات فراہم کی ہیں، ان کے مطابق یہ ترجمہ ۱۱۵۲ھ/۱۷۳۹ء میں جمالی چنابی کی فارسی شرح کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔ قصیدے کی کل دس فصلیں ہیں اور ہر فصل کے عنوان کا ترجمہ بھی پنجابی میں کیا ہے۔ اس قصیدے کے اب تک تین قلمی نسخے دریافت ہوئے ہیں : پہلا مسز ممتاز سلیم (پشاور یونیورسٹی) کی اور دوسرا اقبال صلاح الدین (لاہور) کی ملکیت ہے ؛ تیسرا پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے ذخیرہ حافظ محمود شیرانی میں محفوظ ہے۔

(۲) سسی وارث شاہ معہ دوہڑہ جات : مرتبہ حکیم مولوی عبدالقادر، مدرس اول مدرسہ تعلیم القرآن، انارکلی لاہور، مطبوعہ فیض عام پریس، لاہور۔ اس کتاب میں ایک سی حرفی، داستان سسی، دس دوہڑے اور ایک سی حرفی دوم شامل ہے۔ آخر میں مرتب نے لکھا ہے کہ ان تحریروں کا قلمی نسخہ ان کے آبا و اجداد کے پاس ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء کا محفوظ تھا، جس سے انھوں نے نقل کرکے شائع کیا ہے۔ مرتب کا دعوی ہے کہ ان کے پاس ایک مکمل سسی، مصنفہ سید وارث شاہ بھی موجود ہے، جو جلد ہی شائع کی جا رہی ہے۔ مرتب نے اس کتاب کے آخر میں جو اشتہار دیا ہے اس میں اس بات کی نشان دہی کی گئی ہے کہ اس وقت سید وارث شاہ کے نام سے جعلی کتابیں شائع ہو رہی ہیں، لیکن ان کی شائع کی جانے والی کتاب اصل ہوگی۔

اس مجموعے میں "سی حرفی دوم" ایک اہم تحریر ہے، جس سے سید وارث شاہ کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم ہوتی ہیں، مثلاً یہ کہ لاہور کی جس تباہی کا ذکر انھوں نے کیا ہے وہ احمد شاہ ابدالی کے پنجاب پر حملے (فروری ۱۷۴۸ء) کا نتیجہ تھی۔ وارث شاہ نے اس تباہی کا ذمہ دار لاہور کے حاکم شاہنواز خان کو ٹھیراتے ہوئے اسے بے غیرت اور اس کے ساتھیوں کو عورتوں سے بد تر قرار دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس جنگ کے وقت سید وارث شاہ لاہور میں تھے۔ مغلوں کی شکست کا انھیں بہت افسوس ہوا۔ وہ مغلوں کی دوبارہ عملداری کی دعا کرتے ہیں اور جب احمد شاہ ابدالی شکست کھا کر واپس چلا جاتا ہے تو خدا کا شکر ادا کرتے ہیں : "یا رب تو مہربان ہوویں تدے پھیر چغتے دا راج ہویا".

(۳) ہیر : سید وارث شاہ نے ہیر رانجھا

کا قصہ لکھ کر نہ صرف اس قصے کو بلکہ اپنے آپ کو بھی زندہ جاوید کر دیا ہے۔ یہ داستان سید وارث شاہ کی تخلیق نہیں، بلکہ ان سے قبل بہت سے معروف شعرا اسے تحریر کر چکے تھے، جن میں پہلے مغل دور کے ہری داس، دمودر، احمد گجر اور دوسرے مغل دور کے چراغ اعوان اور حافظ شاہ جہاں مقبل بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ یہ داستان فارسی میں بھی لکھی گئی؛ چنانچہ سید وارث شاہ سے قبل پہلے مغل دور میں باقی کولابی، سعیدی، مینا چنابی اور دوسرے مغل دور کے احمد یار خان یکتا، فقیر اللہ آفرین لاہوری، منا رام خوشابی، میر قمر الدین منت دہلوی اور سندر داس آرام کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ یہ سب اپنے اپنے زمانے کے قادر الکلام شعرا تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان شعرا کی تحریر کردہ داستانیں سید وارث شاہ کے سامنے تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کے آخری حصے یعنی ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء میں جب یہ داستان منظوم کی تو اپنی زندگی کا سارا علم، تجربہ اور زور قلم اس پر صرف کر دیا۔ اس کے نتیجے میں جو داستان رقم ہوئی وہ واقعی ایک شاہکار ہے۔ اس داستان نے نہ صرف سید وارث شاہ کو بین الاقوامی سطح پر متعارف کروا دیا ہے بلکہ اس کے ذریعے پنجاب اور پنجابی زبان نے عالمی سطح پر اپنے آپ کو شناخت کرایا ہے۔ سید وارث شاہ کی اس داستان کو بجا طور پر ادب عالیہ میں شامل کیا جاتا ہے۔

سید وارث شاہ کی اس عظیم تخلیق کا چرچا اگرچہ ان کے زمانے ہی میں ہونے لگا تھا، لیکن ان کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا کوئی مخطوطہ آج تک دستیاب نہیں ہوا۔ اسی طرح کوئی ایسا قلمی نسخہ بھی دریافت نہیں ہوا جو مصنف کے کسی مخطوطے سے نقل کیا گیا ہو۔ اس وقت تک ملنے والے قلمی نسخوں میں قدیم ترین نسخہ ۱۸۲۱ء کا مکتوبہ ہے (مملوکہ بھاشا وبھاگ، عدد ۴۲) اور جو سب سے پرانا مطبوعہ ایڈیشن ملتا ہے وہ لاہور سے ۱۸۶۵ء میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ اپنی مرتبہ ہیر وارث شاہ (۱۹۴۷ء) کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۵۱ء کے لگ بھگ چشمہ نور پریس، امرتسر سے فارسی رسم الخط میں شائع ہوا تھا۔ انھوں نے ۱۸۶۳ء میں فارسی رسم الخط میں طبع شدہ ایک اور ایڈیشن کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ دونوں ایڈیشن اب دستیاب نہیں۔ ۱۸۶۵ء والے مطبوعہ ایڈیشن کی بنیاد پر ڈاکٹر محمد باقر نے ۱۹۷۳ء میں جو ایڈیشن شائع کیا اسے بھی شریف صابر، مرتب ہیر وارث شاہ (۱۹۸۶ء) نے شک کی نظر سے دیکھتے ہوئے لکھا ہے کہ ان دونوں ایڈیشنوں میں فرق پایا جاتا ہے۔ ابتدائی ایڈیشنوں ہی میں جو فرق نظر آتا ہے اس سے ہیر وارث شاہ میں الحاق اشعار کا شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ذرا آگے چل کر یہ شبہہ اس یقین میں بدل جاتا ہے کہ ہیر وارث شاہ کی مقبولیت نے ناشرین کو الحاق کی طرف مائل کیا۔ یہ سلسلہ خطرناک حد تک آگے ہی بڑھتا چلا گیا، حتیٰ کہ اس الحاق کے خلاف آواز بلند ہوئی اور ہیر وارث شاہ کے تحقیقی ایڈیشن شائع کرنے کی روایت چلی اور یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔

ہیر وارث شاہ، مطبوعہ وارث شاہ میموریل کمیٹی (۱۹۸۶ء)، کے مرتب محمد شریف صابر نے مطبوعہ ایڈیشنوں کا جائزہ لیتے ہوئے انھیں دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: (الف) الحاقی؛ (ب) تحقیقی۔ ان کی تحقیق کے مطابق ہیر وارث شاہ میں الحاق کی ابتدا میاں ہدایت اللہ

نے ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۵ء کے ایڈیشن (مطبوعہ لاہور) میں میاں رکن الدین کے ایما پر کئی اور بہت سے مصرعے خود تخلیق کرکے ہیر وارث شاہ میں شامل کر دیے، مگر ان پر نمبر لگا دیے۔ ان میں سے ایسے مصرعے بھی شامل ہیں جو بعد ازاں وارث شاہ کی تخلیق کے حوالے سے مشہور ہونے لگے، مثلاً "ڈولی چڑھدیاں ماریاں ہیر چیکاں مینوں لے چلے بابلا لے چلے وے"۔ الحاق کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہا۔ میاں پیراں دتہ نے ۱۱۹۲ اشعار کا اضافہ کیا (۱۹۱۰ء) اور میاں محمد دین سوختہ امرتسری نے ۹۴۷ مصرعوں کا (۱۹۱۷ء)۔ اسی طرح مولوی محبوب عالم نے ۷۵۰ مصرعے اور عزیز الدین قانونگو (۱۹۲۶ء) نے بہت سے اشعار اس میں شامل کیے اور یوں یہ سلسلہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ الحاق کے اس رجحان کو پنجابی زبان و ادب سے دلچسپی رکھنے والوں نے خاصا محسوس کیا۔ پہلی بار باوا بدھ سنگھ نے ۱۹۱۶ء میں اس کے خلاف آواز اٹھائی۔ ۱۹۴۰ء میں ایس۔ ایس اسول نے الحاق مواد کو نکالنے اور درست متن سامنے لانے کی ابتدا کی۔ اس کے بعد اے۔ کے۔ لکھن پال (۱۹۴۷ء)، ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ (۱۹۴۷ء)، عبدالعزیز بار ایٹ لاء (۱۹۶۰ء)، شمشیر سنگھ اشوک (۱۹۶۱ء)، ڈاکٹر فقیر محمد فقیر (۱۹۶۳ء)، ڈاکٹر جیت سنگھ سیتل (۱۹۶۳ء)، سنت سنگھ سیکھوں (۱۹۶۹ء)، ڈاکٹر محمد باقر (۱۹۷۳ء) اور محمد شریف صابر (۱۹۸۶ء) ایسے محققین ہیں جنھوں نے ان کے بقول الحاق اشعار سے پاک تحقیقی ایڈیشن شائع کیے۔ ان میں سے عبدالعزیز بار ایٹ لاء کی مرتبہ ہیر وارث شاہ کو فوقیت حاصل ہے۔

یہ بات ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ آیا سید وارث شاہ کے نام سے جو (۱) معراج نامہ، (۲) چوھڑیٹی نامہ، (۳) عبرت نامہ اور (۴) بارہ ماہ شائع ہوئی ہیں وہ واقعی انھیں کی تخلیق ہیں۔ [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ (۱) پنجابی؛ (۲) ہیر]۔

مآخذ: ڈاکٹر جگبیر سنگھ کانگ: پنجابی وچ قصہ ہیر رانجھا (گورمکھی)، امرتسر ۱۹۸۳ء؛ (۲) ماہنامہ پنجدریا، لاہور، بابت اکتوبر۔ نومبر ۱۹۶۹ء، وارث نمبر (۱)؛ (۳) اقبال صلاح الدین: تاریخ پنجاب، (اردو)، لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۴) سسی وارث شاہ، معہ دوہڑہ جات، طبع حکیم عبدالقادر، مطبوعہ لاہور؛ (۵) ششماہی کھوج، لاہور، شمارہ ۱۵ - ۱۶ و ۱۹۹۱؛ (۶) ہیر وارث شاہ، طبع محمد افضل خان، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۷) ہیر وارث شاہ، طبع عبدالعزیز بار ایٹ لاء، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۸) ہیر وارث شاہ، طبع محمد شریف صابر، لاہور ۱۹۸۶ء۔

(شہباز ملک)

وَاسط: عراق کے مرکزی علاقے کا ایک * شہر، جسے الحجاج بن یوسف نے تعمیر کرایا تھا۔ دراصل وہ شامی افواج کے لیے، جس میں اس کے بہترین سپاہی تھے، ایک علیحدہ مستقل چھاؤنی بنانا چاہتا تھا تاکہ ان کی اخلاق حالت مضبوط ہو اور الگ الگ ہونے کی وجہ سے شامی اور عراقی افواج میں مزاحمت و مصاومت نہ ہونے پائے۔ اس نئے فوجی شہر کے بسانے کا یہ مقصد بھی تھا کہ کوفے اور بصرے کی دو نہایت سرکش فوجی نو آبادیوں پر دباؤ رکھا جا سکے اور بطیحہ [رک باں] پر بلا واسطہ نگران ہونے کے باعث واسط سے ان دشوار گزار علاقوں کا نظم و نسق سہل ہو سکے۔ عام روایت کے مطابق اپنے نئے شہر کا نام واسط (درمیانہ) خود الحجاج نے تجویز کیا تھا کیونکہ یہ عراق کے دو بڑے شہروں یعنی کوفہ اور بصرہ کے علاوہ خوزستان کے

صدر مقام اهواز سے تقریباً برابر فاصلے پر واقع تھا، لیکن ایک اور روایت کی رو سے یہاں پہلے ھی سے ایک گاؤں واسط القصب (نرسل کا واسط) موجود تھا۔ عہد بنی عباس میں واسط نام کے بیس سے زیادہ شہر تھے، لیکن سب سے اہم یہی واسط تھا جسے الحجاج نے بسایا تھا اور اسے اپنے ہم نام شہروں سے متمیز کرنے کے لیے اسے اکثر واسط الحجاج، واسط العظمی یا واسط العراق کہتے تھے ۔

اگر هم واسط القصب کے وجود سے انکار بھی کر دیں تو بھی الحجاج کے شہر سے بلا واسطہ متصل علاقہ ساسانی عہد ھی سے آباد چلا آ رہا تھا ۔ واسط دریائے دجلہ کے مغربی کنارے پر بسایا گیا ۔ اس کے بالمقابل مشرقی کنارے پر کسکر کا شہر آباد تھا ۔

الحجاج نے واسط میں اپنے لیے جو محل بنوایا اس پر ایک اونچا سبز رنگ کا گنبد تعمیر کیا گیا، جس کا نام القبّة الخضراء مشہور ہو گیا ۔ محل کے ساتھ اس نے ایک مسجد بھی تعمیر کرائی ۔ المنصور نے بغداد میں اپنے محل اور متصل مسجد کی تعمیر کے وقت اسی محل اور مسجد کو بطور نمونہ اپنے سامنے رکھا ۔ الحجاج نے یہاں ایک محبس بھی بنوایا ، جس کا نام دیماس تھا ۔

الحجاج نے یہیں ۹۵ھ/۷۱۴ء میں وفات پائی اور یہیں دفن ہوا ۔

پہلے پہل الحجاج نے صرف عربوں (ترجیحاً شامیوں) کو اپنے نئے دارالحکومت میں آباد ہونے کی اجازت دی ۔ پھر اس نے ماوراءالنهر کے ترکوں کو لا کر آباد کیا ۔ اس کی وفات کے بعد قدیم آرامی باشندوں اور ایرانیوں کو اس شہر میں آباد ہونے کی اجازت ملی ۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اس کی آبادی مخلوط ہوتی چلی گئی ۔ واسط اور کسکر منضم ہو کر جڑواں شہر بن گئے، جنھیں سیاسی اور اقتصادی مفادات کے اشتراک نے ایک کر دیا ۔

اموی دور میں واسط عراق کا مشہور ترین شہر، حکومت کا صدر مقام اور عاملین کا مستقر رہا ۔ عباسیوں نے آ کر اس کی سربلندی کا خاتمہ کر دیا، تاہم یہ حربی تدابیر کے لیے نہایت مفید مقام رہا اور ملک کی سیاسی اور عسکری تاریخ میں اس کا حصہ ہمیشہ بہت نمایاں رہا ۔ پندرھویں صدی میں شہر کے زوال کی ابتدا ہوئی ۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کوت العمارہ پر دجلہ کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں ۔ ان کے اندر پانی کی تقسیم میں تغیر و تبدل کر دیا گیا تھا، چنانچہ سولھویں صدی کے نصف اول میں ترک جغرافیہ نویس نے واسط کی بابت لکھا ہے کہ یہ وسط صحرا میں واقع ہے اور وہاں کی نہر کے کنارے کے نرسلوں کی بنی ہوئی قلمیں بہت مشہور ہیں (جہان نما، ص ۷۰) ۔

عروج و خوشحالی کے زمانے میں اس کی آبادی یقیناً بہت زیادہ تھی ۔ یاقوت کے بیان کے مطابق تیرھویں صدی کے اوائل میں یہ ایک بڑا شہر تھا ۔ الیعقوبی (*BGA*، ۷ : ۳۲۲) کے وقت، یعنی ۸۹۱ھ تک (دہقان یعنی ایرانی زمیندار) کسکر کے پرانے شہر میں آباد تھے ۔ عیسائیوں کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی ۔ ۱۱۷۰ء میں بنجمن تطیلوی نے واسط میں یہودیوں کی زبردست جمعیت پائی، جس کی تعداد تقریباً دس ہزار ہوگی ۔

الحجاج کا شہر آباد ہونے سے قبل یہاں کی سر زمین بنجر کہلاتی تھی ۔ الحجاج نے گرد و نواح کی اراضی کو قابل کاشت بنایا ۔ زندگی کے احوال و کوائف بہتر ہوتے گئے، یہاں تک کہ واسط کی

آب و ہوا بصرے سے بھی زیادہ صحت بخش شمار ہونے لگی۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے یہاں کے بے شمار میوہ دار باغات اور نخلستانوں، جابجا بہتی ہوئی نہروں، مچھلیوں کی فراوانی اور مزروعہ زمین کی سیر حاصل پیداوار کی بہت تعریف و توصیف کی ہے۔ قحط کے دنوں میں بغداد کے لیے غلہ یہیں سے مہیا کیا جاتا تھا.

واسط ذرائع مواصلات اور آمد و رفت کا بھی بڑا مرکز تھا۔ دریاے دجلہ کے جس حصے میں جہاز رانی ہوتی تھی، واسط وہیں واقع تھا۔ پھر بڑی بڑی اہم سڑکیں شمال، مشرق اور جنوب کی طرف یہیں سے نکلتی تھیں۔ ایک دجلہ کے کنارے کنارے بغداد جاتی تھی، دوسری بطیحہ سے ہو کر بصرہ اور تیسری اہواز کو نکل جاتی تھی۔ اس کا ایک اہم تجارتی مرکز بننا ایک قدرتی امر تھا۔ المقدسی کا بیان ہے کہ اس کے بازار شاندار تھے۔ علاوہ اور چیزوں کے یہاں پردوں کے لیے قیمتی کپڑا تیار ہوتا تھا، جسے نسیج واسطی کہتے تھے (*B. G. A.*، ۳: ۳۷۵)۔ یہاں جہاز سازی بھی ہوتی تھی، چنانچہ آج بھی عراق میں ایک خاص وضع کی کشتی "الواسطیہ" پائی جاتی ہے.

واسط نے علمی ترقی میں بھی نام پیدا کیا۔ یہ علوم دینیہ کی خدمت کے لیے بالخصوص مشہور تھا۔ المقدسی کے زمانے (نواح ۳۸۵ھ) میں یہاں مشاہیر فقہا اور قرا موجود تھے۔ مشہور متصوف الحلاج نے اپنی جوانی کا زمانہ واسط ھی میں گزارا تھا اور بقلیہ کے قرامطہ فرقے کا بانی ابو حاتم بھی پہلے پہل (۲۹۵ھ/۹۰۸ء) یہیں سے نمودار ہوا تھا۔ جہاں تک واسط کی ٹکسال کی تاریخ کا تعلق ہے، اس کی تاسیس (۸۵ھ/۷۰۴ء) سے لے کر ایران کے مغل سلاطین کے عہد تک کے سکے محفوظ ہیں.

اس کے محل وقوع کی تعیین میں طویل بحث کے لیے دیکھیے اآ لائڈن، بار اوّل، بذیل مادہ.

مآخذ: (۱) *B. G. A.*، طبع ڈخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع ووسٹنفلٹ، ۴: ۸۸۱ تا ۸۸۴؛ (۳) البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۲۸۹ تا ۲۹۲؛ (۴) الطبری، طبع ڈخویہ؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۶) M. Streck: *Babylonien nack den arabisch. Geogrphen*، ۲: ۳۱۸ تا ۳۳۸، لائڈن ۱۹۰۱ء؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۹ تا ۴۰۔ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے اآ لائڈن بذیل مادہ.

(M. Streck [و تلخیص از ادارہ])

⊗ **الواسع:** رکّ بہ الاسماء الحسنٰی.

* **واسع علی سی:** یا علی، دور عثمانیہ کا ایک ترک مصنف، عالم، شاعر، صاحب طرز انشا پرداز اور خطاط؛ پورا نام علاءالدین علی چلبی بن صالح یا صالح زادہ الرومی المعروف عبدالواسع علیسی یا واسع علیسی (مولانا عبدالواسع مدرّس کی نسبت سے، جن کا وہ نائب ["ملازم"] تھا)۔ وہ برسہ، ادرنہ اور قسطنطینیہ کے مختلف مدارس میں معلم رہا اور اس کے بعد قاضی ہوا۔ اس نے ۹۵۰ھ میں بمقام برسہ وفات پائی۔ اس کی شہرت زیادہ تر حسین واعظ کاشفی کی انوار سہیلی کے پرتکلف اور مرصع ترکی ترجمے کی بنا پر ہے، جو خیال کیا جاتا ہے کہ آرائش بیان میں اصل فارسی کتاب سے بڑھ گیا ہے۔ یاد رہے کہ انوار سہیلی عبداللہ بن المقفع کے عربی ترجمہ کلیلہ و دمنہ پر مبنی ہے اور مؤخر الذکر کی بنیاد سنسکرت پنچ تنتر ہے [رکّ بہ کلیلہ و دمنہ]۔ کلیلہ و دمنہ کے ایک ترجمے کا مخطوطہ، جو براہ راست عربی سے کیا گیا ہے، کتابخانہ لالہ لی، استانبول

(عدد ۱۸۹۷) میں محفوظ ہے ۔ واسع علی سی کے ترجمہ موسوم بہ ہمایوں نامہ کا شمار قدیم دبستان کی اہم اور بہترین نثر کی کتابوں میں ہوتا تھا کیونکہ اس کا اسلوب نگارش شاندار ہے اور اس میں جگہ جگہ بر محل اشعار استعمال ہوئے ہیں ۔ اسے ایک محیر العقول کارنامہ سمجھا گیا، جس کی ہمسری ممکن نہ تھی ۔ صدر اعظم لطفی پاشا (۹۴۵ تا ۹۴۷ھ) نے اس کارنامے کا، جس پر واسع نے اپنی ساری عمر صرف کر دی تھی، اپنے نام انتساب تو منظور کر لیا، لیکن منظوری کے ساتھ ہی اس ملامت آمیز حاشیے کا بھی اضافہ کر دیا کہ بہتر ہوتا کہ مصنف اپنا قیمتی وقت شرعی رسائل و نگارشات میں صرف کرتا ۔ دوسری طرف جب مؤرخ رمضان زادہ نے سلطان سلیمان کی توجہ اس طرف مبذول کی تو سلطان نے بیک نظر اس کی عظمت و اہمیت کا اندازہ لگا لیا اور اگلے ہی روز مصنف کو برسہ کے قاضی کے منصب پر مامور کر دیا ۔ ایک سال بعد واسع علیسی نے اسی جگہ وفات پائی ۔ ہمایوں نامہ ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں بولاق سے شائع ہوا ۔ اس کے دو خلاصوں میں سے ایک عثمان زادہ احمد تائب (۱۱۳۶ھ/۱۱۲۳ء) نے ثمار الاسمار کے نام سے کیا، جو ۱۲۵۶ھ میں شائع ہوا؛ دوسرا خلاصہ مفتی یحییٰ افندی نے کیا .

مآخذ : (۱) طاش کپری زادہ : شقائق النعمانیہ، ص ۴۷۲، ترجمہ Rescher، قسطنطینیہ ۱۹۲۷ء، ص ۳۰۷؛ (۲) لطیفی : تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۳۴۸؛ (۳) پچوی : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ ۱ : ۵۹؛ (۴) ثریا : سجل عثمانی، ۳ : ۶۹۷؛ (۵) رفعت : لغات، ۶ : ۹۳ تا ۹۴؛ (۶) V. Hammer، در *G.O.D.*، ۲ : ۲۲۹ تا ۲۳۴ و *G.O.R.*، ۱ : ۱۱۴؛ (۷) Rien : *Catalogue*، ص ۲۲۷؛ (۸) Gibb : *History of Ottoman Poetry*، ۳ : ۹۰؛ (۹) Flügel : *Katalog*، ۳ : ۲۲۹، ۲۶۴ .

(TH. MENZEL)

واسوخت : (بمعنی بیزاری، تکدّر)، نظم کی ⊗ ایک صنف، جس میں عاشق اپنے بے وفا محبوب سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے ۔ یہ نظم آغاز محبّت کی فضا اور کامیابی و کامرانی کے مراحل سے گزرتی ہوئی یار بے وفا کے ہرجائی پن تک پہنچتی ہے ۔ یہاں عاشق اپنی بیزاری کا اعلان کرکے کسی اور سے تعلق خاطر پیدا کر لینے کی دھمکی دیتا ہے اور شاعر کی رائے میں یہ دھمکی بے وفا محبوب کو راہ راست پر لانے میں کامیاب ہوتی ہے .

عربی میں اس صنف کا وجود نہیں، اگرچہ نسیب میں کبھی کبھی ایک دو شعر اس مضمون کے آ جاتے ہیں ۔ فارسی میں نویں صدی ہجری کے بعد سے اس کی مستقل حیثیت ملتی ہے ۔ وحشی یزدی کا مسدس واسوخت :

دوستان حال پریشانی من گوش کنید
قصۂ بے سر و سامانی من گوش کنید

اس صنف کا معروف نمونہ ہے ۔ اردو شعرا نے نہ صرف مضمون میں بلکہ ہیئت اور بحر میں بھی اس کی تقلید مناسب سمجھی ۔ یہ صنف عام طور پر معاملہ بند شعرا کے ہاں ملتی ہے، جن کا شوق بیان، ظرف تنگنائے غزل کو ناکافی سمجھ کر طویل نظم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ بعض سخنوروں، مثلاً امانت اور بحر لکھنوی نے حسن و جمال کی سرسری کیفیت لکھنے کے بجائے تفصیلی سراپا لکھے ہیں .

قدمائے اردو میں یہ نظم میر اور سودا کے ہاں نظر آتی ہے ۔ سودا کا واسوخت مثمن ہے، جس کی ٹیپ کے اشعار فارسی ہیں ۔ محتشم علی خاں حشمت کے واسوخت کی بھی یہی صورت ہے ۔ نظیر اکبر آبادی نے بھی اسی نوع کی

ایک پر درد نظم لکھی، لیکن اس میں جدت یہ کی کہ ہر فارسی ٹیپ کے بعد اسی مضمون کا ایک ہندی دوہرا بھی شامل کر دیا، مثلاً:

اگر دانستم از روز ازل داغ جدائی را
نمی کردم به دل روشن چراغ آشنائی را
جو میں کبھو یو جانتی کہ پیت کرے دکھ ہوئے
نگر ڈھنڈورا پیٹتی کہ پیت نہ کریو کوئے

اس صنف کے اشعار کی تعداد معین نہیں ۔ مومن کا واسوخت: ”دوستو عشق نہفتہ نے ستایا ہے مجھے“ چالیس بندوں پر مشتمل ہے [جگر مراد آبادی نے اس کی پیروی کی ہے]، جب کہ واسوخت امانت میں ۳۰۷ بند ہیں ۔ اسی طرح ہئیت اور بحر کی بھی تعیین نہیں، مثلاً (۱) سودا: یا الٰہی میں کنھوں کس سیتی اپنا احوال (مثمن؛ بحر رمل مثمن مخبون محذوف)؛ (۲) مومن: اے ستمگر کہاں تلک بیداد (مسدس؛ بحر خفیف مسدس مخبون)؛ (۳) امانت: عشق کے حال سے یا رب کوئی آگاہ نہ ہو (مسدس؛ بحر رمل مثمن مخبون محذوف)؛ (۴) آ.ش: خوباں ترے ہر انگ میں اے یار ہمیں تھے (غزل؛ بحر ہزج مثمن اخرب مکفوف) ۔ دبستان لکھنؤ کے اساتذہ اس صنف کی جانب زیادہ مائل تھے، چنانچہ بحر، آباد، امالت اور (باصمہ ثقاہت) امیر مینائی نے دل کھول کر واسوخت لکھی ہے، لیکن اکثر اساتذۂ دہلی، مثلاً غالب اور ذوق نے اسے ہاتھ نہیں لگایا ۔ دور حاضر کے شعرا بھی اس صنف سے مطلق اعتنا نہیں کرتے [جس کا باعث غالباً یہ ہے کہ اردو کی جدید شاعری پر مغرب کا رنگ بڑا گہرا ہے اور مغربی اثرات کے تحت محبت کے بارے میں معاشرتی رویہ بھی بدل گیا ہے ۔ اب محبوب سے ملاقات کی راہ میں وہ پرانی رکاوٹیں اور کٹھنائیاں باقی رہی ہیں نہ جذبۂ عشق میں وہ منجیدہ تقدس ۔ پردہ داری اٹھ جائے تو ہجر و بے وفائی کا وہ مرحلہ شاذ و نادر ہی آتا ہے جب شکایت یا واسوخت کی ضرورت پیش آئے اور اگر ایسا موقع آ بھی جائے تو اس کا اظہار اکثر برملا ہو جاتا ہے ۔ یوں بھی واسوخت حقیقی جذبات اور واردات کی عکاس کم ہی رہی ہے، چنانچہ لکھنوی واسوخت بھی تصنع سے خالی نہیں ۔ جدت کے انداز میں یہ محض مشق سخن ہے اور صداقت شاذ ہے ۔ اسے دراصل غزل ہی کی ایک پھیلی ہوئی شکل کہنا چاہیے] .

مآخذ: (۱) رضا علی خان ہدایت: مجمع الفصحاء، بمبئی ۱۲۹۵ھ، ص ۳۹، ۵۰؛ (۲) کریم الدین: گلدستۂ نازنینان، دہلی ۱۸۴۵ء؛ (۳) میر حسن: تذکرہ، مطبوعہ انجمن ترقی اردو ہند، دیکھیے بذیل حشمت؛ (۴) عبدالسلام ندوی: شعر الہند، مطبوعہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ، بار چہارم، ص ۸۸ تا ۹۱؛ (۵) قیوم نظر: واسوخت امانت، تحقیقی مقالہ، مخطوطہ در کتابخانہ جامعۂ پنجاب، ص ۱۹؛ (۶) مومن: کلیات مومن؛ (۷) امیر مینائی: مینائے سخن؛ (۸) عبدالحلیم شرر: گزشتہ لکھنؤ؛ (۹) شبلی: شعر العجم، ج ۵؛ (۱۰) حکیم عبدالحی: گل رعنا؛ (۱۱) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو (اردو ترجمہ از مرزا عسکری) .

(ناظر حسین زیدی)

واصف: احمد، سلطنت عثمانیہ (ترکیہ) کا سرکاری مؤرخ، بغداد کا رہنے والا تھا ۔ ابتدا میں وہ بلند منصب عثمانی عہدہ داروں، مثلاً گل احمد پاشا اور اباظہ محمد پاشا کے پاس بحیثیت کتابدار ملازم رہا ۔ اسے روسیوں نے گرفتار کر لیا تھا اور اس کی خوش قسمتی کا آغاز یوں ہوا کہ ملکہ کیتھرین (Catherine the Great) نے مراسلات دے کر اسے ترکیہ کے صدر اعظم کے پاس بھیجا [جس سے اس کی عزت میں اضافہ ہوا] ۔ انجام کار

۱۷۷۳ء میں بخارسٹ کی صلح کے موقع پر اس نے سکرٹری ("وقعه لویس") کے فرائض انجام دیے ۔ ذوالحجه ۱۱۹۷ھ/اکتوبر ۱۷۸۳ء میں وہ انوری آفندی کی جگہ شاہی مؤرخ (وقائع لویس، رک باں) مقرر کیا گیا ۔ پانچ سال بعد وہ ایک خاص مقصد کے لیے میڈرڈ بھیجا گیا، جس کا اس نے بشرح و بسط ذکر کیا ہے ۔ اسی اثنا میں روس اور ترکیه کے مابین جنگ چھڑ گئی ۔ واصف کے ہسپانیه جانے کے بعد اس کی عدم موجودگی میں انوری کو دوبارہ شاہی مؤرخ اور ادیب کو اس کا نائب مقرر کر دیا گیا ۔ اس وجه سے ہسپانیه سے واپسی پر واصف کو باب عالی میں ایک عہدے پر قناعت کرنی پڑی، تاآنکه ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء میں اسے صلح کی گفت و شنید میں سرگرم حصه لینے کا موقع ملا، جس کے صلے میں اسے اناطولو محاسبه جی وکیلی کا نہایت اہم منصب عطا ہوا ۔ کچھ دن بعد ہم اسے استانبول میں تنہائی اور فقر و فاقه کی المناک زندگی بسر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں ۔ اس کے بعد اسے میتلینه Mytilene میں جلا وطن کر دیا گیا؛ پھر جب حکومت بدلی تو اسے واپس بلا لیا گیا اور ۱۲۱۳ھ/۱۷۹۸ء میں باردگر اسے شاہی مؤرخ کا منصب عطا ہوا ۔ جمادی الاولی ۱۲۲۰ھ/جولائی ۱۸۰۵ء میں اسے ترقی دے کر رئیس آفندی بنا دیا گیا، لیکن اب خرابی صحت نے اسے بالکل ناکارہ کر دیا تھا ۔ ۷ ربیع الاول ۱۲۲۱ھ/۲۵ مئی ۱۸۰۶ء کو اس کا انتقال ہو گیا ۔ اس کی شخصیت دلکش تھی، مگر وہ بے حد حریص، حاسد اور کینه پرور شخص تھا ۔ اسے اصل شہرت ایک مؤرخ کی حیثیت سے حاصل ہوئی اور فی الحقیقت وہ اس کا مستحق بھی تھا ۔ چونکه وہ بعض اہم واقعات میں بذات خود حصه لے چکا تھا، اس لیے اس کے بیان کردہ حالات تاریخی حیثیت سے خاص وقعت رکھتے ہیں ۔ اس کا اسلوب تحریر پر شکوہ تھا اور اس کے معاصر اسے قابل تقلید نمونه تسلیم کرتے تھے ۔ اس کے لکھے ہوئے چار سرکاری مجموعه ہائے وقائع (یعنی تاریخ وار سرگزشت) ہمیں ملے ہیں، جو ذیول (واحد: ذیل، بمعنی ضمیمه یا تتمه) کے نام سے مشہور ہیں کیونکه وہ عزّی [رک باں] کی تصنیف کا تکمله ہیں ۔ اس کی تاریخ محاسن الآثار و حقائق الاخبار کے نام سے شائع ہوئی (اس کے متعدد ایڈیشنوں کے لیے دیکھیے، Babinger در *G.O.W*، ص ۳۷) اور یه ۱۱۶۶ھ (آغاز: ۸ نومبر ۱۷۵۲ء) سے پہلی رجب ۱۱۸۸ھ/۷ دسمبر ۱۷۷۴ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے، لیکن دوسری جلد کا بیشتر حصه (۱۱۸۳ تا ۱۱۸۸ھ) انوری کا لکھا ہوا ہے ۔ خود ذیول کا حال یه ہے که ان میں سے پہلا ذیل، جو انوری کے چوتھے حصے سے ملحق ہے، ۱۱۹۷ھ/اواخر ۱۷۸۳ء کے آخرین واقعات سے شروع ہو کر شعبان ۱۲۰۱ھ/جون ۱۷۸۷ء پر ختم ہو جاتا ہے ۔ دوسرا ذیل سلیم ثالث کی تخت نشینی، یعنی رجب ۱۲۰۳ھ/اپریل ۱۷۸۲ء سے شروع ہوتا ہے اور اوائل ۱۲۰۹ھ (آغاز: ۲۹ جولائی ۱۷۹۴ء) کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے ۔ تیسرا ذیل ۱۲۱۳ھ (آغاز: ۱۵ جون ۱۷۹۸ء) سے ۱۲۱۷ھ (آغاز: ۴ مئی ۱۸۰۲ء) تک کے حالات پر مشتمل ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے که یه تلف ہو گیا ہے ۔ چوتھا اور آخری ذیل ربیع الاول ۱۲۱۷ھ/جولائی ۱۸۰۲ء سے شروع ہو کر شوال ۱۲۱۹ھ/جنوری ۱۸۲۵ء کے آخر تک جاتا ہے ۔ آخر میں یه بھی بتا دینا چاہیے که واصف نے نپولین کے حملۂ مصر کا بھی مختصر حال لکھا ہے لیکن یه بیان بالکل یک طرفه ہے اور اس

لیے تاریخی طور پر کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا ۔ واصف نے عربی سے بھی کچھ تراجم کیے ہیں، مثلاً اس نے الزمخشری [رک بآں] کی نوابغ الکلم کا ترکی میں ترجمہ کیا ۔

مآخذ: (۱) Schlechta - Wessehrd : *Die Osmanischen Geschictsschreiber der neueren Zeit*، منقول از *Denks Ak. Wien*، وی انا ۱۸۵۶ء، ۳ : ۵ تا ۹؛ (۲) F. Babinger، در *G.O.W.*، ص ۳۳۵ تا ۳۳۷ (واصف افندی کی تصانیف کے مخطوطات، مطبوعہ متون اور ان کے تراجم کی فہرست کے ساتھ) ۔

(FRANZ BEBINGER)

* **واصل بن عَطاء**: ابو حذیفۃ الغزّال، معتزلہ [رک بآں] کا امام ۔ اس کی زندگی کے بارے میں معلومات بالخصوص قدیم مآخذ سے بہت کم ملتی ہیں، تاہم جو معلومات دستیاب ہیں ان میں معتدبہ اختلاف نہیں ۔ وہ ۸۰/۶۹۹-۷۰۰ء میں مدینہ طیبہ میں پیدا ہوا ۔ وہ بنو ضبہ یا بنو مخزوم کے موالی میں سے تھا ۔ پھر وہ ترک وطن کرکے بصرہ چلا گیا اور وہاں حضرت حسن بصریؒ کے حلقے میں داخل ہو گیا ۔ یہاں اس نے جہم بن صفوان [رک بآں] اور بشّار بن بُرد [رک بآں] جیسے بصری مشاہیر سے دوستانہ مراسم پیدا کر لیے، لیکن مذکورہ بالا تینوں شخصیتوں میں سے کسی کے ساتھ بھی اس کے مراسم ہموار نہ رہے ۔ اس کی بیوی عمرو بن عبید ابو عثمان [رک بآں] کی بہن تھی، جو قدیم ترین معتزلہ میں سے اس کے بعد سب سے زیادہ مشہور ہوا ۔ واصل حرف راء کو حلق سے نکالتا تھا، جو ایک ناگوار آواز بن جاتی تھی، لیکن چونکہ اسے زبان پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی اس لیے وہ اپنے خطبات اور گفتگو میں راء کا حرف ہی نہیں آنے دیتا تھا ۔ اس کے کلام کے ایسے نمونے محفوظ ہیں جن میں راء کے استعمال سے پرہیز کیا گیا ہے ۔ مزید برآں وہ اپنی زرافہ سی گردن کی وجہ سے بھی سب میں نمایاں نظر آتا تھا اور اس کا یہ عیب اس کے سابق دوست بشار نے اپنے ہجویہ اشعار میں خوب اچھالا ہے ۔

اسے غزال کا لقب اس لیے دیا گیا کہ وہ سوت کاتنے والوں کی منڈی میں بہت جایا کرتا تھا تاکہ ان غریب عورتوں میں صدقات تقسیم کرے جو سوت کات کر گزارا کرتی تھیں ۔ روپے کو ہاتھ لگانے میں بہت زیادہ محتاط ہونے کے باعث اس کی مدح کی جاتی تھی ۔

واصل کا حضرت حسن بصریؒ سے نظریاتی اختلاف ہی فرقہ معتزلہ کی وجہ بنیاد بنا، تاہم اس فرقے کی وجہ تسمیہ کو اس واقعہ پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا (رک بہ معتزلہ) ۔

واصل سے چار خاص عقیدے منسوب کیے جاتے ہیں: (۱) اللہ کی صفات ازلیہ (قدیمیہ) کا انکار (رک بہ صفۃ)؛ (۲) السان کے ارادے کو آزاد و با اختیار ماننا، جس میں وہ قدریہ کا ہم نوا تھا؛ (۳) گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان کو مسلم اور کافر کے بین بین ماننا؛ (۴) اس بات کا اقرار کہ جو فریق قتل عثمانؓ، جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک تھے ان میں سے ایک ضرور باطل پر تھا؛ لہٰذا جیسا کہ لعان (رک بآں) کی صورت میں ہوتا ہے، فریقین میں سے ایک کو ضرور جھوٹی قسم کا مرتکب ماننا پڑے گا ۔

کتاب الانتصار (ص ۱۷۰، سطر ۶) کے مصنف نے اس آخری نظریے کو واصل کے دینی عقائد کے پورے نظام کا نقطۂ آغاز قرار دیا ہے ۔ وہ اسے اس صورت میں پیش کرتا ہے: کسی صحابی (رک بہ اصحاب) کے قتل کا ارادہ کسی مسلم کو فاسق نہیں بنا دیتا (ص ۱۷۰)، تاہم اسے اعتراف

ہے کہ مسئلے کو اس صورت میں پیش کرنے کی بنا پر اسے ہدف ملامت بنایا گیا کیونکہ واصل صحابہ کرامؓ میں سے کسی کے قتل کے ارادے کو کفر خیال کرتا ہے (رک بہ کافر) ۔

[ابن الراوندی کا یہ کہنا کہ واصل عازم قتل صحابی کو فاسق نہیں کہتا، غلط ہے ۔ فاسق تو کیا وہ تو اس کو کفر کہتا ہے ۔ ابوالحسن الخیاط المعتزلی، صاحب کتاب الانتصار، ابن الراوندی کی واصل سے متعلق ایک غلط بیانی بایں الفاظ واضح کرتا ہے : ”صاحب الکتاب (ابن الراوندی) کہتا ہے کہ واصل اجماع امت سے اپنے اس قول کی وجہ سے خارج ہو گیا اور یہی قول اعتزال کی اصل ہے کہ اصحاب رسول اللہؐ کے قتل کے عزم سے کوئی مسلم فاسق نہیں ہوتا ۔ ابن الراوندی کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس امر کا عزم ہی واصل کے نزدیک کفر ہے، لیکن ابن الراوندی بے سوچے سمجھے جو چاہتا ہے قلم اٹھا کر لکھ دیتا ہے“] ۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جاحظ البیان میں واصل کا تذکرہ کرتے ہوئے اہل السنة والجماعت سے اس کے زیادہ گھرے اور اہم اختلافات گنواتا ہے، جو بعد کے مآخذ میں بیان کردہ اختلافات سے دقیق تر ہیں ۔

اس سے زیادہ اس موضوع پر معاصرانہ معلومات کے فقدان کے باعث کچھ نہیں لکھا جا سکتا ۔

کہا جاتا ہے کہ واصل نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے داعی بھیج کر اپنے خیالات کی تبلیغ کی ۔ الشہرستانی نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں الواصلیہ نام کا ایک فرقہ مغرب میں موجود تھا، تاہم الاشعری کے مقالات میں واصلیہ کا کوئی ذکر نہیں ۔ اس کتاب میں واصل کا نام صرف ایک دفعہ آیا ہے (طبع Ritter، ۱ : ۲۲۲) ۔ کہا جاتا ہے (دیکھیے مثلاً ابن خلکان) کہ اس نے اپنے وقت کے مذہبی اور سیاسی مسائل پر بہت سی کتابیں یا رسائل تصنیف کیے ۔ اس نے ۱۳۱ھ/۷۴۸-۷۴۹ء میں وفات پائی ۔

مآخذ : (۱) ابو الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط : کتاب الانتصار، طبع Neyberg، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۲) المسعودی : مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، ۷ : ۲۳۴ ؛ (۳) الجاحظ : کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱ : ۸ ببعد؛ (۴) ابن قتیبہ : ادب الکاتب، طبع Grünert، ص ۱۵ ببعد ؛ (۵) ابو الفرج الاصفہانی : کتاب الاغانی، ۳ : ۲۴، ۶۱ ؛ (۶) عبدالقاہر البغدادی : کتاب الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ ؛ (۷) الشہرستانی : کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۳۱ تا ۳۴ ؛ (۸) المبرد : الکامل، طبع Wright ؛ (۹) الایجی : مواقف، طبع Soerensen، ص ۲۹۰، ۳۳۰ ؛ (۱۰) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۷۹۱ ؛ (۱۱) یاقوت : ارشاد، طبع Margoliouth، در *G. M. S.*، ۷ : ۲۲۳ ؛ (۱۲) المہدی لدین اللہ احمد بن یحیٰی المرتضٰی : کتاب المنیہ، طبع آرنلڈ، حیدرآباد ۱۳۱۶ھ و لائپزگ ۱۹۰۲ء ؛ (۱۳) الذہبی : میزان الاعتدال، عدد ۳۲۰۱ ؛ (۱۴) Pococke : *Spec. hist. arabum*، طبع White، آوکسفرڈ ۱۸۰۶ء، ۲۱۴ ببعد ؛ (۱۵) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۱ : ۱۹۳ و ۲ : ۲۶۱، ۲۶۲ ؛ (۱۶) A. v. Kremer : *Kulturgeschichte der orients under den chalifen*، ۲ : ۳۱ ببعد؛ (۱۷) H. Steiner : *Die Mu'taziliten*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ص ۲۵، ۴۹ ببعد ؛ (۱۸) Houtsma : *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari*، لائڈن ۱۸۷۵ء، ص ۵۱ ؛ (۱۹) Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، ہائڈل برگ ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۱ ؛ (۲۰) H. Golland : *Essai sur* *les Mo'tazelites*، جنیوا ۱۹۰۶ء، ص ۳۹ ببعد ؛ (۲۱) *Systeme der Spekulativen Theologen* : M. Horten *in Islam*، بون ۱۹۱۲ء ؛ (۲۲) Houtsma، در *W. Z. K. M.*، ۳ : ۲۱۹ ببعد .

(A. J. Wensinck)

* **وافر** : عربی عروض میں چوتھی بحر کا نام ؛ اس بحر کا وزن مفاعَلَتن ، مفاعلتن ، مفاعلتن دو بار ہے ۔ تام کا استعمال شاذ ہے ۔ عملاً آخری رکن مفاعل یعنی فعولن بن جاتا ہے ۔ اس بحر کے دو عروض اور تین ضربیں ہوتی ہیں ۔ پہلے عروض میں ایک ضرب اور دوسرے میں دو ضربیں ہوتی ہیں :

(۱) مفاعلتن ، مفاعلتن ، فعولن ۔ مفاعلتن ، مفاعلتن، فعولن .

(۲) مفاعلتن مفاعلتن ۔ مفاعلتن مفاعلتن
مفاعلتن مفاعلتن ۔ مفاعلتن مفاعلتن

زحافات ، جو ارکان میں واقع ہو سکتے ہیں ، بصورت ذیل ہیں :

(۱) مُفَاعَلَتُن میں اکثر لام کو ساکن کرکے اسے مفاعَلْتن، یعنی مفاعِیْلن بنا لیا جاتا ہے ؛ (۲) کبھی لام کو اس کی حرکت سمیت حذف کرکے مفاعتن یعنی مفاعِلن بنا لیا جاتا ہے ؛ (۳) بہت ہی شاذ طور پر لام کی حرکت کو اور آخر کے ن کو حذف کرکے مُفَاعَلْتُ یعنی مَفَاعِیْلُ بنا لیا جاتا ہے ۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی نظم کے کے پہلے شعر کا پہلا رکن م ابتدائی سے محروم کر دیا جاتا ہے اور زحافات کے عمل سے اس طرح یہ رکن فعلتن ، فعتن اور فعلت بن جاتا ہے .

[مآخذ : (۱) الزبیدی : تاج العروس ، بذیل مادہ وفر ؛ (۲) الخفاجی : الشعر العربی، اوزانه و قوافیه ؛ (۳) فان دک : محیط الدائرہ؛ (۴) محمد بن شنب : تحفه الادب فی میزان اشعارالعرب؛ (۵) Palmer : *Arabic Grammar*؛ (۶) W. Wright : *A Grammar of Arabic Language*].

(محمد بن شنب)

* **الواقدی** : ابو عبداللہ محمد بن عمر ، ایک عرب مؤرخ اور سیرت نگار؛ ولادت ۱۳۰ھ/۷۴۷ء ، بمقام مدینہ منورہ؛ الواقدی کی نسبت اس کے دادا الواقد الاسلمی کے نام سے ہے ، جو مدینہ کے بنو اسلم کے ایک گندم فروش عبداللہ بن بریدہ کا غلام تھا (عمر رضا کحالہ ، ۱۱ : ۹۶) ۔ ۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء میں جب خلیفہ ہارون الرشید حج کے لیے آیا تو اس کا تعارف مدینہ منورہ کے ایک مستعد عالم کی حیثیت سے کرایا گیا، چنانچہ جب خلیفہ اور اس کے وزیر یحیٰی برمکی نے مقامات مقدسہ کی زیارت کی تو الواقدی نے ان کے معلّم (رہنما) کے فرائض انجام دیے (الطبری ، ۳ : ۶۰۵) ۔ اس موقع پر دربار خلافت سے جو مراسم پیدا ہو گئے تھے ان سے اس نے ۱۸۰ھ میں فائدہ اٹھایا (دیکھیے ابن سعد ۷/۲ : ۷۷) ۔ جب اسے کچھ مالی مشکلات پیش آئیں تو وہ بغداد اور وہاں سے رقّۃ روانہ ہو گیا، جہاں ان دنوں ہارون الرشید مقیم تھا (الطبری ، ۳ : ۶۴۵) ۔ یحیٰی نے اس کی بڑی مدارات کی اور اسے خلیفہ کی خدمت میں پیش کیا ۔ خلیفہ نے مدینہ منورہ کا سفر یاد کرکے اسے تحائف سے مالا مال کر دیا ۔ اس نے دربار خلافت تک پہنچنے اور وہاں اپنی مدارات کے مفصل حالات قلمبند کیے ہیں ۔ یہ سب کچھ ابن سعد (۷ : ۳۱۴) میں موجود ہے ۔ قدیم تر مآخذ میں یہ ذکر نہیں ملتا کہ اسے خلیفہ ہارون الرشید کی طرف سے بغداد کے مشرقی حصے کی قضاۃ کا منصب بھی عطا ہوا تھا ۔ یہ قصہ سب سے پہلے یاقوت (ادباء، ۷ : ۵۶) میں مذکور ہوا ہے اور اس میں اس کی کوئی سند بیان نہیں کی گئی ۔ اس کے برعکس یہ امر یقینی ہے کہ مامون الرشید نے بغداد میں داخل ہونے

کے بعد ۲۰۴ھ میں اسے رصافہ میں قاضی عسکر مقرر کر دیا تھا (الطبری، ۳ : ۱۰۳۷)۔ ابن خلکان (قاہرہ، ۱ : ۶۴۰) غلطی سے اس بیان کو ابن قتیبہ کی طرف منسوب کرتا ہے کہ الواقدی بغداد کے مغربی علاقے کا قاضی تھا۔ ابن قتیبہ نے ابن سعد سے اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مغربی بغداد کے قاضی نے الواقدی کی نماز جنازہ پڑھائی تھی۔ خلیفہ مامون الرشید کے ساتھ الواقدی کے تعلقات نہایت گہرے تھے۔ اس نے خلیفہ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور جب الواقدی ۲۰۷ھ کے اختتام پر وفات پا گیا (ابن سعد، ۵ : ۳۲۱ و ۷/۲ : ۷۷؛ ابن قتیبہ: معارف، ص ۲۵۸؛ السمعانی، ورق ۵۷۷ب؛ یاقوت: ادبا، ۷ : ۵۶) تو مامون الرشید نے بذات خود ان فرائض کو سر انجام دیا (ابن سعد، ۵ : ۳۲۱)۔ الواقدی نے برامکہ کے زوال کے بعد بھی یحیٰی برمکی کے ساتھ اپنی احسان مندی کے اظہار میں کبھی اخفا سے کام نہیں لیا۔ وزیر موصوف نے متعدد مرتبہ الواقدی کو ان مالی مشکلات سے نجات دلائی تھی، جن میں وہ بار بار مبتلا ہو جانے کا عادی تھا۔ خود الواقدی نے اس کی مثال بیان کی ہے (ابن سعد ۵ : ۳۱۹ ببعد)، جس نے وزیر موصوف کے جود و کرم کی شہرت کو چار چاند لگا دیے۔ یہ قصہ بعد ازاں المسعودی (مروج، قاہرہ، ۲ : ۲۳۷ ببعد)، یاقوت (ادبا، ۷ : ۵۷) اور ابن خلکان (۱ : ۶۴۱) وغیرہ میں قدرے اختلاف کے ساتھ مذکور ہوا ہے۔

الفہرست (ص ۹۸ ببعد) میں الواقدی کی تصانیف کی ایک فہرست دی گئی ہے۔ یاقوت نے جو فہرست دی ہے (ادبا، ۷ : ۵۸) وہ بھی قریب قریب یہی ہے۔ ان تصانیف کا بہت بڑا حصہ تاریخی نوعیت کا ہے اور بعض قرآن مجید، حدیث شریف اور فقہ سے متعلق ہیں۔ پہلے زمرے میں مندرجہ ذیل کتب شامل ہیں: (۱) التاریخ والمغازی والمبعث؛ (۲) اخبار مکۃ؛ (۳) الطبقات؛ (۴) فتوح الشام؛ (۵) فتوح العراق؛ (۶) الجمل؛ (۷) مقتل الحسین؛ (۸) السیرۃ؛ (۹) ازواج النبی؛ (۱۰) الرِّدَّۃ والدّار؛ (۱۱) حرب الاوس والخزرج؛ (۱۲) صفین؛ (۱۳) وفات النبی؛ (۱۴) امر الحبشہ والفیل؛ (۱۵) السقیفۃ و بیعۃ ابی بکرؓ؛ (۱۶) سیرۃ ابی بکر و وفاتہ؛ (۱۷) مراعی قریش و الانصار فی القتائع و وضع عمر الدواوین و تصریف القبائل و مراتبہا و انسابہا؛ (۱۸) مولد الحسن و الحسین؛ (۱۹) ضرب الدنانیر والدراہم؛ (۲۰) تاریخ الفقہاء؛ [(۲۲) کتاب فی طعام النبی؛ (۲۳) فتوح ارمینیہ و بلاد مابین النہرین؛ (۲۴) فتوح البنساء].

الواقدی کا تاریخی ذوق مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کی ابتدائی تاریخ اور مسلمانوں کے ابتدائی عہد کو حاوی ہے۔ اس کی تمام تصانیف میں صرف کتاب المغازی بطور ایک مستقل کتاب کے بچ سکی ہے۔ طبقات، جو ۱۸۶ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے، طبقات ابن سعد (رک بہ ابن سعد) کی اساس و بنیاد ہے۔ ابن سعد نے سیرت (دیکھیے *Bibl. Arab Hisp.*، ۹ : ۲۳۱)، مبعث اور ازواج سے معتدبہ فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنی کتاب کے ان تمام حصوں میں، جن کے موضوعات الواقدی سے ملتے جلتے ہیں، نیز مغازی میں ابن سعد کی اصل اور بڑی سند الواقدی ہی ہے۔ الطبری تاریخ الکبیر کا بکثرت حوالہ دیتا ہے، جس میں لازماً ۱۷۹ھ تک کے واقعات قلمبند کیے گئے ہوں گے (الطبری، ۳ : ۶۳۹) اور ابن حبیش (۵۸۴ھ) نے کتاب الردہ والدار کے بہت سے حصوں کو محفوظ کر دیا ہے (الدّار [یا یوم الدار، یعنی

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کا دن]، دیکھیے Cactani : *Annali*، ج ۲۰، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ واقدی؛ نیز دیکھیے *Bibl. Arab. Hisp.*، ۹ : ۲۳۷) - فتوح الشام اور فتوح العراق محفوظ نہیں رہ سکیں اور جو کتابیں ان ناموں سے متداول ہیں وہ بہت بعد کی تصنیف ہیں اور الواقدی کی طرف منسوب کردی گئی ہیں - الواقدی نے اپنی اہم ترین اسناد کی فہرست اپنی کتاب المغازی کے شروع میں درج کر دی ہے، جس کا تیسرا حصہ کریمر H. von Kremer نے شائع کیا ہے (*History of Muhammad's Compaigns*، کلکتہ ۱۸۵۶ء) اور اس کا خلاصہ ولہاؤزن Wellhausen نے جرمن زبان میں کر دیا ہے (*Mohammad in Medina*، برلن ۱۸۸۲ء) - فہرست کا ابن سعد (۲/۱ : ۱ و ۳/۱ : ۱؛ نیز دیکھیے ۲/۷ : ۷۷) نے اعادہ کر دیا ہے اور اس پر زخاو Schau نے مفصل بحث کی ہے (*M.S.O.S. As.*، ۷ : ۱۱ ببعد، ۱۲) - اس فہرست میں ان سب علما کے نام درج ہیں جو مدینہ طیبہ میں پیدا ہوے یا وہاں آ کر مقیم ہو گئے اور انھوں نے الواقدی سے تمام معلومات بہم پہنچائیں اور خود ان کا سلسلۂ اسناد امام الزہری، عاصم بن عمر، یزید بن رومان وغیرہ تک پہنچتا ہے - بہت سے راویوں (مثلاً ابو معشر، معمر بن راشد، موسی بن عقبہ) نے، جن سے الواقدی نقل کرتا ہے، خود بھی مغازی پر کتابیں لکھی ہیں - دوسری طرف الواقدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی سیرت کے میدان میں اپنے نامور پیشرو محمد بن اسحاق کا کبھی نام لے کر ذکر نہیں کرتا - یہ چیز اس لحاظ سے اور بھی زیادہ عجیب و غریب ہے کہ وہ نہ صرف اس کے متعلق بڑے اچھے جذبے کا اظہار کرتا ہے (الطبری، ۳ : ۲۵۱۲) بلکہ بلا شک و شبہہ اس نے اس کتاب سے بڑا فائدہ اٹھایا ہے اور بظاہر مواد کی ترتیب میں بھی اس کا تتبع کیا ہے (دیکھیے Wellhausen، کتاب مذکور، ص ۱۱ ببعد؛ J. Horovitz : *De Waqidi Libro*، ص ۹ ببعد)۔

کتاب المغازی میں الواقدی کی حدیث اور فقہ سے دلچسپی صاف ظاہر ہے - مزید برآں اس کتاب کا بہت ہی گراں قدر حصہ خالص تاریخ سے نہیں بلکہ علم دین، شریعت (فقہ) سے بحث کرتا ہے - الواقدی کی اصل خوبی یہ ہے کہ وہ معلومات کا بڑا ذخیرہ فراہم کر دیتا ہے - مختلف واقعات کی تاریخیں متعین کرنے میں علماے اسلام بھی الواقدی کو تاریخ کے میدان میں مسلّم اور مستند تسلیم کرتے ہیں (یاقوت : ادباء، ۷ : ۵۵) حالانکہ خالص فن حدیث میں وہ اسے مسترد کرتے ہیں (دیکھیے اس کے متعلق فیصلہ بصورت فتویٰ، ابن حجر : تہذیب، ۹ : ۳۶۳، ببعد؛ الذہبی کے لیے دیکھیے Fischer، در *Z.D.M.G.*، ۴۴ : ۴۲۱ ببعد ؛ I. Fück : محمد ابن اسحاق، ص ۱۴) -

[مجموعی طور پر الواقدی کی جمع کردہ روایات تائید و توثیق کے لیے تو قبول کرلی جاتی ہیں، مگر جہاں کوئی اہم مسئلہ ہو اور الواقدی روایت کرنے میں منفرد ہو تو اس کی روایت محل نظر سمجھی جاتی ہے - اس کی اسی کمزوری کے پیش نظر محدثین نے ہمیشہ الواقدی پر تنقید کی ہے - دوسری طرف تاریخی اور بالخصوص مغازی سے متعلق اس کا اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ان موضوعات پر متفرق روایات کو ملا کر مربوط تاریخ کی شکل دی اور ہر جزوی واقعے پر مستقل رسائل اور کتب تصنیف کیں۔ [کتاب المغازی کامل صورت میں مارسڈن جونزہ کی تحقیق سے قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے] .

مآخذ : (۱) براکلمان، ۱ : ۱۳۵ ببعد، نیز تکملہ :

(۲) Fischer، در .Z. D. M. G، ۵۴ : ۴۲۱ حاشیہ ۴؛ [(۳) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ؛ (۴) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، ۱۱ : ۹۵ تا ۹۶؛ (۵) فواد سزگین : تاریخ التراث العربی، ۱ : ۴۷ ببعد].

(J. Horovitz [و ادارہ])

⊗ **الواقع** : رک بہ النسر الواقع.

⊗ **اَلْوَاقِعَہ** : قرآن مجید کی ایک سورۃ کا نام، جس کا عدد تلاوت ۵۶ اور عدد نزول ۴۶ ہے اور اس میں ۹۶ آیات، تین رکوع، ۳۷۸ کلمات اور ۱۷۰۳ حروف ہیں (الخازن البغدادی : تفسیر، ۷ : ۱۲)۔ اس کا عنوان اس کی ابتدائی آیت : اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (جب واقعہ ہونے والی واقع ہو جائے گی) سے ماخوذ ہے۔ الواقعہ (لفظی معنی واقع ہونے والی) سے مراد قیامت ہے، اس طرح یہ نام قیامت کے متعدد ناموں (مثلاً آزفہ، النّازعہ، الحاقّہ) وغیرہ میں سے ایک ہے۔ سورۃ کا مضمون بھی اس نام سے پوری طرح مناسبت رکھتا ہے.

عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ سورۃ مکی دور میں نازل ہوئی، لیکن بعض ائمہ اس کی دس آیات (عدد ۳۹، ۴۰ و ۷۵ تا ۸۲) کو مدنی دور کی قرار دیتے ہیں (السیوطی : الاتقان، ۱ : ۱۶ تا ۱۷)۔ یہ قول مسلم ابن المنذر اور ابن مردویہ کی روایت پر مبنی ہے، جس میں مدنی عہد کے ایک خاص واقعے کی بنا پر ان آیات کا نزول بیان ہوا ہے (دیکھیے محمود الآلوسی : روح المعانی، ۲۷ : ۱۵۶).

اس سورۃ میں دیگر مکّی سورتوں کی طرح زیادہ تر عقائد سے متعلقہ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ سب سے زیادہ توجہ عقیدۂ آخرت پر مبذول کی گئی ہے، جس کے وقوع میں مخالفین کو شبہہ تھا۔ انہیں یقینی انداز میں آخرت کی خبر سنائی گئی اور بتایا گیا کہ اس دن لوگ اپنے اپنے اعمال کے مطابق تین گروہوں (سابقین، صالحین اور منکرین) میں تقسیم ہوں گے اور پھر ہر ایک کے احوال اور کیفیات کی تفصیل بیان کی گئی (آیت ۱ تا ۵۶)۔ پھر مختلف وجدانی اور احساساتی شہادتوں سے عقیدۂ توحید کا اثبات بھی بڑے مؤثر اور بلیغ پیرائے میں کیا گیا ہے (آیت ۵۷ تا ۷۴)۔ نزول قرآن کے عظیم الشان نعمت ہونے اور اس کے نظام سیّارگان کی طرح محکم اصولوں پر قائم ہونے کا ذکر بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے (آیۃ ۷۵ تا ۸۲)۔ آخر میں پھر موت کے وقت انسانوں کی بے بسی اور اپنے اعمال کے لحاظ سے ان کے دو گروہوں (مکذبین اور مقربین) میں تقسیم ہو جانے اور خدا کی عظمت و تقدیس پر سورۃ کا اختتام ہوا ہے (آیۃ ۸۳ تا ۹۶).

اس کی آیت ۷۹ ایک فقہی حکم پر مشتمل ہے (دیکھیے ابوبکر الجصاص رازی : احکام القرآن، ۵ : ۳۰۰؛ القرطبی : الجامع الاحکام القرآن، تفسیر سورۃ واقعہ؛ تفسیر مظہری، ۹ : ۱۸۱ تا ۱۸۳)۔ اس کی فضیلت میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی کی موقوف و مرفوع روایت کئی طرح سے نقل کی جاتی ہے کہ جو شخص رات کو اس سورۃ کی تلاوت کرے گا وہ ہمیشہ کے فقر و فاقہ سے محفوظ رہے گا (البغوی : معالم التنزیل، ۷ : ۲۴ ببعد؛ ابن کثیر : تفسیر، ۴ : ۲۸۱ ببعد).

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے : (۱) الطبری : تفسیر جامع البیان، مطبوعہ قاہرہ، تفسیر سورۃ واقعہ؛ (۲) البخاری : الصحیح، مطبوعہ لائیڈن، ۳ : ۳۴۶ تا ۳۴۷؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، ۴ : ۴۵۵ تا ۴۷۱؛ (۴) البیضاوی : انوار التنزیل، تفسیر سورۃ واقعہ؛ (۵) محمود الآلوسی : روح المعانی، ۲۷ : ۱۲۸ تا ۱۶۳، مطبوعہ ملتان؛ (۶) تفسیر القاسمی، مطبوعہ قاہرہ، ج ۲۷؛ (۷) ابو الاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، ۵ : ۲۷۲

تا ۲۹۶ ؛ (۸) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن ، مطبوعہ کراچی ۔

(محمود الحسن عارف)

* **وَالدہ سُلْطان** : قدیم عثمانی سلطنت میں برسر حکومت سلطان کی والدہ کا خطاب ۔ ان میں سے بعض خواتین نے ملک کی حکومت میں بڑا اہم حصہ لیا، مثلاً نور بانو، ماہ پیکر کوسم، صفیہ اور ترخن خدیجہ ۔

حرم سلطانی میں ان کی زندگی کے کوائف کے بارے میں ہمیں کچھ زیادہ معلومات میسر نہیں ۔ حرم کا نظام تو اس وقت منظر عام پر آنے لگا جب یہ نظام خود ہی معدوم ہو رہا تھا ۔ یوں بھی ترک مؤرخ حزم و احتیاط یا شرم و حجاب کے باعث اس موضوع پر قلم نہیں اٹھاتے تھے ۔ رہے مغربی مصنفین تو وہ اپنے تجسس اور استعجاب کے باوجود حرم کے اسرار کی ٹوہ لگانے میں کبھی کامیاب نہ ہو سکے ۔ ہاں، اکثر اوقات وہ تخیل کے گھوڑے خوب دوڑاتے ہیں ؛ لٰہذا مغربی ماخذ سے ملنے والی معلومات کا جائزہ انتہائی حزم و احتیاط سے لینا لازم ہے ۔

دوسرے ملکوں کے برعکس ترکیہ میں شاہ بیگم کے بجائے سلطان کی والدہ کو خاتون اول کا اعزاز حاصل ہوتا تھا ۔ وہ اپنے بیٹے پر زبردست اثر رکھتی تھیں اور سلاطین بھی سعادت مندی کے خوگر تھے ۔ اس کے پیچھے غالباً یہ تصور کارفرما تھا کہ محلاتی سازشوں کا قلع قمع اور سلطان کے مفادات کا تحفظ اس کی والدہ سے بہتر کوئی نہیں کر سکتا ۔

سلطان کی وفات کے بعد ہر شاہ بیگم کو اِسکی سرای میں منتقل کر دیا جاتا تھا، لیکن اگر وارث اس کا اپنا بیٹا ہوتا تو اسے ایک پر وقار رسم کے ساتھ جلوس کی صورت میں توپ قپو سرای میں لایا جاتا ، جہاں اس کی مسند نشینی کی رسم ادا کی جاتی ۔ نئے مستقر میں اس کے انتقال کی اطلاع باب عالی کو ایک ”حکم نامہ“ کے ذریعے دی جاتی ۔ والدہ سلطان صدر اعظم کو ایک جڑاؤ خنجر کے علاوہ اسے اور شیخ الاسلام کو سمور کا ایک چوغا تحفۃً بھیجتی ۔ شاہی حرم میں وہ سب سے بلند مرتبہ خاتون سمجھی جاتی تھی ۔ وہی حرم کی نگران اعلٰی ہوتی تھی ۔ اس کے احترام کے لیے خصوصی آداب مقرر تھے ۔ والدہ سلطان کی وفات پر سلطان اس کے جنازے کے ساتھ اس دروازے تک جاتا جہاں وہ تخت نشینی کے موقع پر اس کی پیشوائی کے لیے گیا تھا ۔ پھر اس کے خدم و حشم صدر اعظم اور شیخ الاسلام کی قیادت میں مدفن تک جاتے اور چالیس روز تک ماتم جاری رہتا ۔ اس کے برعکس اگر سلطان اپنی والدہ سے قبل وفات پا جاتا تو والدہ سلطان اِسکی سرای کو واپس چلی جاتی اور حرم کی دوسری خواتین میں مل جاتی ۔ جب کوئی شہزادہ اپنی والدہ کے وفات پا جانے کے بعد تخت نشین ہوتا تو والدہ سلطان کا خطاب اس کی رضاعی ماں کو دیا جاتا ۔ عبدالحمید ثانی کے عہد حکومت میں یہی صورت پیش آئی تھی ۔

سلطان کی نابالغی کے دور میں والدہ سلطان کی حیثیت بہت مقتدر ہوتی تھی ۔ وہ عملاً مدارالمہام ہوا کرتی ۔

والدہ سلطان کے دیگر خطابات میں ”ماجدہ“ اور ”محترمہ“ قابل ذکر ہیں ۔ ”سلطانہ“ کا خطاب بھی اس کا حق خصوصی تھا، البتہ سلطان کا لاحقہ لگانے کی دیگر خواتین کو اجازت تھی، مثلاً سلطان اور ولی عہد کی بیٹیاں خانم سلطان کہلاتی تھی ۔ والدہ سلطان کا ایک اور مشہور خطاب ”مہد علیا“ ہے ، جو اتنا پرانا ہے کہ ایران کے مغلوں میں

بھی پایا جاتا ہے .

والدہ سلطان کی آمدنی بھی بیش قرار ہوتی تھی ۔ اس کے وظائف عموماً "باشمق لق" کہلاتے تھے ۔ وہ معین نہیں تھے اور بعض اوقات زر نقد اور بعض اوقات اراضی پر مشتمل ہوتے تھے ۔ جب کوئی شہر فتح کیا جاتا تو اس میں ایک کوچہ والدہ سلطان کے باشمق لق کے لیے مخصوص کر دیا جاتا تھا ۔ سمرنا اس کے باجگذار علاقے کا ایک حصہ تھا ۔ اس طرح کے علاقے اقریطش میں بھی تھے ۔ مادر سلطان بعض اوقات اتنی دولت مند ہوتی کہ وہ عظیم الشان مساجد بنواتی یا احمد ثالث کی والدہ کی طرح اپنی فوج بھرتی کر سکتی تھی ۔ والدہ سلطان اپنے مالیات کا ایک " کتخدا " یعنی ناظر یا محاسب بھی رکھتی تھی ، جو بعض اوقات ناظم ٹکسال ("ضرب خانہ عامرہ ناظری") ہوا کرتا تھا .

آل عثمان کے پیش رو سلاجقہ کے ہاں سلطان کی والدہ کا لقب "خاتون" ہوا کرتا تھا ۔ ابتدائی عثمانی فرمانرواؤں کی ماؤں کا بھی یہی خطاب رہا ۔ یہی خطاب " قادین " کی شکل میں سلطنت کے خاتمے تک سلطان کی منظور نظر عورتوں کا لقب رہا ، لیکن پھر اس کی اہمیت کم ہوتی گئی ۔ ثریا بے نے ترکیہ کے فرمانرواؤں کی ماؤں کی جو فہرست سجل عثمانی میں دی ہے ، اس کے مطابق والدہ سلطان کا خطاب سب سے پہلے بایزید ثانی کی والدہ گل بہار کو حاصل ہوا .

مختلف سلاطین کی ماؤں نے اکثر بڑے بڑے کارہائے خیر انجام دیے اور سرائیں اور دیگر عمارتیں تعمیر کرائیں ۔ ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں (ان کے نام کے ساتھ ان کی تعمیر کردہ عمارات وغیرہ مذکور ہیں) :

(۱) نور بانو سلطان (م [illegible] ذوالقعدہ [illegible]ھ)، والدہ مراد ثالث : سقوطری میں والدہ عتیق جامع مع مکتب صبیان ؛ دارالشفا مع مسجد ؛ دارالاقامۃ ؛ دارالحدیث ؛ دارالقراء .

(۲) صفیہ سلطان (م ۲۸ جمادی الآخرۃ ۱۰۱۴ھ)، والدہ محمد ثالث : قسطنطینیہ میں مدرسہ اور ینی جامعہ ؛ قاہرہ میں مسجد ملکہ صفیہ .

(۳) ماہ پیکر کوسم سلطان (م ۱۶ رمضان ۱۰۶۱ھ)، والدہ مراد رابع و ابراہیم اول : سقوطری میں مسجد چنلی جامع اور مدرسہ ؛ قسطنطینیہ میں والدہ خانی (سرائے) مع مسجد و مدرسہ ؛ دردانیال میں ایک قلعے کی تعمیر کا آغاز .

(۴) ترخن خدیجہ سلطان (م ۱۰ شعبان ۱۰۹۴ھ)، والدہ محمد رابع : استانبول میں محلہ امین اینی؛ باغچہ قپی سی؛ مشہور مسجد ینی والدہ جامع سی (جس کی تعمیر کا آغاز صفیہ سلطان نے کرایا تھا) اور دردانیال پر ماہ پیکر کوسم کے شروع کیے ہوئے قلعے کی تکمیل .

(۵) گل نوش یا کلثوم امۃ اللہ سلطان (م ذوالقعدہ ۱۱۲۷ھ)، والدہ مصطفیٰ ثانی و احمد ثالث : مکہ مکرمہ میں خاصہ کیہ عمارت اور حجاج کے راستے پر متعدد کنوئیں اور فوارے ؛ غلطہ میں ینی جامع سی مع چشمہ ، سبیل و مدرسہ ؛ سقوطری میں مسجد .

(۶) بزم عالم سلطان (م ۲۳ رجب ۱۲۶۹ھ)، والدہ عبدالمجید ؛ دولت باغچہ میں مسجد ؛ ینی باغچہ میں شفاخانہ ؛ اپنے خاوند کے مزار کے قریب دارالمعارف .

مآخذ : (۱) احمد رفیق : قادینلر سلطنتی، ۴ جلدیں، ۱۹۲۴ء ؛ (۲) وہی مصنف : ترخن والدہ (لاطینی رسم الخط میں)، استانبول ۱۹۳۱ء ؛ (۳) محمد ذہنی : مشاہیر النساء ؛ (۴) Lucy M. J. Garnett : *The Woman of Turkey* ، ۲ : ۳۹۳ تا ۳۹۷ ؛ مختلف ترک

مؤرخین کی کتابوں سے متعلقہ اقتباسات کے لیے دیکھیے (۵) Babinger ، در .G. O. W ص۲۲۶ (نعیما)، ۲۳۷ (واصف) ؛ دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے لآ ، لائڈن، بار اول ؛ بذیل مادہ .

(J. Deny [و تلخیص از ادارہ])

⊗ **الوالی** : رک بہ الاسماء الحسنیٰ .

* **والہی** : دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے دو عثمانی شعرا کا نام .

(۱) والہی، کرد زادہ [قورت زادہ، در قاموس اعلام] : ادرنہ کا رہنے والا تھا ۔ [جسر ارکنہ یا ارکنہ کوپری کا نام نہاد والہی بھی یہی شخص ہے] ۔ اپنی تعلیم سے فارغ ہو کر وہ ایک قاضی کے طور پر قاہرہ آیا ۔ یہاں اسے ابراہیم گلشن، بانی سلسلۂ گلشنی، کے بیٹے سید خیالی نے اپنے سلسلے میں داخل کر لیا ۔ ادرنہ واپس آکر وہ صوفیانہ تبلیغ اور وعظ و نصیحت میں مشغول ہو گیا اور اپنی فصاحت اور طلاقت لسانی کے لیے بڑی شہرت پائی ۔ ۹۹۴ھ/۱۵۹۶ء میں وہ ادرنہ ہی میں وفات پا گیا، جہاں وہ تنجہ کے کنارے گورستان شیخ شجاع میں مدفون ہے ۔ اس نے اپنا ایک مکمل دیوان چھوڑا، جو ہنوز غیر مطبوعہ ہے .

(۲) والہی ، احمد : اسکوب کا رہنے والا تھا ۔ وہ کچھ دنوں ادرنہ میں مدرس رہا ۔ اس نے ۱۰۰۸ھ میں وفات پائی .

مآخذ : (۱) ثریا : سجل عثمانی ، ۴ : ۶۰۲ ؛ (۲) برسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری ، ۲ : ۴۷۶ ؛ (۳) سامی : قاموس الاعلام، ۴ : ۴۶۷۱ ؛ (۴) سید رضا : تذکرہ ، استانبول ۱۳۱۶ھ ، ص ۱۰۲ .

(Th. Menzal)

*⊗ **وامق و عذرا** : فارسی زبان کی ایک منظوم رومانی داستان، جو پہلوی زبان سے ماخوذ بیان کی جاتی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ اصل کتاب نوشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) کے نام منسوب تھی ۔ اسے ایک قدیم تصنیف کے طور پر نیشاپور میں امیر عبداللہ بن طاہر (م ۲۳۰ھ/۸۴۴ء) کی خدمت میں پیش کیا گیا تو اس نے حکم دیا کہ اسے نذر آتش کر دیا جائے کیونکہ یہ مغول تصنیف ہے [اور ہم لوگ قرآن پڑھتے ہیں اور قرآن و حدیث کے سوا ہمیں کچھ مطلوب نہیں] ۔ اسے عنصری [رک باں] نے اور بعد ازاں فصیحی جرجانی نے ۴۴۱ھ/۱۰۴۹ میں نظم کیا ۔ عنصری کی وامق و عذرا کے سلسلے میں ایتھے Ethe (Grundriss d. Iran. Philol.، ص ۱۱۲۴) نے کم از کم چھے اور مثنویوں کا ذکر کیا ہے، جو سب ضائع ہو گئی ہیں .

ڈاکٹر مولوی محمد شفیع نے عنصری کی وامق و عذرا کے چند بوسیدہ اوراق اور بعض دوسری مطبوعات سے عنصری کی مثنوی کے منظوم واقعات فراہم کرکے اسے تحقیق و اہتمام کے ساتھ طبع کیا ہے اور اس میں (۱) عنصری اور (۲) فصیحی کے علاوہ وامق و عذرا کا قصہ نظم کرنے والے حسب ذیل شعرا کا ذکر کیا ہے : (۳) امیر فرخاری، بعہد امیر کیکاؤس اول سلجوق، (م ۶۰۶ تا ۶۱۶ھ)، دیکھیے تذکرہ دولت شاہ، ص ۶۸ ببعد؛ (۴) ترکی شاعر محمود لامعی (م ۹۳۷-۹۳۸ھ)، وابستۂ دربار امیر کیکاؤس اول، جس نے تین ہزار اشعار پر مشتمل مثنوی وامق و عذرا لکھی؛ (۵) بہشتی، جس نے سلطان بایزید ثانی (۸۸۶ تا ۹۱۸ء) کے عہد میں اس کو نظم کیا؛ (۶) قتیلی بخارائی، وابستۂ دربار عبدالعزیز خان اوزبک (۹۳۵ تا ۹۴۶ھ)، جس کی وامق و عذرا کا ایک نسخہ کتابخانۂ رامپور میں موجود ہے؛ (۷) ضمیری، بعہد شاہ طہماسپ صفوی

(۹۳۰ تا ۹۸۴ھ)؛ (۸) محمد علی استر آبادی قسمتی (دیکھیے خان آرزو : مجمع النفائس) ؛ (۹) خواجه شعیب جوشقانی (دیکھیے تذکرہ نصرآبادی)؛ (۱۰) صلحی ، جس نے ہندوستان آ کر بعہد اکبر اعظم وامق و عذرا لکھی اور اس کا ایک قلمی نسخہ رامپور کی لائبریری میں اور ایک اور برٹش میوزیم میں ہے؛ (۱۱) شیخ یعقوب صرفی کشمیری (م ۱۰۰۳ھ)، جس کی مثنوی کا ایک نسخہ رامپور کی لائبریری میں ہے؛ (۱۲) حاجی محمد حسین شیرازی، بعہد فتح علی شاہ قاچار (۱۲۱۱ تا ۱۲۵۰ھ)] ۔

بارھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مرزا محمد صادق الموسوی نامی (م ۱۲۰۴ھ) نے بھی وامق و عذرا کے عنوان سے ایک مثنوی تصنیف کی (لطف علی بیگ : آتشکدہ، بمبئی ۱۳۷۷؛ رضا قلی خان : مجمع الفصحاء ۲ : ۵۲۳؛ براؤن، ۴ : ۲۸۳) ۔ [ترک شاعر بہشتی کی مثنوی اس کے خمسه میں شامل ہے ۔ اس مثنوی کی تصنیف کے وقت ممکن ہے عنصری، فصیحی اور لامعی (م تقریباً ۹۳۷/۱۵۳ء) کی مثنویاں اس کے پیش نظر ہوں] ۔

داستان کا ملخص : بادشاہ چین کا بیٹا وامق ایک شہزادی عذرا کے عشق میں گرفتار ہو کر اسے حاصل کرنے کے لیے گھر سے چل پڑتا ہے ۔ اسے طرح طرح کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جن پر وہ پریوں کی مدد سے قابو پا لیتا ہے ۔ شہزادی سے ملنے میں تو وہ کامیاب ہو جاتا ہے، لیکن دشمن اسے گرفتار کر لیتے ہیں ۔ اسے ہندوستان لایا جاتا ہے، جہاں اسے جلانے کی کوشش کی جاتی ہے، لیکن آگ کے شعلے اس کے بدن تک نہیں پہنچتے ۔ پھر لوگ اسے دیوتا سمجھ کر اس کی پرستش کرنے لگتے ہیں ۔ بالآخر وامق وہاں سے فرار ہو جاتا ہے اور عذرا کو حاصل کر کے اس کے ساتھ شادی کر لیتا ہے ۔

[ڈاکٹر مولوی محمد شفیع نے ان سب مثنویوں کی داستانیں، جو ان کے مطالعے سے گزریں، اختصار کے ساتھ بیان کردی ہیں (دیکھیے وامق و عذرا، مطبوعہ جامعۂ پنجاب، ص ۱ تا ۴۷)] ۔

مآخذ : (۱) محمد عوفی : لباب الالباب ، طبع براؤن ، ۲ : ۳۲ ؛ (۲) دولت شاہ : تذکرہ شعرا ، طبع براؤن ، ص ۳ : ۶۹ ؛ (۳) براؤن E. G. Browne : *Literary History of Persia* ، ۱ : ۳۴۷ و ۲ : ۲۷۵ ؛ (۴) J. von. Hammer : *History de l' Ottoman* ، مترجمہ Hellert ، ۴ : ۱۳۴، ۴۱۷؛ (۵) وھی مصنف : *Wamik and Azra* ، در *d.i.der Glühende und die Bluhende des alteste persische romantische Gedicht* ، وی انا ۱۸۳۳ء ؛ [(۵) محمد شفیع، ڈاکٹر : وامق و عذرا، طبع جامعۂ پنجاب ، لاہور ۱۹۶۷ء] ۔

(Cl. Huart [و مقبول بیگ بدخشانی])

* **وان** : ترکیه میں جھیل وان کے مشرق کنارے اور ارمینیه کی سطح مرتفع پر واقع ایک شہر ۔ اسلامی فتوحات سے متعلق عربی مآخذ میں یہ نام نہیں ملتا ۔ عربوں کے ہاں جھیل وان عموماً اس کے شمالی کنارے پر واقع شہروں یعنی ارجیش اور اخلاط سے موسومؔ کی جاتی ہے ۔ صرف ابن حوقل (ص ۲۵۰) ایک ارتسرونی امیر ابن دَیرانی، فرمانروائے زَوزان و حاکم وان و وسطان، کا ذکر کرتا ہے ۔ یاقوت (۴ : ۸۹۵) نے کسی قلعۂ وان کا ذکر کیا ہے، مگر اسے وہ اورزدم کا باجگزار اور اس کا محل وقوع اخلاط اور تفلس کے درمیان بتاتا ہے ۔ ارمینیه کی اسلامی فتح کے لیے رک به ارمینیه ۔ مآخذ کے لیے دیکھیے [آ]، لائڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ ۔

(V. Minorsky [و تلخیص از ادارہ]

* **وانْ قولی** : محمد بن مصطفٰی الوانی، مراد ثالث کے عہد (۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) کا ایک مشہور ماہر قانون، جس نے فقہ، تدوین لغت اور ادب میں خاص طور پر نام پیدا کیا۔ اس کی جاے پیدائش وان ہے۔ اس نے متعدد شہروں (قسطنطینیہ، ردوس Rhodes، مغنیسا Manissa، اماسیہ، کوتاھیہ، بنی شہر) میں مدرّس، قاضی اور ملّا کی حیثیت سے کام کیا اور ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں مدینہ طیّبہ کے قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوے وفات پائی، جہاں وہ ۸۹۸ھ/۱۵۹۰ء میں سعودی کی جگہ مقرر ہو کر آیا تھا۔ اپنی تیس سال کی طویل ملازمت کے دوران میں اس نے تالیف و ترجمہ میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ اس کا سب سے بڑا کام الجوھری [رک بآں] کی صِحاح کا ترجمہ ہے، جو عربی کی صحیح ترین لغت سمجھی جاتی ہے اور بہت سے لوگ اسے الفیروز آبادی کی قاموس سے بھی زیادہ مستند اور قابل قدر جانتے ھیں۔ اس کتاب نے، جسے بغرض اختصار "وان قولی" کہ دیتے ھیں، اسے سب سے زیادہ پائدار شہرت بخشی۔ اسے ۱۱۴۱ء میں ابراھیم متفرقہ نے طبع کیا اور یہ ترکیہ کی اوّلیں مطبوعات میں سے ہے۔ ۱۱۶۸ھ میں اس کا جدید ایڈیشن طبع ھوا۔ اس کا امام غزالی کی کیمیاے سعادت کا ترجمہ (جسے بقول محمد طاھر بہت سے لوگ نولی کی طرف منسوب کرتے ھیں) مشہور و معروف ہے۔ ترجیع بینات و ترتیب سیاست جیسے رسائل کے علاوہ اس نے درر غرر کی شرح بنام لقد الدرر لکھی؛ مزید براں اس نے فرائض السجاوندی کی شرح لکھی اور ایک شرح وسیلہ کی بھی فتاح النجاح کے نام سے قلمبند کی۔

مآخذ: (۱) مناقب وان قولی، در ترجمہ صحاح الجوھری، ۱۱۴۱ھ، ج ۱؛ (۲) شقائق نعمانیہ، بذیل عطائی، ص ۳۱۶ تا ۳۱۷؛ (۳) ثریا: سجل عثمانی، ۴: ۱۳۰؛ (۴) برسلی محمد طاھر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۳۸؛ (۵) سامی: قاموس الاعلام، ۶: ۴۶۷۸؛ (۶) v. Hammer، در *G. O. R.*، ۲: ۵۷۵؛ (۷) براکلمان، ۱: ۱۲۸، جہاں ترکی ترجمۂ صحاح بھی شامل کر لینا چاہیے.

(TH. MENZEL)

اَلْواْ وَاء الدّمشقي : ابو الفرج محمد بن احمد الغسّانی، عہد سیف الدّولہ ھمدانی [رک بآں] کا ایک دوسرے درجے کا عرب شاعر، جس نے غالباً دمشق میں ۳۷۰ھ/۹۸۰ء کے بعد وفات پائی۔ اس کی زندگی کے متعلق ھمیں صرف اتنا علم ہے کہ وہ دمشق کی پھلوں کی منڈی میں بولی دیا کرتا تھا (اس کے اس دور البطّیخ کے لیے دیکھیے زیاّت، در المشرق، ۲۷ (۱۹۲۹ء): ۷۶۲ تا ۷۶۴)؛ غالباً اس کا لقب وَأواء پڑنے کی یہی وجہ ہے (دیکھیے ابن آوی؛ شامی عربی داراجہ میں واوِی، بمعنی گیڈر؛ دوسرے بیانات کے مطابق فأفاء، بمعنی توتلا، ھکلا)۔ عام طور پر عرب علما اسے سیف الدّولہ کے درباری شعرا میں شمار کرتے ھیں جب کہ معلوم ھوتا ہے کہ وہ کبھی دمشق سے باھر نہیں گیا، اس لیے سیف الدّولہ کی مدح میں قصائد (دیکھیے دیوان، عدد ۱، ۲ و ۸) ۳۳۳ھ/۹۴۵ء یا ۳۳۵ھ/۹۴۶ء میں لکھے گئے ھوں گے، جب کہ سیف الدّولہ وھاں مقیم تھا۔ اس کا دوسرا مربی دمشق کا با اثر اور مقتدر شخص الشریف العقیقی (احمد بن حسن بن احمد بن علی) تھا، جس نے ۳۶۸ھ/۹۷۸ء اور ۳۷۸ھ/۹۸۸ء کے درمیان وفات پائی اور جس کے نام پر اس کی طویل منظومات پر مشتمل حصے کا نصف آخر (عدد ۲، ۵، ۶، ۷) معنون ہے۔ اپنے معاشرے کی طرح، جس کا بیان وہ اپنی نظموں میں اکثر کرتا ہے، اس کا میلان بھی معتدل تشیّع کی طرف تھا.

اس کے کمال کا اظہار مدحیہ قصائد میں نہیں ہوتا۔ ان میں تو وہ ابو تمّام [رک بآں] یا اس کے معاصر المتنبّی کے نقش قدم پر چلتا نظر آتا ہے اور مؤخرالذّکر سے تو اس نے براہ راست مضامین بھی لے لیے ہیں۔ دراصل اس کی شاعرانہ عظمت کا پتا اس کی ان مختصر نظموں سے چلتا ہے جو اس نے عشق، شراب اور مناظرِ قدرت جیسے عام موضوعات پر لکھیں، تاہم ان سے بھی کوئی غیرمعمولی جدت عیاں نہیں ہوتی بلکہ وہ بہت حد تک ابن المعتزّ کی اسی نوع کی نظموں سے ملتی جاتی ہیں۔ بایں ہمہ ان میں کسی قدر تازگی اور تنوع ضرور پایا جاتا ہے۔ وہ انتخابِ بحور میں بڑی آزادی سے اور اپنی پسند سے کام لیتا ہے اور شگفتہ بحروں (مثلاً خفیف اور منسرح) کو ترجیح دیتا ہے۔ اس نے بندوں کی صورت میں اشعار لکھنے کی بھی چند ایک کوششیں کیں۔

الوأواء اپنے ہم عصروں اور بعد کی نسلوں میں بھی مقبول تھا۔ [یتیمة الدهر (۱ : ۲۰۶) میں ہے کہ ابو نصر سہل بن المرزبان اس کا دیوان بغداد سے نیشا پور لایا اور یہ چھوٹا سا مجموعہ ("دفتر") الثعالبی کو بھی دیا۔ پھر اس میں ایک قول سے لے کر کچھ مواد کا اضافہ کیا، مگر وہ غیر معتبر تھا]۔ نواح ۳۸۵ھ/۹۹۵ء میں الثعالبی [رک بآں] نے نیشا پور میں اس کے دیوان کا ایک مخطوطہ استعمال کیا۔ الحریری [رک بآں] نے اپنے ایک مقامہ کی بنیاد اس کے شعر پر رکھی ہے۔ اس کے اشعار الف لیلة و لیلة میں بھی کہیں کہیں منقول ہیں (دیکھیے *Edw. Sachau* : J. Horovitz *Fatschrift*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۳۷۸)۔ بعد میں اس کے دیوان کی نقول نہ صرف مکہ اور قاہرہ میں بلکہ المغرب میں بھی تیار کی گئیں۔ اس کے متن کی تنقیدی اشاعت کے لیے مواد غیر تسلی بخش ہے اب تک جس قدر مخطوطے دستیاب ہوئے ہیں وہ نا مکمل اور نا قابل اعتماد ہیں۔ کراچ کووسکی Kračkovskij کے بیان کردہ چھے مخطوطات کے ساتھ ایک اور کا اضافہ کیا جا سکتا ہے، مگر اس کا ابھی بغور معائنہ نہیں کیا گیا۔ یہ مخطوطہ عراق میں السماوہ میں ایک شخص کے نجی مجموعے میں محفوظ ہے (دیکھیے زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲ : ۱۴۳، عدد ۵)۔ ۱۹۱۳ء میں جو دیوان طبع ہوا تھا، اس میں کئی ایک مقامات پر متن غیرتسلی بخش ہے اور بعد کی شائع شدہ تصانیف کی مدد سے اس پر نظر ثانی ہونی چاہیے۔

اس کی تصنیفات کی صحت کے متعلق بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ الوأواء کوئی جدت طراز شاعر نہ تھا۔ اس میں ایسی کوئی خوبی نہیں پائی جاتی جو اسی سے مخصوص ہو۔ اس کے دیوان کی بہت سی نظمیں اس کے پیش رو یا اس کے ہم عصر شعرا سے بھی منسوب کی گئی ہیں۔ جب تک قابل اطمینان سند کا مخطوطہ اور داخلی شہادت نہ ملے، ہمیں کسی قابل اعتماد اور قدیم مخطوطہ کی دریافت کا انتظار کرنا چاہیے۔

مآخذ : (۱) I. Kračkovskij : ابوالفرج الوأواء الدمشقی، لائڈن و پیٹروگراڈ ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴ء (اشاعت دیوان مع روسی ترجمہ اور قدیم تر تصانیف کے حوالے سے مکمل مطالعہ)؛ مذکورہ بالا مطالعے کے بڑے بڑے موضوعات کے جرمن ترجمے کے لیے دیکھیے : (۲) B. Ebermann، در *Islamica*، ۳ (۱۹۲۷ء) : ۲۳۸ تا ۲۴۱؛ مضامین کے مکمل خلاصے کے لیے (۳) Th. Menzel، در *Archiv Orientalni*، ۲ (۱۹۳۰ء) : ۵۶ تا ۶۳؛ نسبةً زیادہ اہم تبصرے حسب ذیل ہیں : (۴) A E. Schmidt، در *Journal des Ministerums für Volksaufklärung*، [illegible] شمارہ [illegible] (روسی)؛ (۵)

D. S. Margeliouth، در *J. R. A. S.*، ۱۹۱۵ء، ص ۸۳۱ ببعد؛ (۶) K. V. Zetterstéen، در *M. O.*، ۱۲ (۱۹۱۸ء): ۱۷۱ تا ۱۷۲؛ (۷) محمد عارف النجدی: *Aperçu sur le celèbre poète damascain Alwâwâ*، در *R. A. A. D.*، ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۹ تا ۳۴۸؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۳: ۸۴۷؛ (۹) محمد صدر الدین: *Saifud-doula and his Times*، لاہور ۱۹۳۰ء، ص ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ (۱۰) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۳۰ء، ص ۱۹۰۹ء.

(IGN. KRATSCHKOWSKY)

⊗ **وَاؤ**: رک بہ و.

* **وَبار**: جزیرۃ العرب کے نصف جنوبی حصے میں ایک علاقہ اور اس میں بسنے والا قدیم ترین دور کا ایک قبیلہ۔ البکری (معجم، ص ۸۳۵) اور یاقوت (معجم، ۴: ۸۹۶) دونوں اس کا تلفظ حَذَام اور قَطام کے وزن پر وَبار کرتے ہیں.

مؤرخین نے وبار کا ذکر عاد، ثمود اور دوسرے معدوم قبائل کے ساتھ بلاد عرب کے اصل باشندوں کے طور پر العرب البائدہ کے ضمن میں کیا ہے، جنہیں بعض علماے انساب صحیح اور اصل عربوں (یعنی العرب العرباء یا العرب العاربہ) میں شمار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر السیوطی عاد، ثمود، طَسم، جدیس وغیرہ کو، جن میں اس نے وبار کو آخری شمارے پر رکھا ہے، عرب کے اصلی باشندے قرار دیتا ہے اور اس باب میں العرباء کے متعلق اس نے جو کچھ کہا اس سے ابن دُرید (جمہرۃ [مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۱: ۲۶۶]) نیز کئی اور لوگوں نے اتفاق کیا ہے (دیکھیے E. Fresnel: *Letter IV . . . sur l' histoire des Arabes*، در *JA*، سلسلہ ۳، ۵ (۱۸۳۸ء): ۵۲۹ ببعد؛ نیز اس کے تتبع میں Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۶ء، ۱۲: ۵۷)۔ اس گروہ کو وہ العرب المتعرّبہ اور العرب المستعربہ سے ممتاز کرتا ہے۔ المتعربہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو باہر سے آ کر یہاں آباد ہوے اور عرب کہلانے لگے۔ بنو قحطان بھی اس گروہ میں شامل ہیں۔ ازم بن سام بن نوح[4] کی اولاد ان لوگوں پر مشتمل ہے۔ ان کے ساتھ ایک تیسرا گروہ ہے۔ یہ لوگ جو مستعربہ کہلاتے ہیں، بنو اسمٰعیل (معّد) پر مشتمل ہیں، مگر یمنی عصبیت کے حامل نسّابوں کا کہنا ہے کہ متعرّبہ یا مستعربہ، ایک اسمٰعیلی گروہ ہے اور ان کے مقابل کا گروہ منجملہ بنو قحطان العرب البائدہ ہیں۔ الہمدانی (۲۲۳ھ) کہتا ہے کہ وبار اس سر زمین کا نام ہے جہاں العرب العاربہ رہتے تھے۔ الطبری (طبع ڈخویہ، ۱: ۷۵۰) بھی بنو وبار کے بارے میں یہی کچھ لکھتا ہے (بعض مخطوطات میں یہ لفظ بگڑی ہوئی شکل میں ملتا ہے، مثلاً آبار، تاہم ابن الاثیر نے اپنی تاریخ میں صحیح املا درج کی ہے)۔ المسعودی (تنبیہ، در *B.G.A.*، ۸: ۱۸۴؛ مروج، پیرس ۱۸۶۱ء، ۳: ۲۸۸ ببعد) وبار اور دوسرے قبائل کا ذکر العرب البائدہ کے ضمن میں کرتا ہے اور الطبری کی طرح ہر قبیلے کے اجداد کا نام بھی لکھتا ہے.

وبار کے تاریخی حالات کے بارے میں عرب جغرافیہ نگاروں اور مؤرخین کے بیانات افسانوی رنگ میں ڈوبے ہوے ہیں، جن کی تفصیل کے لیے دیکھیے لا، لائڈن، بار اول، بذیل مادّہ.

(J. TKATSCH [و تلخیص از ادارہ])

* **وَتَد یا وَتِد**: لفظی معنی میخ یا کھونٹا؛ علم عروض کی اصطلاح میں دو متحرک اور ایک ساکن حرف کے مجموعے کا نام: (۱) اگر دونوں متحرک حروف شروع میں ہوں اور ساکن حرف

اگر ساکن حرف دونوں متحرک حروف کے بیچ میں ہو تو وتد مفروق ہے، جیسے قَبْلَ۔ ہر رکن میں ایک وتد اور اس کے آگے یا پیچھے ایک یا دو سبب [رک باں] کا ہونا ضروری ہے۔

مآخذ: دیکھیے بذیل مادہ عروض۔

(محمد شنب)

⊗ **وِتر:** (ع) بمعنی طاق عدد۔ اہل حجاز کے ہاں واؤ پر زبر اور اہل نجد کے نزدیک زیر ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)، مگر مؤخرالذکر ہی زیادہ مشہور ہے۔ لغوی مفہوم میں اس کا استعمال قرآن مجید (۸۹ [الفجر]: ۳) میں بھی ہوا ہے۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد عشا (اور تہجد) کے بعد پڑھی جانے والی اسی نام سے موسوم نماز ہے۔

احادیث میں وتروں کو ادا کرنے کی بہت تاکید ہے (دیکھیے ابو داؤد: السنن، بیروت ۱۹۶۹ء، ۲: ۱۲۸، حدیث ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸؛ الترمذی، مطبوعہ بمبئی، ۱: ۹ تا ۹۱)۔ حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا اپنا معمول بھی وتروں کو پابندی سے ادا کرنے کا تھا۔ (البخاری، مطبوعہ لائڈن، ۱: ۲۵۳ ببعد، ابواب الوتر)۔ انھیں تاکیدی احکام کے باعث تمام فقہی مسالک میں وتروں کو نمایاں اہمیت دی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث میں صیغہ امر استعمال ہونے کے باعث ان کو قابلِ قضا واجب قرار دیا ہے اور احناف کا اسی پر تعامل ہے (ہدایہ، مطبوعہ نول کشور، مع فارسی ترجمہ، ۱: ۱۰۵؛ الجزیری: الفقه علی المذاهب الاربعه، اردو ترجمہ، مطبوعہ لاہور، ۱: ۵۲۲ ببعد)، مگر ائمہ ثلاثہ، امام محمد و ابو یوسف اور ظواہر نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا ہے (الجزیری، ۱: ۵۲۲، ۵۲۳؛ ہدایہ، محل مذکور؛ ابن حزم: المحلّی، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۱)۔ امام مالکؒ وتروں کے تارک کو مجروح الشهادة قرار دیتے ہیں (ابن حزم، ۲: ۲۳۱)۔

مسالک فقہ اس امر پر تو متفق ہیں کہ وتروں کی تین رکعات ہو سکتی ہیں؛ اختلاف اس امر پر ہے کہ آیا یہ تین رکعات ایک سلام سے ادا کی جائیں یا دو سلاموں سے۔ احناف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اوّل الذّکر طریقہ درست ہے، مگر امام مالکؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ بن حنبل اور امام مالکؒ کے نزدیک دوسری صورت بھی صحیح ہے (یعنی دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد سلام پھیر دیا جائے، پھر کھڑے ہو کر ایک رکعت ادا کی جائے اور آخری رکعت میں رکوع کے بعد کھڑے ہو کے دعاے قنوت پڑھی جائے (الجزیری، ص ۵۳۵ تا ۵۴۰)۔ محض ایک وتر ظواہر اور امام مالکؒ کے نزدیک درست، مگر امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکروہ اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے (معجم الفقه الحنبلی، ۲، ۵۱۱ تا ۵۱۲)۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وتروں کی رکعات گیارہ تک ہو سکتی ہیں (الجزیری، ۱: ۴۳۵)۔ اس صورت میں وتروں کو نماز تہجّد کا حصہ قرار دیا جاتا ہے (دیکھیے المحلّی، ۲: ۲۲۹ تا ۲۳۱)۔ وتروں کی تین رکعت کا مسئلہ متعدد صحابہؓ سے مروی ہے (البخاری، ۱: ۲۵۳ ببعد)۔ وتر رات کی آخری نماز ہے۔ تہجد کی نماز پڑھنے والے عشا کے بعد وتر نہیں پڑھتے، بلکہ پچھلی رات اٹھ کر تہجد کی نماز کے بعد پڑھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک وتروں کی تیسری رکعت میں دعاے قنوت بھی پڑھنی چاہیے، اوّل الذّکر کے نزدیک رکوع

پہلے اور مؤخر الذکر کے مطابق رکوع کے بعد (ہدایہ، ۱ : ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ معجم الفقه الحنبلی، ۲ : ۸۲۹ تا ۸۳۰) - امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وتروں میں قنوت نہیں، البته امام شافعیؒ رمضان کے آخری نصف کو اس سے مستثنی کرتے ہیں (الجزیری، ۱ : ۵۳۴ تا ۵۳۷).

مآخذ : متن مقاله میں مذکور کتابوں کے علاوه دیکھیے (۱) کتب حدیث، بذیل باب الوتر، نیز بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل ماده الوتر؛ (۲) ابن حجر العسقلانی : فتح الباری؛ (۳) الشوکانی : نیل الاوطار.

(محمود الحسن عارف)

* **وثائق** : رک به دستاویزات.

* **وَثِیقَه** : رک به دستاویزات.

*⊗ **وُجده** : (Oujda)، مشرقی مراکش کا ایک صوبه اور اس کا صدر مقام - وجده کا شہر الجزائر کی سرحد سے آٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے - اس کی بنیاد ۳۸۴ھ/۹۹۴ء میں المغراوه کے نامور قبیلهٔ زناله کے سردار زیری بن عطیّه نے رکھی تھی، جو بربر میں قرطبه کے اموی خلفا کے مفادات کا محافظ تھا - ۴۷۲ھ/۱۰۷۹ء میں یوسف ابن تاشفین نے وجده پر قبضه کیا - بارھویں صدی عیسوی میں یه الموحّدون کا ایک اہم شہر تھا - تلمسان پر بنی عبدالواد کا قبضه ہو جانے کے بعد وجده کو اس ریاست کی سرحد پر ایک مستحکم دفاعی مورچے کی حیثیت حاصل ہو گئی - ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں ابو یوسف المرینی نے تلمسان کے بادشاہ یغمراسن کو وجده کے قریب شکست دی اور اس شہر کو کھنڈرات میں تبدیل کر دیا - ۷۱۴ھ/۱۳۱۴ء میں ابو سعید المرینی اور ۷۳۵ھ/۱۳۳۵ء میں ابوالحسن نے اس کا محاصره کیا اور اس کے دفاعی استحکامات کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا - سولھویں سے انیسویں صدی عیسوی تک یه شہر الجزائر کے ترک فرمانرواؤں کے اور کبھی سلاطین مراکش کے زیر نگیں رہا - مولای اسمٰعیل (۱۰۸۲ھ/۱۶۷۲ء) نے جنوبی مراکش سے عربوں کو لا کر یہاں آباد کیا، اس کے دفاعی مورچوں کی مرمت کی، گرد و نواح میں آباد قبائل کو منظّم کیا اور اس کے آس پاس متعدد قصبے بسائے - اس کی وفات کے بعد اس پر ایک بار پھر زوال آ گیا - ۱۷۹۵ء میں وجده پر شریفی افواج کا قبضه ہو گیا اور یہاں سلطان کی طرف سے ایک عامل مقرر کر دیا گیا - ۱۸۴۴ء میں اس پر فرانسیسیوں کا عارضی اور ۱۹۰۷ء میں مستقل قبضه ہو گیا - فرانسیسی دور میں وُجده اپنے جدید وضع کے مضافات اور خوبصورت باغات کے لیے مشہور تھا اور اس کی آبادی ۳۰ ہزار تھی، جس میں سے نصف یورپین لوگوں پر مشتمل تھی.

[مراکش کے حصول آزادی اور المملکة المغربیه کے قیام کے بعد وجده اسی نام کے ایک صوبے کا صدر مقام قرار پایا - صوبه وجده کا رقبه ۲۰۷۰۰ مربع کلو میٹر اور ۱۹۸۲ء میں اس کی آبادی ۷۸۰۷۶۲ تھی - وجده مراکش کے بڑے شہروں میں شمار ہوتا ہے - ۱۹۸۱ء میں اس کی آبادی ۴۷۰۵۰۰ تھی - مسلمان ۹۸ فیصد ہیں - ملک کی چھے یونیورسٹیوں میں سے جامعه محمد اول وجده میں ہے].

(G. Marçais [تلخیص و اضافه از اداره])

وُجود : (ع) ؛ وجود (ہستی) اور موجود* (ہست) ارسطاطالیسی مابعدالطبیعیات کے موضوع کے لیے دو سب سے عام اصطلاحات ہیں - ارسطو کے افکار سے روشناس ہونے سے قبل مسلمانوں کے ابتدائی دبستان (دیکھیے الاشعری : مقالات، ۱ : ۴۴، ببعد ۵۵، ۷۰) اپنے عام ترین تصورات کے لیے

شیٔ یا جسم (مع صفات) کی اصطلاحیں استعمال کرتے تھے اور ان میں اس بات پر اختلاف تھا کہ خدا تعالٰی کو شیٔ کہا جائے یا جسم ۔ ارسطو کی منطق سے جوہر اور اس کے اعراض کا بلند ترین مقولات کے طور پر اضافہ کر لیا گیا اور پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ جوہر کا تصور خدا کو محیط ہے یا نہیں (الاشعری، ۱ : ۱۵۵) ۔ ان دونوں، یعنی شیٔ یا جوہر کے حوالے سے خدا کی تعریف کو مسلمانوں نے من حیث القوم مسترد کر دیا، لیکن ارسطاطالیسی مابعدالطبیعیات کا تصورِ وجود ان کے ہاں زیادہ مقبول ہوا ۔ یہ سچ ہے کہ خدا کے لیے لفظ موجود کے استعمال سے شبہات پیدا ہوتے ہیں ۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس لفظ سے مراد محض یہ ہے کہ خدا معلوم یا قائم بالذّات ہے (الاشعری، ۲ : ۵۲۰) ۔ بہرحال انہوں نے خدا کے بہت سے اسماء و صفات میں "وجود" کا بھی اضافہ کر لیا اور بالآخر وہ خدا کو واجب الوجود بھی کہنے لگے ۔ صرف معتزلہ اور بہت سے فلاسفہ کو اس پر اصرار رہا کہ اس کا وجود اور ہستی ایک ہی چیز ہے اور کوئی الگ صفت نہیں .

کلاسیکی عربی میں موجود، بمعنی ہست، پہلے ہی سے مستعمل تھا (دیکھیے *Zur* : Noldeke ‹*Grammatic des classischen Arabisch*، ۱۸۹۷ء، ص ۱۸، حاشیہ ۲ ‹*Denkschrften d. Ak. d. Wiss.*] وی انا، ج ۴۵] ، مگر معلوم ہوتا ہے کہ وجود کا لفظ بعد میں وضع ہوا ۔ بہرکیف یونانی سے ترجمہ کرنے والے عربوں نے ان الفاظ کے ضمنی معنوں کو بہت وسیع کر دیا ۔ مثال کے طور پر صرف معروضی حقیقت ہی کو نہیں ، بلکہ اس کی نمائندگی کرنے والی حقیقت کو بھی وجود کہا گیا ۔ ارسطا طالیسی مابعد الطبیعیات خالص علم حقیقت ہی نہیں ، بلکہ ایک نظریۂ علم بھی ہے ، مثلاً اس میں مسئلۂ تضاد اور علوم نظری کے بنیادی تصورات پر بحث کی گئی ہے .

سطور ذیل کو سمجھنے کے لیے یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ مابعدالطبیعیات کسی ایک مخصوص قالب میں ڈھالا ہوا علم نہیں ۔ اوّل تو مابعدالطبیعیات وجود کا ایسا علم ہونا چاہیے جس میں اس کے ابتدائی اصول و علل، یا بالفاظ دیگر مسئلۂ قواعد اولیہ سے بحث کی جائے ۔ اسی بنا پر کتاب چہارم میں، جو در حقیقت ایک الگ تصنیف او. تعریفات کا مجموعہ ہے، اصول ، علّت اور عنصر کو زیر بحث آنے والی حدود کے اوپر رکھا گیا ہے (رَکَ بہ علّت) ۔ یہ ایک نئی تعبیر ہے اور اس سے نوجوان ارسطو کے فکری ارتقا کا پتا چلتا ہے، جو اپنے استاد کے نظریۂ اعیان پر معترض ہے ۔ بایں ہمہ صدیوں سے چلی آنے والی روایت کے مطابق فکری بلوغت کا مرحلہ طے کرنے کے بعد اس مفکر نے اپنا نظریۂ جوہر پیش کیا (دیکھیے کتاب ۷ ببعد) ۔ اس نقطۂ نظر سے نہ صرف وجود ، بلکہ جوہر مع عرض وغیرہ مابعدالطبیعیات کا حقیقی موضوع قرار پاتا ہے ۔ نظریۂ مقولات [رَکَ باں] کے پیش کرنے کی تصدیق اس دعوی سے ہوتی ہے کہ جوہر فرد وہ ہے جو سب سے زیادہ "ہست" ہو ۔ ان تعریفات (نظریۂ اصول و مسئلۂ جوہر) کے ساتھ ساتھ ہمیں مابعد الطبیعیات کے موضوع کا ایک تیسرا نظریہ بھی ملتا ہے (بالخصوص کتاب ۱۲) کہ یہ ایک فوق‌الحواس ہستی کا علم ہے ، یعنی الٰہیات ، جو غیر متحرک محرّکِ عالم کا اور ایک بعد کے اضافے کے مطابق ارواحِ افلاک کا مسئلہ ہے ۔ یہ مفہوم مسئلۂ جوہر کے مقابلے میں نظریۂ اصول کے زیادہ موافق ہے ۔ نو فلاطونیت نے اپنے لیے ایک ایسا ارسطو تراش لیا ، جس نے افلاطونی تحقیق سے مفر

کا آغاز کیا اور اپنے مقولات کے عالم واردات سے گزر کر اپنی الٰہیات کے ساتھ افلاطون کے پاس لوٹ آیا ۔ خود ارسطو نے توافق پیدا کرنے کی متعدد مساعی کی تھیں ، حتّٰی کہ اس نے مابعدالطبیعیات کی ایک عام سی تعریف یوں پیش کی کہ یہ ایک موجود کے مختلف معانی کا نظریہ یا علم الموجود من حیث ھُوَ ھُوَ ہے ۔ خاص علوم میں تو ہر علم کسی ایک حقیقت سے بحث کرتا ہے ، لیکن مابعد الطبیعیات وجود کے سارے میدان کو محیط ہے، خواہ وہ محسوس ہو یا مافوق الحواس؛ لٰہذا ایک طرف تو متعدد معانی میں موجود اصولِ موضوعہ میں سے ہے اور دوسری طرف مابعدالطبیعیات ایک ایسا عام اور بلند ترین علم ہے جو ہر چیز کو ایک فطرت واحدہ یا ایک اصول کے اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے (*Met.*، ۴ : ۲، ۳۳) ۔ اس طرح "موجود من حیث ھُوَ ھُوَ" اس نظام فکر کا بنیادی تصوّر قرار پایا جس میں نہ صرف تمام وجود پر بحث کی جاتی ہے بلکہ عدم پر بھی ۔ ایسے تصوّر کی کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی ۔ یہ ایک عام تصوّر ہے، جس سے مراد جوہر نہیں ہے، بلکہ ثانوی جوہر بھی نہیں ۔ اس قسم کے عام تصوّرات، مثلاً واحد ، واجب وغیرہ کی بالواسطہ واضح تفہیم ہو سکتی ہے تو محض وجدانی طور پر ۔ وجود کا تصوّر واحد کے تصوّر کے ساتھ بھی ملتبس ہو گیا ہے (*Met.*، ۷ : ۱۶) ۔ موجود بھی زیادہ تر شئ کے تصوّر سے مطابقت رکھتا ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ارسطو نے موجود اور "وجود شئ" میں کوئی مابعدالطبیعیاتی امتیاز قائم نہیں کیا ۔ یہ سچ ہے کہ اس نے مدارج وجود، اشیا کی درجہ وار ترتیب اور وجود اعلٰی پر بحث کی ہے ۔ اس سے پہلے اس نے اپنی قدیم کتاب (دیکھیے *Fragm.*، طبع Rose، عدد ۱۶) میں کمال کے سلسلۂ عروج سے ایک کامل ترین ہستی، یعنی خدا کے وجود کے واجب ہونے کا استنباط کیا تھا ۔ W. Jaeger نے غالباً بجا طور پر اس استدلال کو وجودی استدلال کا نقش اصلی قرار دیا ہے (*Aristoteles*، ص ۱۶۱) ۔ ارسطو کے ہاں یہ دلیل فطرت کے غایاتی نظریے سے گہرے تعلق کے سلسلے میں آتی ہے ۔

نوفلاطونیوں (اشراقیین) اور ان سے متاثر فلسفے کے نزدیک ارسطو کی مابعدالطبیعیات کا نقطۂ کمال خدا کا عقیدہ ہے (کتاب ۱۲) ۔ فلسفی محسوس الوجود اشیا پر تجرباتی نظر ڈالتا ہوا کامل ترین ہستی کے متعلق معقولی فکر تک پہنچتا ہے ۔ طبیعیات میں جس محرکِ غیر متحرک کا وجود مستنبط ہوا تھا، اس کی اب تعیین ہو گئی کہ وہ ابدی خدا ہے، جو بیک وقت جوہر بھی ہے اور توانائی بھی (*Met.*، ۱۲ : ۷ تا ۹) ۔ خدا واجب الوجود ہے، اس لیے کہ وہ تمام وجود کا منتہا، جوہر اوّل اور بلند ترین خیر ہے ۔ یہ واجب الوجود یکتا ہے ۔ اس کی صرف ایک فعلیت، جو سب سے بڑھ کر الوہی ہے، فکر ہے ۔ اس کے فکر میں اعلٰی ترین فکر آتا ہے، یعنی خود خدا ، جو فکر کا فکر یا عقلِ عقل ہے اور اسی کی توانائی سے عالم کی رہنمائی ہوتی ہے ۔ یوں وجود اور عقل خدائے واحد کی ذات میں ایک ہو جاتے ہیں .

نوفلاطونی یا اشراقی تعلیم کے مطابق الاوّل اور الواحد تعددِ وجود اور ادراک سے بالا تر ہے (*Enneads*، ۳ : ۸ و ۵ : ۲)، لیکن جب الاوّل اپنی ذات پر فکر کرتا ہے تو وہ بیک وقت عقل اور وجود دونوں ہوتا ہے ۔ جہاں تک الاوّل کا اپنی ذات میں فکر معرفت یا ادراک ہے، وہاں تک وجود حاصل فکر ہے ۔ مسلم مفکّرین کے ہاں

نظریۂ صدور کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے، مگر وہ اپنے یونانی پیش رووں کے برعکس فوق الازلی اور فوق الوجود کے متعلق بہت کم بحث کرتے ہیں کیونکہ وہ جعلی الٰہیات (Pseudo-Theology) اور *Liber de Causis* کی طرح الاول اور الواحد کو ایک ہی سمجھتے ہیں۔ اس جعلی ارسطا طالیسی نظریے کے مطابق خدا وجود مطلق یا موجود مطلق ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا دنیا میں ہے بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ دنیا اس میں ہے؛ اسی سے اس کا صدور ہوا اور اسی کی طرف وہ لوٹ جائے گی۔ ارسطو کی جعلی الٰہیات کے مطابق عقل مخلوق اوّل ہے، لیکن *Liber de Causis* کے مطابق مخلوق اوّل کبھی تو عقل ہوتی ہے اور کبھی وجود [رک بہ اَنّیہ، در تکملہ [آ] لائڈن]۔ مؤخرالذّکر کتاب (طبع Bardenhewer، ص ۱۰۳) کی فصل ۲۳ میں وجود اور معرفت کو ایک ہی سمجھا گیا ہے؛ اس سلسلے میں دیکھیے ارسطو کا یہ ادعا (*Met.*، ۱۲ : ۹) کہ جملہ غیر مادّی اشیا میں چونکہ عقل اور سوچنے والا ذہن ایک دوسرے سے مختلف نہیں، لٰہذا یہ دونوں لازماً ایک ہی ہوں گے (نیز دیکھیے *Enneads*، ۵ : ۳، ۵)۔

اخوان الصفاء نے بھی وجود کے متعلق خیال آرائی کی ہے (بالخصوص رسائل، عدد ۳۲ ببعد، ۳۵، ۴۰)۔ یہ سچ ہے کہ ان کے ہاں ارسطاطالیسی اصطلاحات کی بازگشت ملتی ہے، لیکن ارتقائے فکری نو فیثا غورثی، غناسطی اور نوفلاطونی ہے۔ ان کا مرکزی موضوع نظریۂ صدور ہے۔ ان کے تجریدی سلسلے کی ابتدا وجود (اَنّیہ) سے ہوتی ہے۔ خدا تام الوجود اور مُوجِد ہے۔

سب سے پہلے الفارابی نے ارسطو کے پورے مابعدالطبیعیاتی نظام کا مطالعہ کیا اور اسے ترتیب دینے کی کوشش کی۔ اس کا انحصار مترجمین کی کتابوں اور اپنے پیشرووں اور معاصرین کے مذہبی مناظرات پر تھا۔ اپنے ایک مختصر مضمون میں، جو اس نے ارسطو کی تصنیف کے میلانات پر لکھا (*Abhandlungen*، طبع Dieterici، ص ۳۴ ببعد)، اس نے اس بات کی نشان دہی کی ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفے میں، جیسا کہ بعض لوگ اپنی لاعلمی کی بنا پر فرض کر لیتے ہیں، محض غیر مادی وجود کے نظریے، یعنی خدا، عقل، روح وغیرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے بعد اس نے ایک فہرست دی ہے، جس سے ایک چہار طبقاتی ترتیب کا پتا چلتا ہے: (۱) وجودِ مطلق یا واحد اور اس کا عکس، یعنی عدم اور کثرت؛ (۲) اقسام وجود (نظریۂ مقولات)؛ (۳) صفاتِ وجود (قوۃ، فعل وغیرہ)؛ (۴) جداگانہ علوم کے اصول۔ اس کے بعد مابعدالطبیعیات کا مختصر سا جائزہ لیا گیا ہے، جس میں الفارابی کے نزدیک بارہ ابواب ہیں۔ اصل کتاب کے دوسرے مختصر باب کا ذکر نہیں کیا گیا اور معلوم ہوتا ہے کہ آخری دو باب ملا دیے گئے ہیں۔

یہاں پر الفارابی کے قول کے مطابق مابعدالطبیعیات کا پہلا اور حقیقی موضوع الوجود المطلق یا اس کا متبادل الواحد ہے؛ لیکن خدا وجود اور الواحد دونوں کا مبداء ہے۔

اسی مصنف نے اپنی کتاب احصاء العلوم (مطبوعہ قاہرہ، ص ۶۰ ببعد) میں اس سے کچھ مختلف ضابطہ قائم کیا ہے، جہاں علم الٰہی (الٰہیات = مابعدالطبیعیات) کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) الموجودات والاشیاء جہاں تک کہ وہ موجود ہیں؛ (۲) مخصوص علوم نظری کے مبادیات؛ (۳) غیر مادی وجود یا ایسی موجودات جن کا تعلق جسم سے نہیں

(نظریۂ خدا اور اس کے مظاہر)۔ یہاں پر بھی یہ بات واضح ہے کہ مصنف مشائین (مقلدین ارسطو) کے رویے سے با خبر تھا، لیکن اس نے ان دونوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی اور نظریۂ فوق الحواس کو اصل چیز خیال کیا۔ یہی بات اس کی دیگر تصانیف میں بھی پائی جاتی ہے جو محفوظ رہ گئی ہیں یا ہمیں دستیاب ہیں۔ اس نے نہ صرف نوفلاطونی انداز سے افلاطون اور ارسطو میں باہم مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی بلکہ یہ بھی ثابت کرنا چاہا کہ ان کا فلسفہ اسلام کی مذہبی تعلیمات کے مطابق تھا۔ جہاں تک مؤخر الذّکر کا تعلق ہے خدا کی ہستی کو اشیاے عالم کی ہستی سے قطعاً ممتاز رکھنا ہوگا اور ارواح افلاک اور ستاروں سے وابستہ ماند پڑتے ہوئے یونانی دیوتاؤں کو ملائکۂ سماوی خیال کیا جانے گا۔ ارسطو نے واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان جو فرق روا رکھا تھا، الفارابی نے بعد از اصلاح اس کا دائرہ وسیع کر دیا (اس الٰہیاتی تنازع میں غالباً اس کے پیش رو بھی شامل تھے)۔ وجود باری تعالٰی واجب (یا ضروری) ہے۔ وجود باری تعالٰی اور ذات باری تعالٰی بالکل ایک ہی چیز ہے۔ برخلاف اس کے عالم اور جملہ اشیاے عالم بذات خود ممکن الوجود ہیں، لیکن وہ خدا کے نقطۂ نظر سے، جو جملہ اشیا کی ذات اور ماہیت کو سمجھتا ہے، واجب الوجود ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کل مخلوقات میں وجود اور ہستی ایک دوسرے سے متمیّز ہیں۔ بہرحال خدا محض واجب الوجود ہے۔ اس کی تخلیق سے مراد ہے ادنٰی اشیا کو وجود عطا کرنا۔

اصطلاحی نقطۂ نظر سے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہیون (Abbandlungen، طبع Dieterici، ص ۵۶ ببعد) میں ہستی کو وجود کہا گیا ہے، لیکن نصوص (کتاب مذکور، ص ۶۶) میں اسے ہوِیّہ کا نام بھی دیا گیا ہے۔ الفارابی کی تعلیمات کے لیے، جس کا سلسلہ ابن سینا نے جاری رکھا، دیکھیے I. Madkour: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*، ص ۶۶ ببعد؛ نیز مصنف مذکور: *La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane*، ص ۸۷ ببعد).

ابن سینا نے اپنی عظیم تصنیف اَلشّفاء کے ایک جز میں ارسطو کی مابعدالطبیعیات کو شرح و بسط کے ساتھ دس مقالوں میں بیان کیا ہے (جو بالعموم M. Horten کے جرمن ترجمے *Die Metaphysik Avicennas*، لائپزگ ۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء، میں ہی دستیاب ہیں)۔ پہلے تعارفی مقالے (باب ۲) میں مابعدالطبیعیات کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) جملہ موجودات بالفعل کے علل غائیہ؛ (۲) علت اولٰی، جس سے جملہ مسبب بالفعل صادر ہوتے ہیں؛ (۳) صفات وجود؛ (۴) خاص علوم کے اصول۔ مزید براں چار حصوں میں وجود کی ایک مبہم سی تقسیم بھی دی گئی ہے، جو مطلق غیر مادی وجود سے شروع ہو کر مادی، حرکت اور سکون پر ختم ہوتی ہے۔ یہ دونوں چہار گونہ تقسیمات، نیز الفارابی کی مذکورہ بالا تقسیمات پر ارسطو سے کہیں زیادہ نوفلاطونی اثرات کا پتا چلتا ہے، کیونکہ ان میں یا تو اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ غیر مادی وجود کی حیثیت نقطۂ آغاز کی ہے، یا غایت، یا ہر قسم کے غور و فکر کے موضوع کی (نیز دیکھیے C. Sauter: *Avicennas Barbeitung der aristotelischen Metaphysik*، ص ۶۴ ببعد؛ S. v. d. Bergh: *Epitome der Metaphysik des Averroes*، ص ۱۵۳)؛ لیکن اس کے باوجود ابن سینا نے ارسطو کے زیر بحث آنے والی کم و بیش تمام باتوں کو اپنے

الفاظ میں بیان کرنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کی ۔ مقالات ۲ تا ۴ نظریۂ جوہر پر مشتمل ہیں ۔ بالفاظ دیگر معقولات کی تعلیم پر علم الوجود کی رو سے بحث کی گئی ہے ۔ پانچواں مقالہ علمیاتی تصورات سے متعلق ہے اور چھٹا اصول وجود (نظریۂ علل اربعہ) سے ۔ ساتویں مقالے میں افلاطون اور فیثا غورثیوں کو ہدف بنایا گیا ہے ۔ آٹھویں میں خدا کے متعلق ارسطو کے نظریے کو اشراقی رنگ دے کر پیش کیا گیا ہے ۔ نویں میں نظریۂ ظہور پر بحث کی گئی ہے ۔ آخری مقالہ، جو مابعدالطبیعیات کا محض ضمیمہ ہے، عملی فلسفے پر مشتمل ہے، جس میں اخلاق و مذہبی پہلو سے ابن سینا کے سیاسی نظریے کا خاکہ دیا گیا ہے اور اس میں افلاطون اور ارسطو کی صداے بازگشت بھی سنائی دیتی ہے ۔

مجموعی اعتبار سے وہ الفارابی کے بنیادی نظریات کی تقلید کرتا ہے، چنانچہ وہ بتاتا ہے کہ خدا علت اولی ہونے کی بنا پر مطلق اور واجب الوجود ہے اور اس کا وجود اور اس کی ذات اور اس کا علم ایک ہیں ۔ اس کی ذات وجود بنفسہ یا وجود بالحقیقۃ ہے ۔ ہر ممکن کا وجود خدا کے علم میں پہلے ہی سے موجود ہے اور وہ اپنے وجود فی الاعیان کو عقول الافلاک، بالخصوص عقل فعّال کے واسطے سے حاصل کرتا ہے ۔ عقل فعال ہی سے انسان کو نہ صرف وجود حقیقی حاصل ہوتا ہے، بلکہ وجود فی الاذہان بھی [رک بہ ابن سینا] ۔

الغزالی کے لیے اپنی تشکیک اور متصوفانہ میلانات کے باعث ذات اور وجود کے درمیان ما بعد الطبیعیاتی تقسیم سے متعلق الفارابی اور ابن سینا کی تائید ممکن نہ تھی ۔ تہافت (طبع Bouyges، بمدد اشاریہ) میں کئی مقامات پر الغزالی نے بیان کیا ہے کہ جب ہم خدا کو واجب الوجود کہتے ہیں تو اس سے مراد صرف یہ ہے کہ اس کی کوئی علّت نہیں ۔ وجود ان تمام اشیا کا لازمہ ہے جن کی ہستی یا حقیقت ہے ۔ ہستی کے ساتھ وجود کا بطور عرض کے اضافہ ہرگز نہیں کیا جاتا ۔ اپنی کتب تصوّف میں الغزالی کا میلان وحدت الوجود کی طرف نظر آتا ہے ۔

یہ تعلیم، جسے مطلق وجودیت کہا جاتا ہے، ارسطو کے نظریۂ ذات اور اشراقیت سے بھی آگے نکل گئی ہے ۔ اسے سب سے پہلے ابن العربی (م ۱۲۴۰ء) اور اس کے مکتب فکر نے نشو و نما دی ۔ اس کے مؤیّدین کو بالعموم وحدتیہ یا وجودیہ [وحدت الوجودی] کہا جاتا تھا ۔ ان کی تعلیم کو ایک قسم کا ذہنی تصوّف کہنا چاہیے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے اشراق اور وسعت کے اعتبار سے غناسطی ہے اور جو اب تک مسلمانوں خصوصاً ایران میں باقی ہے ۔ خدا کو وجود مطلق کہتے ہیں، جس کے ماورا درحقیقت کوئی شے نہیں ۔ عالم خدا کے فیض کی تجلی ہے ۔ تمام سلسلۂ کائنات کی ابتدا خدا کا اپنا مشہود ہے ۔ وہ اپنی ذات میں حقیقت محمدیہ کو دیکھتا ہے ۔ اس کے بعد ظہور کے ابتدائی مدارج کے طور پر چار صفات یا اقنوم کا بالعموم اس ترتیب سے ذکر آتا ہے : علم (معرفت)، نور، وجود اور شہود ۔ یوں تو وجود کو صدور اول ہونا چاہیے، لیکن مسلمانوں کی اشراق روایت کہ علم یا عقل خدا کی تخلیق اوّل ہے، اتنی قوی تھی کہ سب پر غالب آ گئی ۔ عقل کا وجود سے مقدم ہونا درحقیقت ہر ذہنی تصوف کا خاصہ ہے ۔ ابن العربی کے تصوف کے لیے رک بہ (۱) ابن العربی؛ (۲) قرامطہ؛ (۳) تصوف؛ نیز دیکھیے M. Asin : *El. mistico Murciano Abenarabi*، میڈرڈ ۱۹۲۵ –

۱۹۲۶ء؛ *Studies in Islamic Mysticism*: R. A. Nicholson، کیمبرج ۱۹۲۱ء، خصوصاً ص ۸۲ ببعد؛ Khaja Khan: *Wisdom of the Prophets . . . (a synoptical transl. of al-Arabi's Fusus ul Hikam)*، مدراس ۱۹۲۹ء ۔

خود ارسطو کا نظریۂ ذات و معرفت بھی بجائے خود تضاد سے خالی نہ تھا ۔ اس کے مطابق جوہر فرد، جو اپنی بلند ترین صورت میں الٰہیت ہے، موجود ترین شے ہے، لیکن کلیات کا علم سب سے بڑھ کر قابل تصور ہے؛ لہٰذا جہاں تک محسوس ذات کا تعلق ہے ان کے ہاں یہی میلان ہے کہ کثرت پر زور دیا جائے، لیکن فوق الحواس ذات میں توحید پر یا بلند ترین ترکیب پر زور دے کر وحدت کی طرف بڑھا جائے ۔ ابن العربی کے زمانے سے صرف ذہنی تصوف نے ایک واضح وحدت الوجود کی نمائندگی کی ۔ دوسری طرف فلاسفہ، یعنی مشرق میں الفارابی اور ابن سینا اور مغرب میں ابن باجہ اور ابن رشد نے معنی کے مختلف مدارج میں طبیعیات کی کثرت اور مابعدالطبیعیاتی وحدت کے میلان کو باہم ملانے کی کوشش کی، حتّٰی کہ ابن رشد جیسا ارسطو کا سنجیدہ شارح بھی جملہ ذی عقل ارواح کی وحدت کا قائل ہے ۔

تہافت التہافت (طبع Bouyges، بمدد اشاریہ) میں ابن رشد اپنے پیش رو مسلم فلاسفہ کے بنیادی اصول کی حمایت کرتا ہے، لیکن الغزالی نے ذات اور وجود کے درمیان مابعدالطبیعیاتی امتیاز کو جس طرح رد کیا ہے، اس سے وہ اتفاق کرتا ہے، وہ ہمیں بار بار یقین دلاتا ہے کہ دنیا میں ایک محسوس اور ایک فوق الحواس ہے ۔ دونوں موجود ہیں، لیکن ان کا اظہار تمثیلی استدلال سے کیا جاتا ہے ۔ اس کے بعد وہ ابن سینا کو الزام دیتا ہے کہ اس نے مخلوق اشیا کے وجود کو محض ان کی ذات کے خارجی عرض کے طور پر تسلیم کیا ہے؛ شاید یہ محض ایک لفظی نزاع ہے ۔ بہرحال الغزالی کا نظریہ اس حق میں ہے کہ ایک بلند ترین ذات، یعنی ذات خداوندی موجود ہے جو جملہ مدارج ذات کی جامع اور محسوس و فوق الحواس کے تشابہ اور امتیاز سب سے بالا ہے ۔

Epitome der Metaphysik des Averroes (طبع V. d. Berg، دیباچہ و ص ۲ ببعد، ۷ ببعد، ۱۵۵ ببعد) میں ہمیں زیادہ تر ارسطو کا خلاصہ ملتا ہے ۔ صرف خدا اور عقول الافلاک کے عقیدے کو بڑی شدت سے اشراق طرز میں بیان کیا گیا ہے ۔ اس بات پر مصنف نے بجا طور پر زور دیا ہے کہ مابعدالطبیعیات سے متعلق ارسطو کی تصنیف غیر مرتب ہے، لیکن اسے ترتیب دینے کی کوشش میں وہ بھی یقیناً کامیاب نہیں ہوا ۔ وہ ارسطو کی تعلیم کو پانچ کتابوں میں بیان کرنا چاہتا تھا : (۱) مابعدالطبیعیات کی غایت وغیرہ کے بارے میں مقدمہ اور اس میں مستعمل اصطلاحات کی تعریف (یہ اصطلاحات زیادہ تر اصل تصنیف کی کتاب پنجم سے لی گئی ہیں، لیکن دوسری طرف ارسطو نے مبدأ، علت اور عنصر کے تصورات سے آغاز کیا، جبکہ ابن رشد نے موجود، ہویّہ اور جوہر کو مقدم رکھا)؛ (۲) اقسام ذات (نظریۂ معقولات)؛ اور ان اقسام کی صفات (قوۃ، فعل، وحدت، کثرت وغیرہ)؛ (۳) الٰہیات (خدا اور عقول کا عقیدہ)؛ (۴) اصول علوم جداگانہ (پانچویں کتاب مفقود ہے) ۔ مقدمہ میں دیگر امور کے علاوہ مندرجہ ذیل باتوں کا بیان ہے : مابعدالطبیعیات کا کام یہ ہے کہ وہ ذات اور اقسام ذات وغیرہ (جیسی کہ

وہ ھیں) کی تخلیق کرے۔ اس علم کو پھر تین ابواب میں تقسیم کیا گیا ھے: (۱) مدرک بالحواس اشیا پر من حیث الذات کے بحث؛ (۲) ان کے مبادی، یعنی غیر مادی موجودات مبدأ اعلٰی (خدا) تک؛ (۳) مخصوص نظری علوم۔ یہ تقسیم الفارابی کی تقسیم سہ گانہ (دیکھیے سطور بالا) کے مطابق ھے۔ صرف فرق اتنا ھے کہ دوسرا اور تیسرا حصہ آپس میں بدل گیا ھے۔ یہ محض اتفاق بات نہیں۔ ابن رشد کی رائے میں محسوس اور فوق الحواس کے مسائل ما بعد الطبیعیات کے دو لازمی اجزا ھیں۔ اوّلیات کی حیثیت، جو زیادہ تر بدیہی ھیں، ان کے تکملے کی ھے۔ اس سے یہ بھی بخوبی واضح ھو جاتا ھے کہ اوّلیات پر مشتمل اس خلاصے کی کتاب پنجم یا تو لکھی ھی نہیں گئی یا معدوم ھو چکی ھے۔

جہاں تک مضامین کا تعلق ھے، ابن رشد کی کتابوں میں کوئی نئی بات نہیں پائی جاتی، لیکن متکلمین اور شارحین کے لیے یہ ایک اھم مسئلہ ھے کہ مسائل علم پر کس طرح اور کس ترتیب سے بحث کرنی چاھیے۔ مختلف مکاتب فکر میں اس طرح کے نکات ما بہ النزاع رھے ھیں؛ چنانچہ مثال کے طور پر ابن رشد نے کہا کہ طبیعیات کو وجود باری تعالٰی کا ثبوت لانا چاھیے، جسے مابعد الطبیعیات میں پہلے ھی سے فرض کر لیا جاتا ھے۔ اسی لیے وہ ابن سینا پر نکتہ چینی کرتا ھے، جو وجود باری کے ثبوت کو ما بعد الطبیعیات کا موضوع قرار دیتا ھے۔ بہر کیف عملی طور پر ان دونوں میں کچھ زیادہ فرق نہ تھا۔

اس قسم کی فلسفیانہ موشگافیوں کے مقابلے میں صوفیہ کے ھاں معاملہ بہت آسان تھا۔ ان کے نزدیک خدا کا وجود نور آفتاب کے مانند ھے، جو اپنا ثبت آپ ھے اور جیسے علم کے مدھم

ڈیوٹ سے تلاش کرنے کی حاجت نہیں۔

مآخذ: متن میں موجود ھیں۔ مزید براں ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی تالیف پر دیکھیے: (۱) W. Jaeger: *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwichlung*، برلن ۱۹۲۳ء؛ اسلام میں وجود باری کے ثبوت کے بارے میں تعلیم کے متعلق دیکھیے: (۲) A. J. Winsinch: *Les prauves l' existence de Dieu dans la theologic musulmane*، در *Med. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Letterkunne*، باب ۸۱، سلسلہ A، عدد ۲، ۱۹۳۶ء۔

(TJ. DE BOER)

تعلیقہ: وجود باری تعالٰی۔

[دور حاضر میں وجود کے لیے مادی پیکر کا ھونا ضروری سمجھا جاتا ھے، لیکن مسلم فکریات و اعتقادات میں اضافی وجود بھی ممکن ھے، مگر اسے مخلوق کا درجہ حاصل ھے۔ اصل وجود باری تعالٰی کا ھے۔ بنا بریں سب سے پہلے وجود باری تعالٰی کا ذکر کیا جاتا ھے]۔

تمام دینی مسالک ان آیات قرانی سے استدلال کرنے میں ھم نوا ھیں جن میں عقل کو آیات کائنات کے بارے میں فکر و نظر کا حکم دیا گیا ھے تاکہ اس سے خالق کائنات کا اثبات ھو سکے، لیکن (الف) معتزلہ کے نزدیک ترویج شریعت سے قبل بھی وجود باری کا اثبات عقل انسانی کے لیے لازم ھے کیونکہ یہ تو اس کی ماھیت میں مضمر ھے؛ (ب) ما تریدیہ کے نزدیک عقل بالقوۃ اس قابل ھے کہ معرفت باری کماحقہٗ حاصل کر سکے، لیکن ترویج شرع اسے بالفعل اس طرف متوجہ کرتی ھے: (ج) اشاعرہ کے نزدیک عقل و نعقل کو معرفت باری کے کام میں لگانا اصلاً شرعی (الہامی) فریضہ ھے (دیکھیے الجرجانی: شرح المواقب، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۱:

۲۵۰ ببعد)۔ بالفاظ دیگر اگر شرع نے اس پر فرض نہ کر دیا ہوتا تو عقل انسانی کسی حالت میں بھی وجود باری کا ادراک نہیں کر سکتی تھی (دیکھیے الغزالی : الاقتصاد، مطبوعہ قاہرہ، ص ۷۷، ۷۸)۔ پس اشاعرہ کے ہاں اثبات ذات باری ایک ایسے برہان عقلی کا نتیجہ ہے جو شرع نے خود مقرر کیا ہے۔

فریضے کی ماہیت خواہ کچھ بھی ہو، بہرحال برہان عقلی کے سلسلے میں تمام مسالک متفق الراے ہیں۔ مقصد بہرصورت وجود باری تعالٰی کا ثبوت ہے، جو تفحص کائنات سے ملے گا اور اس کا ارتباط دنیا کی عارضی و فانی ہستی کے ساتھ ہے، جس کی طرف قرآن مجید توجہ دلاتا ہے اور عقل اس کی بابت یقین پیدا کر سکتی ہے۔ علم الکلام میں دنیا کا حدوث زمانی اور پھر اس کی فنا ایسے حقائق ہیں جنھیں دلائل سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد استدلال کی صورت یہ قائم ہوتی ہے کہ مخلوقات کے انتہائی عجز اور بے بسی سے بلا وساطتِ حد اوسط مشترک بین الطرفین ایک واجب الوجود خالق کی ہستی استنباط کی جائے، جو وحدہ لا شریک، ازلی اور ابدی ہے اور جو بذات خود موجود ہے (یہ وہ حقائق ہیں جن کی طرف قرآن مجید رہنمائی کرتا ہے اور جن تک عقلیات کی رسائی ہے): چنانچہ علم الکلام کے ابتدائی دور میں (معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے ہاں) استنتاج ایسے قیاس کی شکل میں کیا گیا جس میں طرفین تو تھیں، مگر حد اوسط نہ تھی، تاہم بعد کے متکلمین، جو براہ راست ارسطو کی منطق سے متأثر تھے، اسے مکمل قیاس منطقی کی شکل میں پیش کرتے تھے (الجوینی نے یہ استنتاج دونوں شکلوں میں پیش کیا)۔ یہ استنتاج یا برہان تمام مروجہ کتب میں بطور حجۃ قطعیہ پیش کیا گیا ہے اور شاذ و نادر ہی، فلسفہ کے زیر اثر، اس کی بنیاد امکان و حدوث عالم بمعنی اصلی و محدود پر ہوتی ہے۔ عالم محدث ہے اور علم الکلام کے رسائل میں یہ اصطلاح اپنے اشتقاقی مفہوم کے قریب ترین معنوں میں مستعمل ہے، یعنی مقید بہ آغاز زمانی (دیکھیے در بارۂ ثبوتِ وجود باریِ تعالٰی خصوصاً (۱) *Les preuves de l' existence de* : A. J. Wensinck، *Dieu dans la théologie musulmane*، ایمسٹرڈم ۱۹۳۶ء؛ (۲) *Ghazzālī* : S. de Beaurecueil، *et Saiut Thomas d' Aquin*، در *BIFAO*، ۱۹۴۷ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۷؛ نیز اسماء الحسنٰی اور افعال اللہ وغیرہ کے لیے رک بہ (۱) اللہ؛ (۲) توحید؛ (۳) کلام؛ (۴) وجود۔

(L. GARDET)

وجودیت : موجودیت، **Existentialism**

وجود کے قدیم تصور کے بارے میں رک بہ (۱) وجود؛ (۲) ہستی؛ (۳) ذات؛ (۴) جوہر وغیرہ۔ قدما کے ہاں ایک مستقل مسلک کے طور پر اس کا ذکر نہیں آتا، البتہ وحدت الوجود کے پیچیدہ تصورات میں کہیں اس کی جھلک سی ملتی ہے۔ وجودیت بطور ایک منظم دبستان فکر، مغرب کی بیسویں صدی کا تفکر یا کاوش ہے، اس لیے کسی اسلامی دائرۂ معارف میں (جہاں زیادہ تر وہ موضوعات و عنوانات زیربحث آتے ہیں جن کا تعلق خصوصی طور پر دور اسلامی کے مسلمہ افکار و تصورات سے ہے)، وجودیت (Existentialism) پر کچھ لکھنا بظاہر بے محل معلوم ہوتا ہے، پھر بھی اس موضوع پر ایک مختصر سا شذرہ اس لیے گوارا کیا گیا ہے کہ مذکورہ مغربی دبستان کی مختلف شاخوں کے کچھ بکھرے ہوئے خیالات کی جھلک مسلمانوں کے صوفیانہ فکر میں کہیں کہیں نظر آ جاتی ہے، خصوصاً اس شاخ کی

جیسے کرک گارد Kierkgaard (۱۸۱۳ تا ۱۸۵۵ء) کی مذہبی وجودیت کا نام دیا جاتا ہے۔ اس طرح کارل جیسپرز Karl Jaspers (م ۱۸۸۳ء) کے خیالات کی طرح کے کچھ اشارے صوفیانہ ادب میں مل جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا کہ آج کا قاری اس مغربی فلسفے کے بارے میں اسلام کا رد عمل ضرور معلوم کرنا چاہے گا ۔

مغربی وجودیت کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں اور جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا (۱۹۷۴ء، ۷ : ۷۳ ببعد) کے مقالہ نگار نے لکھا ہے اس کی کوئی قطعی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ بہر حال اس کی مختلف شاخوں میں کائنات اور انسان کی حقیقت کا انکشاف یا جستجو ایک امر مشترک ہے۔ مزید وضاحت کی غرض سے کچھ منفی تشریحات ہمارے موجودہ مقصد کے لیے مفید ہوں گی، جو درج ذیل ہیں :-

وجودیت ہر اس تصور کے خلاف ہے جو انسان کو کسی وجود مطلق کا مظہر یا عکس یا ظل ثابت کرتا ہو، یا کسی لا محدود و لامتناہی جوہر کا خارجی ظہور سمجھتا ہو۔ اسی وجہ سے مغربی وجودیت عینیت یا تصوریت (Idealism) کی سب شکلوں کی مخالف ہے (ظاہر ہے کہ مغربی وجودیت کا یہ نقطۂ نظر صوفیانہ افکار کے ایک بہت بڑے حصے کا مخالف ہے، جو عینیت کا معتقد ہے یا انسان اور کائنات کو ظل یا پرتو سمجھتا ہے۔ اسی طرح یہ ابن عربی کے عینی خیالات کی بھی ضد ہے) ۔

وجودیت معروضیت (Objectivism) اور سائنسیت (Sciencism) کے بھی خلاف ہے کیونکہ اول الذّکر کا ایک معنی دار خارجی وجود پر زور ہے اور ثانی الذّکر کا قطعی اصولوں اور ضابطوں میں اعتقاد ہے۔ وجودیت کی ایک شاخ کائنات کی لاعینیت اور اس کے بے ہنگم ہونے کو مانتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس محدود دائرے میں اگر اسلامی رد عمل کا تعین کرنا پڑے تو وجودیت کے برعکس اس کا رخ سائنس اور خارجی مظاہر کائنات سے برحق ہونے کے نظریے کی طرف ہوگا۔ اسلام (قرآن) کے نزدیک خلق (مخلوق، کائنات) عبث نہیں اور جملہ اشیاے کائنات حکمت ربی کا ظہور ہیں۔ اس بنیاد پر وجودیت اور اسلام ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔

جبر و اختیار کے مسئلے میں اسلامی رد عمل انسان کو مختار مجبور قرار دیتا ہے؛ صوفی فکر کا ایک حصہ انسان کو مجبور مانتا ہے، لیکن راسخون کی نظر میں جزا و سزا کے عقیدے کی وجہ سے انسان کا ایک دائرے میں فاعل مختار ہونا ثابت ہوتا ہے؛ اسی لیے وہ جزا و سزا کا مستحق ٹھیرتا ہے۔ وجودیت مجبوریت کو نہیں مانتی۔ اس کے نزدیک انسان کو بہت سے امکانات میں سے اختیار و انتخاب کرنا پڑتا ہے، خصوصاً اس لیے کہ اس کی ہستی دوسرے افراد اور دوسری اشیا سے رابطہ رکھنے پر مجبور ہے اور یہ امکانات ان معاشرتی روابط کی وجہ سے مختلف اور کثیر ہوتے ہیں۔ انسان کا انتخاب ان روابط کے حوالے ہی سے ہوتا ہے ۔

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے، اسلام کی یا کسی بھی مذہب کی مغربی فلسفوں، خصوصاً وجودیت سے تطبیق کی کوشش اور اس سے مماثلتوں کی جستجو، اصولاً درست نہیں کیونکہ اس سے مغالطہ پیدا ہوتا ہے۔ مذاہب معرفت ذات باری، عرفان نفس اور تہذیب الاخلاقیات انسانی پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کردگار عالم کی شاہکار مخلوق ہے۔ اس کے برعکس وجودیت کی ایک اساس لاشیئیت (Nothingness) ہے۔ اس کے علاوہ مذاہب انسانی وجود کو ایک مربوط اور باہمی متعاون کلی مانتے ہیں اور ذات کی تکمیل اور

شخصیت کی مکملیت کے علاوہ کائنات سے اس کے تعلق میں اعتقاد رکھتے ہیں؛ دوسری طرف وجودیت کا ایک اہم تصور اجنبیت (alienation) ہے، جس کے ایک سے زیادہ مفہوم بتائے گئے ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک منفی ہے اور دین اسلام کی اثباتی روح کے خلاف، اور بعض تو سائنس کی مرکزی روح سے بھی متصادم ہیں (ہم یہاں بغرض سہولت alienation کا اردو میں ترجمہ اجنبیت کریں گے؛ نفی خودی بھی ہو سکتا ہے، لیکن اجنبیت نسبۃً زیادہ محیط ہے)۔ اس اجنبیت کا ایک مفہوم مجبوری و بے بسی ہے، یعنی یہ کہ انسان بے اختیار ہے، (خارجی قوتوں کے ہاتھ میں) مجبور ہے اور اپنی قسمت خود نہیں بنا سکتا۔ اس مفہوم کے سلسلے میں مسلمانوں کے صوفیانہ فکر کی ہلکی سی جھلک پائی جاتی ہے۔ میر تقی میر کا یہ مصرع مشہور ہے: ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی۔ اس قسم کے خیالات سے پرانے مسلم شعرا کا کلام بھرا پڑا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ہی وحدت الوجود کے عقیدے کے تحت آدم خاکی کی شان ارفع کا ذکر بھی آتا ہے۔ جدید دور میں اقبال نے اپنے تصور خودی کے ذریعے انسان کی اس قسم کی مجبوری و بے بسی کی بڑی شدت سے تردید کی ہے اور اپنے خطبات میں جبر و اختیار کی تشریح کرکے انسان کی غیر معمولی قوتوں اور دور رس صلاحیتوں کا اس طرح اثبات کیا ہے کہ اس سے وجودیت کی پوری نہیں تو آدھی عمارت ضرور منہدم ہو جاتی ہے۔

اجنبیت (alienation) کا ایک مفہوم لاعینیت اور لا مقصدیت ہے، یعنی یہ کہ زندگی (کائنات) عبث اور بے مقصد ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ قدیم مسلم شعرا کے کلام میں کہیں کہیں زندگی کے بارے میں شکایت اور تشکیک کا اظہار ہوا ہے (مثلاً حافظ نے کہا ہے: ہمہ حیرتم کہ دہقان بچہ کار کشت ما را ؟)، لیکن خالق کی حکمت تخلیق کا انکار شاذ ہی کہیں ملے گا۔ اسلام کے راسخ عقائد کے لحاظ سے، جو قرآن مجید پر مبنی ہیں تخلیق کائنات بہ مقصد اور عبث نہیں۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ: کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ ہم نے تم کو بے فائدہ پیدا کیا ہے اور یہ کہ تم ہماری طرف لوٹ کر نہیں آؤ گے (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۵)؛ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ: اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو (مخلوقات) ان دونوں کے درمیان ہے اس کو لہو و لعب کے لیے (بے مقصد) پیدا نہیں کیا (۲۱ [الانبیاء]: ۱۶)؛ وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ: اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو (مخلوقات) ان میں ہے اس کو تدبیر کے (یا اعلٰی سچائیوں کے لیے) پیدا کیا ہے (۱۵ [الحجر]: ۸۵)؛ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا: اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو (کائنات) ان میں ہے اس کو خالی از مصلحت پیدا نہیں کیا (۳۸ [صٓ]: ۲۷)؛ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا: اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے (اور کہتے) ہیں کہ اے پروردگار تو نے اس (مخلوق) کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا (۳ [آل عمران]: ۱۹۱)۔

اجنبیت (alienation) کا ایک مفہوم کائنات یا زندگی کا بے قوانین ہونا (normlessness) ہے۔ یہ تصور دراصل زندگی میں نتائج کی بے یقینی سے پیدا ہوا ہے اور مغرب کی سائنسیت (قطعی قواعد اور قطعی نتائج) پر غیر معتدل اصرار کا رد عمل ہے۔ چونکہ سائنسیت ماورائی قوتوں کو تسلیم نہیں کرتی اور یہ نہیں مانتی کہ ظاہری اسباب و علم

سے ماورا کوئی غیر معمولی ما ورائی نظام بھی موجود ہے، اس لیے قطعی قوانین و اسباب اور اس کے قطعی نتائج ہی پر یقین رکھتی ہے ، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نتائج ایسے بھی برآمد ہو جاتے ہیں جو قطعی قوانین کی مسلمہ توقعات کے خلاف ہوتے ہیں، اس لیے مغرب میں بیسویں صدی کے ربع ثانی میں فلسفۂ قوانین کے بارے میں شک پیدا ہو گیا ہے، جس کا ایک ظہور یہی لا قوانینیت (Normlessness) ہے .

مسلم ادیبوں میں کہیں کہیں اس لا قوانینی اور نتائج کی بے یقینی پر حیرت و تعجب کا اظہار ملتا ہے ، جو اکثر اوقات فلک (کج رفتار) کی گردش یا ستم جیسے الفاظ میں ادا یا ستاروں کی نحوست کی طرف منسوب ہوتا ہے ، لیکن اکثر اوقات اسے بھی قضاے الٰہی یا حکمت ربّی سے منسلک کرکے تسلیم و رضا کا درس دیا جاتا ہے ۔ یہ وجودیت کی لاقوانینیت سے الگ شے ہے، کیونکہ اسے قوانین قدرت کا انکار نہیں کہا جا سکتا ؛ یہ محض حیرت یا اقرار عجز و فہم ہے ۔ راسخ دینی عقائد کے لحاظ سے ، جو قرآن مجید کی تعلیمات پر مبنی ہیں، قوانین الٰہیہ (سُنَّتُ اللہ) ایک امر یقینی ہے (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا) اور اس کا اطلاق ساری کائنات پر ہوتا ہے ، طبیعیات پر بھی ، افراد انسانی پر بھی اور اقوام اور اجتماعات پر بھی ۔ راسخ دینی عقیدے کی رو سے کائنات ایک نظام ہے، جس کے کچھ قوانین ہیں اور جو قطعی ہیں .

لیکن قوانین کی قطعیت اپنی جگہ مسلم ہونے کے باوجود کردگار عالم کی قدرت کی دنیا وسیع بلکہ لامحدود ہے ؛ لہٰذا اس کے نادیدہ امکانات بھی وسیع اور لا محدود ہیں ؛ اس لیے یہ باور کرنا مشکل نہیں کہ بعض نتائج و ظہورات ایسے ہوتے ہیں جن کے اسباب و قوانین تک عقل انسانی فوری طور یا شاید کبھی پہنچ نہیں سکتی ۔ یہ مخفی یا غیر معمولی قوانین ہیں، جنھیں سائنس نہیں مانتی، لیکن راسخ العقیدہ لوگ ان کا انکار نہیں کرتے اور انھیں حکمت ربّی کے مخفی قوانین سمجھ کر تسلیم کر لیتے ہیں .

اس لحاظ سے وجودیت اسلام یا شاید ہرالہامی مذہب کی ضد ہے اور اجنبیت اس کی سب سے خوفناک صورت ہے .

اجنبیت کا ایک مفہوم خود بیزاری ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد خود اپنی ذات کو اپنے سے جدا اور غیر سمجھنے لگے یا معاشرے سے بیگانہ ہو جائے .

یہ رویہ بعض مسلم صوفیوں کے یہاں بھی ملتا ہے ۔ اس کے نمایاں آثار فرقہ ملامتیہ اور تحریک فتوہ کے بعض رنگوں میں پائے جاتے ہیں ۔ کچھ صوفی ملامتی نہیں ہوتے ، لیکن ترک دنیا اور ترک خود کا درس دیتے ہیں ۔ یہ رویہ منطقی فکری کجی سے زیادہ نفسیات کے بگاڑ سے تعلق رکھتا ہے اور راسخ الاعتقاد مسلمانوں نے ہمیشہ اس کی مذمت کی ہے ۔ یہ رویہ راسخوں کی نظر میں ذمے داری (اور تکلیف شرعی) سے بچنے کا ایک حیلہ ہے اور زندگی کا مقابلہ کرنے سے گریز ہے .

مغرب میں اس رویے کا رواج مشینی اور صنعتی زندگی کی کش مکش اور ایمان و ایقان کے انکار کی وجہ سے ہوا ۔ اقبال نے اس کے پیش نظر خودی (شعور خود یا اعتماد خود) پر زور دیا ہے .

مآخذ : (۱) *Ency. Britannica*، ۱۹۷۳ء، بذیل Existentialism اور Alienation؛ (۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل وجود؛ (۳) الجیلی: الانسان الکامل؛ (۴) شاہ اسمعیل شہید : عبقات، اردو ترجمہ از مناظر احسن گیلانی، ص ۵۰؛ (۵) اقبال :

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی)؛ (٦) محمود شبستری: گلشن راز (فارسی)؛ (٧) اقبال: گلشن راز جدید، در زبور عجم؛ (٨) عفیفی کی کتابیں: لبز رک بہ ملامتیہ.

(سید عبداللہ)

⊗ **وجہی، مُلّا**: جیسے مثنوی قطب مشتری اور حدیقہ قطب شاہی میں وجیہی بھی لکھا گیا ہے۔ وہ گولکنڈہ کے قطب شاہیہ سلاطین کے دور کا شاعر اور نثر نگار تھا۔ اس نے چار قطب شاہی بادشاہوں کا زمانہ دیکھا تھا۔ اپنی مثنوی قطب مشتری (تصنیف ١٠١٨ھ/١٦٠٩ء) میں اس نے ابراہیم قطب شاہ کی تعریف کی ہے۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ (٩٨٨ھ/١٥٨٠ء تا ١٠٢٠ھ/١٦١١ء) اس کا بیٹا اور جانشین تھا۔ وجہی اس کا ندیم اور ہم جلیس تھا۔ یہی شاہزادہ محمد قلی قطب شاہ مثنوی قطب مشتری کا ہیرو ہے۔ اس کا جانشین محمد قطب شاہ (١٠٢٠ھ/١٦١١ء تا ١٠٣٥ھ/١٦٢٥ء) تھا۔ اس کے بعد عبداللہ قطب شاہ کا عہد (١٠٣٥ھ/١٦٢٥ء تا ١٠٨٣ھ/١٦٧٢ء) آتا ہے، جس کی فرمائش پر وجہی نے اپنی مشہور نثری تصنیف سب رس (تصنیف ١٠٤٥ھ / ١٦٣٥ھ) لکھی ہے.

ملا وجہی یا وجیہی کے حالات زندگی کسی داخلی یا خارجی شہادت سے معلوم نہیں ہوتے؛ صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ دکنی شاعروں کے اس زرین عہد کی ابتدائی کڑیوں میں سے ہے جن میں فیروز اور محمود بھی شامل تھے۔ وجہی ان دونوں کا ذکر بڑے ادب، عقیدت اور احترام سے کرتا ہے۔ سب رس کے مطالعے سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وجہی عقیدے کے اعتبار سے تفضیلی یا شیعہ تھا۔ اس نے قرآن، حدیث، فقہ اور تصوف کا اچھا مطالعہ کیا تھا۔ آیات قرآنی، احادیث، اقوال، فارسی اشعار اور ضرب الامثال، ان کے تراجم، ہندی الفاظ، محاورات، کہاوتوں اور دوہوں کے بر محل استعمال سے اس کی علمی لیاقت اور زبان دانی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے زمانے میں ملا غواصی، مصنف سیف الملک و بدیع الجمال اور ابن نشاطی، مصنف پھول بن بھی نامور شعرا تھے، جن کے مقابلے میں ملا وجہی کو دربار میں فضیلت، اعزاز اور سرفرازی نصیب ہوئی۔ اس سے بھی اس کے ذاتی جوہر کا پتا چلتا ہے۔ سب رس میں جا بجا عارفانہ مضامین اور صوفیانہ عقائد و مسائل کی بحث سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وجہی اس نقطۂ نظر سے ہمدردی رکھتا تھا، لیکن وہ درباری اثرات سے بھی محفوظ نہ تھا، چنانچہ شراب نوشی کے جواز میں وہ عجیب عجیب تاویلات پیش کرتا ہے اور حسن پرستی کو زندگی کی رونق بتاتا ہے.

وجہی کی پہلی تصنیف مثنوی قطب مشتری ہے، جس کا سن تصنیف ١٠١٨ھ/١٦٠٩ء ہے۔ اس سے پہلے اردو میں صرف ایک اور مثنوی رتن پدم کدم راؤ کا پتا چلتا ہے، جس کا مصنف نظامی ہے۔ نظامی آخری بہمنی دور کا شاعر تھا، لیکن مثنوی کی تاریخ تصنیف قطعی طور پر معلوم نہیں۔ زبان و بیان کی صفائی و سادگی اور مثنوی گوئی کے فنی لوازم کے اعتبار سے قطب مشتری ہی اردو کی پہلی اہم مثنوی قرار پاتی ہے۔ قصے کی بنیاد شاہزادہ قلی اور بنگالہ کی شہزادی، مشتری کی عشقیہ داستان پر رکھی گئی ہے، لیکن قیاس ہے کہ اس پردے میں وجہی نے شاہزادہ قلی قطب شاہ اور اس کی تلنگن محبوبہ بھاگ متی کی محبت کا قصہ بیان کیا ہے ورنہ شاہزادہ محمد قلی قطب شاہ اور بنگالہ کی شہزادی مشتری کے عشق یا شادی کی داستان کوئی تاریخی واقعہ نہیں ہے۔ بھاگ متی ایک رقاصہ تھی اور شاہزادے کا ایک معمولی رقاصہ پر عاشق ہو کر

ایسے محل میں لا بٹھانا شہزادے کے وقار کے منافی تھا، اس لیے وجہی نے اسے بنگالہ کی شہزادی بنا دیا ہے، البتہ اتنی رعایت رکھی ہے کہ اس کا نام مشتری ہے اور مشتری رقاصۂ فلک ہے ۔

وجہی کی علمی اور ادبی شہرت کا دارومدار اس کی نثری تصنیف سب رس یا قصہ حسن و دل پر ہے ۔ ویسے نثر میں اس کی ایک اور تصنیف تاج الحقائق بھی ہے، لیکن وہ سب رس کے مقابلے کی نہیں ۔ سب رس ایک تمثیلی قصہ ہے، جس میں شاہزادہ دل اور شہزادی حسن کا قصہ بیان کیا گیا ہے ۔ بقول ڈاکٹر مولوی عبدالحق، مصنف نے ایک عام اور عالمگیر حقیقت کو مجاز کے پیرائے میں بیان کیا ہے اور حسن و عشق کی کشمکش اور عشق و دل کے معرکے کو ایک قصے کی صورت میں پیش کیا ہے ۔

اگرچہ وجہی نے کتاب میں جابجا یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ قصہ اسی کی ایجاد ہے، لیکن درحقیقت اس کی بنیاد یحییٰ ابن سیبک فتاحی نیشاپوری (م ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) کے نثری قصے حسن و دل پر رکھی گئی ہے ۔ یحییٰ نے اس قصے کو پہلے نظم میں دستور عشاق کے نام سے لکھا تھا، پھر خود ہی اس کا نثری خلاصہ لکھا ۔ فارسی نثر اور نظم میں کئی مرتبہ یہ قصہ لکھا گیا ہے ۔ یورپ میں کم از کم تین مرتبہ اسے ترجمے کے ساتھ شائع کیا گیا ۔ ہندوستان میں داؤد ایلچی نے ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء میں فارسی نظم میں لکھا اور ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۳ء میں خواجہ محمد بیدل نے اسے پرتکلف نثر کا جامہ پہنایا ۔

یہ ثابت ہو جانے کے بعد بھی کہ وجہی اصل قصے کا مصنف نہیں ہے، کتاب کی ادبی اور لسانی اہمیت برقرار رہتی ہے ۔ یہ اردو میں ادبی نثر کا پہلا نمونہ اور پہلی نثری داستان ہے ۔ اس کا انداز بیان اس عہد کی فارسی نثر کے رائج اسلوب کی تقلید میں مقفّٰی، مرصع اور نہایت پرتکلف ہے ۔ وجہی نے ہر بات کو طول دے کر بیان کیا ہے، لیکن اس سے ضمنی طور پر اس عہد کی تہذیب و معاشرت ، رسم و رواج اور رہن سہن کے بارے میں خاصی معلومات حاصل ہوتی ہیں ۔ اس میں زور بیان ایسا ہے جو اس سے پہلے بلکہ بہت عرصے بعد تک اردو نثر میں کہیں اور نہیں ملتا ۔ مرصع اور مقفّٰی عبارت کے باوجود زور بیان نے اس میں ایسی سلاست اور روانی پیدا کر دی ہے جو اعلٰی درجے کی انشا پردازی کا نمونہ ہے ۔

لسانی اعتبار سے بھی سب رس ایک اہم تصنیف ہے ۔ قدیم دکھنی اور جدید اردو کے درمیان یہ ایک عبوری دور کا نمونہ ہے اور اس کی لسانی خصوصیات کے تجزیے سے پتا چلتا ہے کہ اس میں ایسے عناصر موجود ہیں جو بیک وقت قدیم پنجابی، قدیم گجراتی ، قدیم دہلوی اور دکھنی میں بطور مشترک پائے جاتے ہیں اور ان کے تجزیے سے اردو کے لسانیاتی مطالعے میں بڑی مدد مل سکتی ہے ۔

وجہی کے بعد دکن کے چار اور شاعروں نے اس قصے کو نظم کیا ۔ بحر العرفان شاہ حسین ذوقی کا قصہ وصال العاشقین ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں نظم ہوا ۔ پھر مجرمی بیجا پوری نے ۱۰۸۶ھ/۱۶۷۵ء میں گلشن جشن دل کے نام سے اسے نظم کیا ۔ وجہی کے قصے کو کسی قدر ترمیم سے سید محمد ولی اللہ قادری حیدر آبادی نے سب رس کے نام سے ایک مثنوی میں نظم کیا ۔ چوتھے دکھنی قصے کے مصنف اور سنہ تصنیف کا پتا نہیں چلتا ۔

کتابیات : (۱) سب رس ، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد ۱۹۳۲ء و کراچی ۱۹۵۳ء؛ (۲) سب رس ، نسخہ خطی، کتابخانہ دانش گہ

پنجاب، مجموعہ کتب شیرانی، شمارہ ۱۰۳۱؛ (۳) قطب مشتری، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۴) رسالہ اردو، اورنگ‌آباد، ۵: ۴۹۹ تا ۵۰۲؛ (۵) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، لاہور ۱۹۵۳ء؛

(ابو اللیث صدیقی)

⊗* **وجیانگر**: ۱۵ درجے ۲۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۶ درجے ۲۸ دقیقے طول بلد مشرقی اور دریاے تنگ بھدرا کے جنوبی کنارے پر واقع جنوبی ہند کا ایک شہر، جو اب کھنڈر بن چکا ہے۔ اسے ۱۳۳۶ء میں یا تو دواروتی پتر کے راجا ویر بلال نے آباد کیا تھا، یا ان تین ہندو سرداروں نے جو مختلف روایات میں یا تو اس ریاست کی شمالی سرحدوں کے یا ورنگل کی کاکتیا ریاست کے حکمران یا دہلی کے بادشاہ محمد بن تغلق [رک بآں] کے اہلکار تھے۔ ان میں سے دو سرداروں ہری اور بکا نے اپنے قدم وجیانگر میں جما لیے۔ اس زمانے میں محمد بن تغلق کے خلاف دکن میں شورش برپا تھی۔ آگے چل کر جن دنوں علاء الدین بہمن شاہ اپنی دکنی سلطنت کے قیام و استحکام میں مصروف تھا، انہوں نے جزیرہ نماے دکن میں اپنی حدود حکومت میں توسیع شروع کر دی اور وجیانگر کی عظیم ہندو ریاست کی بنیاد رکھی۔ اس کی ساری تاریخ بہمنی سلطنت اور اس کے زوال کے بعد ظہور پذیر ہونے والی مسلم ریاستوں کے ساتھ مسلسل نبرد آزمائی سے عبارت ہے۔ اس خوشحال ہندو ریاست کی فوج تعداد کے اعتبار سے بہمنیوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی، تاہم کامیابی کا توازن اپنی مردانگی کے باعث مسلمانوں کے ہاتھ میں رہا۔ بایں ہمہ وہ سوا دو سو برس تک اس ہندو ریاست کو پوری طرح مطیع کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ دونوں میں بنائے تنازعہ کرشنا بھدرا کے درمیان واقع رائچور دوآب تھا۔ سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں بہمنی سلطنت کے پارہ پارہ ہو جانے کے بعد بیجاپور، احمد نگر، گولکنڈہ اور بیدر کی خود مختار مسلم ریاستیں باہمی جنگوں کے دوران میں از راہ حماقت وجیانگر کے راجا کے سامنے دست اعانت پھیلاتی رہیں، جو ان میں سے کسی بھی ریاست سے زیادہ طاقتور تھا؛ تاہم اس نے اپنے تبختر اور اہانت آمیز سلوک سے ان سب کو اس قدر برافروختہ کیا کہ وہ اس کے خلاف متحد ہونے پر مجبور ہوگئیں۔ دسمبر ۱۵۶۴ء میں بیجا پور، احمد نگر گولکنڈہ اور بیدر کے سلاطین کا شولا پور میں اجتماع ہوا اور ان کے لشکر نے جنوب کی جانب کوچ کر دیا۔ ۵ جنوری ۱۵۶۵ء کو ٹالی کوٹ کے چھوٹے سے قصبے سے تقریباً تیس میل دور دریاے کرشنا کے کنارے وجیانگر کی فوجوں سے ان کا مقابلہ ہوا۔ [مسلمان حلیفوں کی مجموعی تعداد ڈھائی لاکھ بھی نہ تھی اور ان کے مقابلے میں وجیانگر کا راجا رام راج پانچ لاکھ سے زیادہ فوج، جنگی ہاتھیوں کی کئی قطاریں اور معقول توپ‌خانہ لے کر آیا تھا۔ ندی کے گھاٹ اور مدگل قلعے کے درمیان نہایت خونریز لڑائی ہوئی۔ جنگ کا فیصلہ مسلمان سواروں کے غضبناک حملوں نے کیا۔ رام راج کے حواس جاتے رہے۔ وہ بھاگنا چاہتا تھا کہ گرفتار ہوا اور سلطان مرتضی نظام شاہ نے ایک ہی ہاتھ میں اسے دو پارہ کر دیا۔ ہندوؤں کی شکست نے تباہی اور لوٹ مار کی صورت اختیار کرلی۔ جب یہ خبریں وجیانگر میں پہنچیں تو آس پاس کی جنگلی قوموں نے اس دولتمند شہر میں لوٹ مار مچا دی۔ مسلمان فاتح چند روز کے بعد اس میں داخل ہوئے اور کئی ہفتے تک اسے تاراج کرتے رہے، حتیٰ کہ یہ عالی شان شہر، جس کی دکن میں نظیر

نه تهی ، کهنڈر هو گیا ۔ ٹالی کوٹ کی قیامت خیز جنگ مملکت بیجا نگر کے خاتمے کا پیام لائی ، جس کا بڑا علاقه مسلمان بادشاهوں نے آپس میں تقسیم کر لیا ۔

جهاں تک ثقافتی میدان کا تعلق ہے، وجیالگر نے ازمنۂ متوسطه کی هندو روایات کی حفاظت کی ۔ پرانے اور کڑے سماجی (اور جاگیردارانه) نظام کو مستحکم کیا ۔ مذهبی فن تعمیر ، سنگ تراشی اور مصوری (جس میں دراوڑی اسلوب کی آمیزش بهی تهی) ، نیز سنسکرت کے علم و ادب کی ترویج کی ۔ اس کے ساتھ ساتھ تمدنِ جدید کا راسته بهی هموار کیا ۔ متعدد جمهوری ادارے قائم کیے ۔ شودهرم اور وشنودهرم کو حتی‌الامکان توحید سے قریب کر دیا ۔ غیر مذهبی فنون لطیفه نے قدیم شاستروں کی پابندیوں سے آزاد هو کر ایک عام پسند اسلوب اختیار کیا ۔ عوام کی زبانوں ، خصوصاً کنڑی ، تلیگو بلکه مراٹهی میں بهی شاعری خوب پهلی پهولی ۔ وجیالگر نے هندو مسلم تهذیب پر بهی معتدبه اثر ڈالا ۔ اس زمانے میں وسط هند کے مسلمانوں اور هندووں کے درمیان ایک ثقافتی موافقت ابهرنے لگی تهی ۔ جهاں دکنی ریاستوں اور ایران ، عرب اور مصر کے مابین روابط پیدا هونے سے خالص اسلامی روایات کو تقویت پهنچی، وهاں ۱۵۰۵ء کے بعد دکنی سلطنتوں کے اندر غیر مذهبی فنون لطیفه اور جنوبی زبانوں کی ادبیات میں هندو ثقافت کا سیلاب آ گیا ، جو آگے چل کر دکنی مسلم تهذیب کے علاوه مغلوں کے فنون لطیفه پر بهی اثر انداز هوا] .

مآخذ : (۱) محمد قاسم فرشته : گلشن ابراهیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) علی سمنانی : برهان مآثر، مخطوطه و ترجمه از Sir Wolsley Haig، در *Indian Antiquary*، لنڈن ۱۹۲۰ - ۱۹۲۳ء؛ (۳) R. Sewell : *A Forgetten Empire*، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۴) کرشنا سوامی آئنگر : *South India and her Muhammadan Invaders*، اوکسفرڈ ۱۹۲۱ء؛ (۵) *Cambridge History of India*، ج ۳، باب ۱۷، ۱۸؛ [(۶) نیل کنٹھ شاستری : *History of Southern India*، مدراس ۱۹۵۵ء؛ (۷) کرشنا سوامی آئنگر : *Sources of Vijayanagar History*، مئی ۱۹۱۹ء؛ (۸) ٹی ۔ وی مهالنگم : *Administration and Social Life nnder Vijayanagara*، مدراس ۱۹۴۰ء؛ (۹) B. A. Saletore : *Social and Political Life in the Vijaynagara Empire*، مدراس ۱۹۳۴ء .

(T.W. HAIG و H. GOETZ [و اداره])

* **وَجِیهی** : حسین، ایک عثمانی شاعر اور مؤرخ جس کا مَخلص (تخلص) وجیهی تها ۔ وه لڑکپن هی میں قریم (کریمیا) کے ایک مقام باغچه سرای سے استانبول آ گیا اور قره مصطفی پاشا کا ، جو ان دنوں قپودان پاشا تها اور بعد ازاں صدر اعظم بنا ، مهردار مقرر هوا ۔ ۱۰۷۱ھ(آغاز ۲ ستمبر ۱۶۶۰ء) میں اس نے استانبول میں وفات پائی اور باب ادرنه کے بالمقابل مدفون هوا ۔ وجیهی نے دو کتابیں، یعنی ایک تاریخ اور ایک دیوان، اپنے پیچهے چهوڑی هیں ۔ دیوان تا حال طبع نهیں هوا ۔ تاریخ ۱۰۴۷ھ (آغاز ۲۶ مئی ۱۶۳۷ء) سے شروع هوتی ہے ۔ پهلا بیان فتح بغداد بعهد سلطان مراد رابع کا ہے ۔ اس کے بعد ابراهیم اوّل کے دور حکومت کے مکمل احوال دیے گئے هیں ۔ پهر محمد رابع کی حکومت کے پهلے باره برس کا بیان ہے ۔ یه تاریخ ۱۰۷۰ھ (آغاز ۱۸ ستمبر ۱۶۵۹ء) پر ختم هو جاتی ہے ۔ ۱۰۷۰ھ کے آخری حصے کی تاریخ بالخصوص بیش قیمت ہے کیونکه شاهی وقائع نگاروں نعیما اور رشید کی تصانیف میں اسی زمانے کا خلا پایا جاتا ہے اور اس کی تاریخ ان میں سے کسی میں بهی نهیں ملتی ۔ وجیهی کے وقائع ابهی تک مرتب نهیں هوئے ۔ مخطوطات لائڈن،

ویانا اور استانبول میں ہیں۔ ایک اطالوی ترجمہ، وینس کے کتاب خانہ سینٹ مارک میں موجود ہے، جس کے اقتباسات N. Jorga نے *Annales de l' Acadèmia Roumaine*، ۲۱ : ۵۵، میں شائع کیے تھے۔

حسین وجیہی کو بعض اوقات غلطی سے حسن وجیہی بھی کہا گیا ہے۔

مآخذ : F. Babinger : *G. O. W.*، ص ۲۰۸ اور اس میں مندرج حوالے۔

(FRANZ BABINGER)

⊗ **وحدت الشُّہود** : رَکّ بہ تصوّف۔

⊗ **وحدت الوجود** : رَکّ بہ تصوّف۔

* **وَحْشی بافقی** : ایک ایرانی شاعر، جو کرمان میں بافق کے مقام پر پیدا ہوا اور ۹۹۱ - ۹۹۲ھ/۱۵۸۳ - ۱۵۸۴ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کی زندگی کا بیشتر حصہ یزد میں گزرا۔ اس نے شاہ طہماسپ اول اور اس کے دربار کی مدح میں قصائد لکھے۔ ایک مثنوی فرہاد و شیریں لکھنی شروع کی، مگر اسے مکمل نہ کر سکا اور بہت عرصے بعد ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ - ۱۸۴۹ء میں وصال نے اسے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اس نے دو اور مثنویات خلد بریں اور ناظر و منظور، نیز غزلیات اور قطعات بھی لکھے۔ فرہاد و شیریں ایران اور ہندوستان میں متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔

مآخذ : (۱) لطف علی بیک : آتشکدہ، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۱۱۱ تا ۱۲۰ : (۲) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۲ : ۵۱ تا ۵۴ : (۳) Rieu : *Catal. Pers.*، ص ۶۶۳ : (۴) Edw. G. Browne : *Hist. of Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۲۳۸ : (۵) V. Invanow : *Descriptive Catalogue*، کلکتہ ۱۹۲۴ء، ص ۳۰۰۔

(CL. HUART)

⊗ **وَحْی** : (ع) ؛ مادہ و ح ی؛ وحی کے لغوی معنی ہیں لطیف اور مخفی اشارہ، پیغام (رسالت)، دل میں ڈالنا (الہام)، چھپا کر بات کرنا (کلام خفی)، کتابت (لکھنا)، کتاب اور مکتوب، نیز جو کچھ تم کسی دوسرے کے خیال میں ڈالو۔ اہل لغت کے نزدیک وحی کے اصلی معنی یہ ہیں کہ کسی سے اس طرح چپکے چپکے باتیں کی جائیں کہ کوئی دوسرا سن نہ پائے۔ فعل کی صورت میں اَوْحٰی یُوْحِی (اِلٰی) استعمال ہوتا ہے اور اس کا مفہوم القا یا الہام کرنا اور دل میں بات ڈالنا ہے (لسان العرب)۔ قرآن مجید میں ان مختلف معانی میں اوحٰی اور یوحی کا استعمال عام ہے، مثلاً (۱) وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰٓی اَنْ اَرْضِعِیْهِ (۲۸ [القصص] : ۷)، یعنی اور ہم نے موسٰیؑ کی ماں کے دل میں یہ بات ڈالی کہ اسے دودھ پلاؤ؛ (۲) وَاِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ اَنْ اٰمِنُوْا بِیْ وَبِرَسُوْلِیْ (۵ [المآئدہ] : ۱۱۱)، یعنی اور وہ وقت قابل ذکر ہے جب میں نے (عیسٰیؑ کے) حواریوں کو بذریعۂ الہام (حکم دیا) کہ مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ؛ (۳) وَاِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِهِمْ لِیُجَادِلُوْكُمْ (۶ [الانعام] : ۱۲۱)، یعنی اور بے شک شیطان اپنے دوستوں کے دلوں میں چپکے چپکے (شک و اعتراض کی) باتیں ڈالتے ہیں تا کہ وہ تم سے جھگڑا کریں؛ (۴) وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا یَعْرِشُوْنَ (۱۶ [النحل] : ۶۸)، یعنی آپؐ کے رب نے شہد کی مکھی کو القا کیا کہ تو گھر بنا پہاڑوں میں، درختوں میں اور انگور کی بیلوں میں؛ (۵) وَاَوْحٰی فِیْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا (۴۱ [حٰمٓ السجدۃ]: ۱۲)، یعنی اور اللہ نے ہر آسمان (کی مخلوق) کو اس کے حکم بھیج دیے؛ (۶) یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا ۝ بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَا (۹۹ [الزلزال] : ۴ و ۵)، یعنی اس دن زمین اپنی

خبریں بیان کر گزرے گی : یہ اس لیے کہ آپؐ کے رب نے اسے یہی حکم دیا ہے ۔ ان تمام آیات میں لفظ وحی اپنے لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ قرآن مجید کے مذکورہ بالا مقامات میں اس کے مفہوم میں مخفی تلقین ، فطری تعلیم ، لطیف اور خفیہ اشارے ، فطری حکم ، دل میں بات ڈالنا اور وسوسہ پیدا کرنا سب شامل ہیں ۔ جب لفظ وحی ذی روح کے لیے استعمال ہو تو اس کے ساتھ اِلٰی بطور صلہ لایا جاتا ہے اور غیر ذی روح کے لیے استعمال ہو تو فی اور ل ، جیسا کہ اوپر کی آیات (۵) و (٦) سے ظاہر ہوتا ہے ۔ چونکہ اللہ تعالٰی اپنی مخلوق کو ایسے مخفی اور لطیف طریقوں سے تعلیم دیتا ہے کہ معلم بظاہر نظر نہیں آتا، اسی لیے اسے وحی سے تعبیر کیا گیا ہے ۔

شریعت اسلام کی اصطلاح میں وحی بالخصوص اس ذریعۂ غیبی کا نام ہے جس کے سبب اللہ تعالٰی کے خاص لطف و کرم اور فضل و عنایت سے کسی نبی کو کوئی علم حاصل ہوتا ہے ۔ اس حصول علم میں کسی نبی یا رسول کے اپنے غورو فکر، کوشش و سعی اور جدوجہد کا کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ وحی نبوت اپنی خصوصیات کے لحاظ سے دوسری تمام اقسام وحی سے مختلف ہوتی ہے اور نبی کو پورا یقین اور شعور ہوتا ہے کہ وحی اللہ تعالٰی کی جانب سے ہے ۔ یہ وحی علم و ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے؛ اس میں قصص و اخبار ، عقائد و عبادات اور احکام و قوانین سب شامل ہوتے ہیں اور اس کا مقصد نبی کے ذریعے بنی نوع انسان کی ہدایت و رہنمائی ہوتا ہے ۔

مندرجہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ وحی کی ایک قسم وہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالٰی اپنی ہر مخلوق کو کام کرنے کا طریقہ و سلیقہ سکھاتا ہے ؛ اسے وحی جبلّی یا طبیعی کہتے ہیں ۔ وحی کی وہ قسم جس کے ذریعے اللہ تعالٰی کسی بندے کو کسی خاص بات سے متعلق کوئی ہدایت یا علم یا تدبیر بتاتا ہے، اسے وحی جزئی کہتے ہیں ۔ ان دونوں اقسام سے بالکل مختلف وحی نبوت ہے، جو انبیا اور رسل کے لیے خاص ہے ۔ اس وحی نبوت پر ایمان لانا اور اس کی پابندی انسانوں پر فرض ہے ۔

مسلمان فلاسفہ نے مقدور بھر کوشش کی کہ وحی کے امکان و جواز کے بارے میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کا جواب دیں ۔ اس سلسلے میں انھوں نے فلسفیانہ تشریحات کے ذریعے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وحی کا تحقق بوجوہ ناممکن نہیں ۔ حقیقت وحی کے بارے میں مسلم فلاسفہ نے نیک نیتی اور خلوص سے جو انداز و اسلوب اختیار کیا اور جن خیالات و افکار کا اظہار کیا ہے وہ علمائے اسلام کے نزدیک قابل قبول نہیں ہیں اور امام ابن تیمیہ نے تو ان سب کی پر زور تردید کی ہے۔ دراصل وحیِ انبیاء و رسل کا مسئلہ صفات الٰہی کے مسئلے کی ایک کڑی ہے ۔ اللہ تعالٰی انبیاؑ کو اپنے ارادے اور حکم سے بذریعہ وحی جو اطلاع بخشتا ہے وہ کلام الٰہی ہے ۔ اس میں انبیاؑ کے عمل تفکر (سوچ بچار) اور کسب و نظر کو کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ اسے وحی جلی کہتے ہیں ۔ اس کے برعکس اللہ تعالٰی اپنے نبی کو قوانین شریعت کا ایسا اصولی علم بھی عطا کرتا ہے جس کے ذریعے وہ کلیات کی روشنی میں جزئیات پر حکم لگاتے ہیں ۔ قوانین کا یہ اصولی علم انبیا کی فطرت و مزاج میں طبعاً ودیعت ہوتا ہے اور یہی فہم نبوی یا ملکۂ نبوت ہے اور اسی کو وحی خفی بھی کہتے ہیں ۔

وحی کی ایک نوع ظاہر ہے اور دوسری باطن ۔ ظاہر وحی ان الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے جو فرشتے سے سن کر نبی یاد کر لیتا ہے ۔ قرآن مجید اسی

قسم کی وحی ظاہر ہے ۔ جب فرشتہ آ کر کلام و بیان کے بغیر محض اشارے سے کوئی بات سمجھا جائے تو اسے وحی باطن کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وحی باطن میں اجتہاد کو بڑا دخل ہوتا ہے ۔ تیسری نوع الہام ہے ۔ یہ تینوں صورتیں حجت مطلق ہیں ؛ البتہ اولیاء اللہ کا الہام ان کے اپنے لیے تو حجت ہو سکتا ہے ، لیکن دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے (تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، ٦ : ٥٢٣) ۔ اب لفظ وحی انبیا کے لیے خاص ہے اور الہام اولیا اور بندگان خاص کے لیے ، البتہ لفظ القا عام ہے ۔ وحی اور الہام میں فرق یہ ہے کہ الہام ایک وجدانی کیفیت ہے ، جس کے ذریعے نفس کو شی مطلوب کا علم حاصل ہو جاتا ہے ، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت کہاں سے آئی ہے اور اس کے علم کا مبدا کیا ہے ؟ وحی آسمان سے نازل ہوتی ہے اور یقینی اور قطعی علم پر مشتمل ہوتی ہے ۔ وحی علم کا ایسا غیبی ذریعہ ہے جو کسی غیر نبی کو میسر نہیں ہے .

وحی کے مختلف طریقے : قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے : وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ؕ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ (٤٢ [الشوریٰ] : ٥١) یعنی اور کسی آدمی کے لیے ممکن نہیں کہ کہ اللہ تعالیٰ اس سے بات کرے مگر بذریعہ وحی یا پردے کے پیچھے سے یا کوئی فرشتہ بھیج دے ، پس وہ اللہ کے حکم سے جو اللہ چاہے وحی پہنچا دے بے شک اللہ عالی شان اور حکمت والا ہے ۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے انبیا سے مخاطبت کے حسب ذیل طریقے بیان فرمائے ہیں : (١) بطریق وحی ؛ (٢) بواسطہ حجاب ؛ (٣) فرشتے کے ذریعے نبی کو وحی بھیجنا ۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے مزید تشریح فرماتے ہوئے احادیث میں نزول وحی کے مختلف طریقے اور صورتیں بیان فرمائی ہیں : (١) رویائے صادقہ ، یعنی سچے خواب ، آپ کی وحی کا آغاز سچے خوابوں سے ہوا ۔ آپ جو خواب دیکھتے وہ سپیدۂ صبح کی طرح حقیقت بن کر نظر آ جاتا (البخاری : الصحیح) ۔ حافظ ابن حجر العسقلانی نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو عالم بیداری میں نازل ہونے والی وحی کے لیے تربیت دینا چاہتا تھا تاکہ آپ کا نفس تشریعی وحی کو قبول کرنے کے لیے پوری طرح آمادہ ہو جائے ؛ (٢) بغیر نظر آئے فرشتہ آپ کے ذہن و قلب میں کوئی بات ڈال دیتا تھا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ روح القدس (جبریل) نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی کہ کوئی اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک کہ وہ اپنا حصہ رزق پورا نہ کر لے ، لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور طلب رزق کے لیے اچھا طریقہ اختیار کرو ؛ (٣) نزول وحی کے وقت گھنٹی کی سی آواز (صَلْصَلَةُ الْجَرَسْ) پیدا ہوتی ۔ یہ شدید ترین صورتِ وحی ہوتی تھی ۔ سخت سردی کے موسم میں بھی آپ پسینے سے تر ہو جاتے تھے ۔ اگر آپ اونٹ پر سوار ہوتے تو وہ بھی بوجھ کے مارے بیٹھ جاتا تھا ۔ گھنٹی کی آواز کے سلسلے میں ایک توجیہ تو یہ ہے کہ وحی کی اس آواز کے لیے کوئی خاص جہت و سمت نہیں ہوتی تھی اور وہ آواز گھنٹی کی آواز کی طرح مسلسل اور لگا تار ہوتی تھی اور ہر طرف اور ہر جہت سے سنی جا سکتی تھی ۔ دوسری توجیہ یہ ہے نزول وحی کے وقت گھنٹی کی سی آواز ٹیلیگرام کی کھڑکھڑاہٹ کی طرح تھی جو پیغام رسانی کے لیے کی جاتی ہے ، وحی کی اس صورت میں آپ آواز سنتے ، مضمون سمجھتے اور سب کچھ یاد رکھتے ، لیکن بولنے والا نظر نہیں آتا تھا ۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ آواز کس

کی تھی؟ بعض کی رائے میں یہ اللہ تعالیٰ کی آواز تھی اور یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے لیے صوت (آواز) مانتا ہے اور بعض کے نزدیک یہ آواز فرشتۂ وحی کے پروں کی تھی ، یا فرشتے کی زبانی وحی کی ؛ (۴) فرشتہ کسی انسان کی شکل و صورت میں نمودار ہو کر آپ سے بات کرتا، یہاں تک کہ وہ بات مکمل طور پر آپؐ کو یاد ہو جاتی ۔ اس صورت میں کبھی کبھی صحابہ کرامؓ نے بھی اس فرشتے کو دیکھا ہے ؛ (۵) فرشتہ اپنی اصلی شکل میں آتا اور اللہ تعالیٰ کا پیغام آپؐ کو پہنچاتا تھا ۔ آپؐ نے حضرت جبریلؑ کو ان کی اصلی شکل میں دو تین مرتبہ دیکھا (۵۳ [النجم] : ۴ تا ۴۲) ؛ ایک مرتبہ غار حراء میں پہلی وحی کے وقت ، پھر فترت وحی کے آخری دن فضائے آسمانی میں کرسی پر بیٹھے ہوئے اور تیسری مرتبہ معراج کے وقت سدرۃ المنتہٰی کے پاس ؛ (۶) کسی فرشتے یا آواز کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا براہ راست اپنے نبی پر وحی کرنا ، جیسا کہ شب معراج میں (جب آپؐ آسمانوں پر تھے) نماز پنجگانہ فرض کی اور دوسرے احکام صادر فرمائے ؛ (۷) فرشتے کے توسط کے بغیر اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے گفتگو کرنا، جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس کا ذکر آیا ہے ۔ موسیٰ علیہ السلام سے بھی ایسی براہ راست گفتگو قرآن مجید سے ثابت ہے ۔

بعض علما نے وحی کے مذکورہ بالا طریقوں کے علاوہ ایک طریقہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام واسطوں ، پردوں اور حجابوں کو اٹھا کر جلوہ نما ہو اور اپنے نبی سے ہم کلام ہو ۔ اس سلسلے میں اکثر اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے معراج کے موقع پر اپنی چشم مبارک سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا ۔ یہ طبقہ رؤیت بصری کا قائل ہے ؛ لیکن بعض علما رؤیت بصری کی نفی کرتے ہیں اور وہ اپنی دلیل کی تائید میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں : لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ ۚ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ (۶ [الانعام] : ۱۰۳)، یعنی اس (اللہ) کو نگاہیں نہیں پا سکتیں اور وہ نگاہوں کو پا لیتا ہے وہ بڑا باریک بین اور بڑا باخبر ہے ۔ رؤیت بصری کے قائل یہ جواب دیتے ہیں کہ اس آیت کا تعلق تو اس ناسوتی اور مادی دنیا میں رؤیت سے ہے ، یعنی نفی رؤیت باری تعالیٰ اس دنیا کے ساتھ محدود ہے ، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے معراج کی رات آسمانوں پر جو دیدار الٰہی کیا اس کا تعلق عالم ناسوت سے نہیں بلکہ عالم لاہوت اور عالم آخرت سے ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق مختلف احادیث و روایات میں تطبیق کی ایک صورت اہل علم نے یہ بھی بیان کی ہے کہ رؤیت کی نفی کرنے والی روایات کو رؤیت بالبصر یا بالعین پر محمول کر لیا جائے اور رؤیت کی تائید کرنے والی روایات کو رؤیت بالفؤاد پر محمول کر لیا جائے تو اختلاف کی صورت ختم ہو سکتی ہے ۔ اثبات رؤیت ایک خاص دید کے لحاظ سے ہے اور نفی رؤیت دنیوی دید کے اعتبار سے ۔

قرآن مجید وحی الٰہی اور کلام اللہ ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف انبیا کے حالات بیان فرما کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو تاریخی حقائق سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ یہ غیب کی وہ خبریں ہیں جو ہم آپؐ کو بذریعہ وحی بتا رہے ہیں ۔ اس سے پہلے نہ تو آپؐ خود ان تاریخی واقعات و حقائق کو جانتے تھے اور نہ آپؐ کی قوم جانتی تھی ۔ ارشاد ربانی ملاحظہ ہو : تِلْکَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَیْبِ نُوْحِیْهَآ اِلَیْکَ ۚ مَا کُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُکَ مِنْ

قَبْلِ هٰذَا (۱۱ [هود] : ۴۹)، یعنی یہ باتیں منجملہ غیبیہ کی خبروں کے ہیں کہ ہم بھیجتے ہیں تیری طرف، نہ تجھ کو ان کی خبر تھی اور نہ تیری قوم کو اس سے پہلے ۔ جب کفار و مشرکین اور بالخصوص یہودیوں نے آپؐ پر وحی الٰہی کے نزول کے سلسلے میں اعتراضات کیے تو اللہ تعالیٰ نے وضاحت کر دی کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی زبان مبارک سے یہ اعلان کرا دیا : وَ اُوْحِیَ اِلَیَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْۢ بَلَغَ (۶ [الانعام] : ۱۹)، یعنی اور میرے پاس یہ قرآن بطور وحی بھیجا گیا کہ میں اس کے ذریعے تمھیں ڈراؤں اور اس کو جسے یہ پہنچے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے قرآن کی زبان میں یہ حقیقت بیان فرما دی کہ یہ قرآن مجید آپ پر بذریعہ وحی نازل ہوا اور دوسرے یہ کہ اس کی حیثیت اور اس کا دائرۂ عمل آفاقی اور ابدی ہے۔ یہ سلسلۂ وحی پہلے انبیاے کرام والا ہی ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے معترضین کو سمجھایا کہ تم لوگ سلسلۂ وحی کو تو مانتے ہو اور یہ بھی جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ اور ان کے بعد آنے والے انبیاء، بالخصوص حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسمٰعیل علیہ السلام ، حضرت اسحاقؑ ، حضرت یعقوبؑ اور دیگر بے شمار پیغمبروں کو نبوت سے نوازا اور ان پر وحی الٰہی کو تم تسلیم بھی کرتے ہو، لیکن یہ کیا اندھیر ہے کہ جب بھی وحی الٰہی حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر نازل کی جاتی ہے تو تم ماننے سے انکار کر دیتے ہو۔ ارشاد ربانی ملاحظہ ہو: اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ ۚ وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَعِيْسٰى وَاَيُّوْبَ وَيُوْنُسَ وَهٰرُوْنَ وَسُلَيْمٰنَ ۚ وَاٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا (۴ [النساء] : ۱۶۳)، یعنی یقیناً ہم نے آپ پر وحی بھیجی ہے جس طرح کہ ہم نے نوح علیہ السلام اور ان کے بعد کے نبیوں کی طرف وحی بھیجی تھی اور ہم نے ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ اور اسحاقؑ اور یعقوبؑ اور اولاد یعقوبؑ اور عیسٰیؑ اور ایوبؑ اور یونسؑ اور ہارونؑ اور سلیمانؑ پر وحی بھیجی تھی اور ہم نے داودؑ کو ایک صحیفہ دیا تھا ۔ اس آیت کریمہ کے بعد کی تین آیتوں (۱۶۴ تا ۱۶۶) میں اللہ تعالٰی نے آنحضرتؐ کو مخاطب کرکے فرمایا کہ ان کے علاوہ دوسرے پیغمبروں پر ، جن کا حال ہم بیشتر آپؐ سے بیان کر چکے ہیں ہم نے وحی بھیجی تھی اور ان پیغمبروں پر بھی وحی بھیجی تھی جن کا حال ہم نے آپ سے بیان نہیں کیا ؛ نیز اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰیؑ سے خاص طور پر کلام فرمایا ۔ مقصد یہ تھا کہ یہ پیغمبر لوگوں کو جنت کی بشارت سنائیں اور دوزخ کے عذاب سے ڈرائیں تا کہ اتمام حجت ہو جائے اور پھر لوگوں کا کوئی عذر باقی نہ رہنے پائے ۔ یہودیوں نے سب کچھ سننے اور سمجھنے کے بعد بھی ہٹ دھرمی کا اظہار کرتے ہوئے صاف کہ دیا کہ ہم تو پھر بھی آپؐ کی رسالت کی گواہی دینے کو تیار نہیں ۔ اس پر اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے فرشتے آپ کی رسالت اور نزول وحی کی گواہی دیتے ہیں اور اللہ کی گواہی کافی ہے .

قرآن مجید نے مختلف مقامات پر اس بات کا تذکرہ کیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے یہی وحی حضرت موسٰیؑ کی طرف بھیجی ۔ کبھی تو فرمایا کہ ہم نے وحی کے ذریعے موسٰی سے کہاؑ کہ اپنا عصا (ڈنڈا) پھینکو (۷ [الاعراف] : ۱۱۷) ؛ کبھی اس وقت جب ان کی قوم نے پانی مانگا تو ہم نے وحی بھیج کر کہا کہ اپنا عصا پتھر پر مارو ۔ جب عصا مارا تو پتھر سے بارہ چشمے پھوٹ پڑے (۷ [الاعراف] : ۱۶۰) ۔ الغرض مختلف طریقوں سے

اللہ تعالیٰ نے یہ بات سمجھائی ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کوئی پہلے انسان نہیں جن پر وحی بھیجی گئی ہے ۔ آپؐ سے پہلے حضرت نوحؑ ، حضرت ابراہیمؑ ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ پر وحی بھیجی گئی تھی اور ان سب کو یہی حکم دیا گیا تھا کہ وہ دین اسلام کو قائم رکھیں اور اس کی وحدت میں فرق نہ آنے دیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ہر چند کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ کی وحی کی بنا پر لوگوں کو یہ بات سمجھا دیں کہ جس طرح پہلے انبیا پر وحی نازل ہوتی رہی ہے ، بالکل اسی طرح مجھ پر بھی اللہ تعالیٰ وحی نازل فرماتا ہے اور یہ قرآن مجید بھی پہلی کتابوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی نازل کیا گیا ہے ، ارشاد ربانی ہے : وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا (۴۲ [الشوریٰ] : ۷) ، یعنی اور آپؐ پر اسی طرح یہ قرآن عربی میں وحی کیا گیا ہے ۔ نزول وحی کے دوران میں آپؐ جلدی جلدی الفاظ کو دہرانے لگتے، مبادا کوئی لفظ ذہن سے نکل جائے۔ اللہ تعالیٰ نے تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ وحی کے الفاظ آپ غور سے سن لیا کریں اور وحی کے اختتام پر دہرا لیا کریں : قرآن مجید کا پڑھانا اور آپؐ کے سینے میں جمع کر دینا ہمارے ذمے ہے، فرمایا : وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّقْضٰٓی اِلَیْکَ وَحْیُہٗ (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴) ، یعنی آپؐ قرآن کے پڑھنے میں جلدی نہ کیجیے قبل اس کے کہ آپ پر اس کی وحی پوری نازل ہو چکے۔ اسی مضمون کو قرآن مجید کی ایک اور آیت میں یوں بیان فرمایا ہے : لَا تُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِہٖ ○ اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَہٗ وَقُرْاٰنَہٗ ○ فَاِذَا قَرَاْنٰہُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَہٗ (۷۵ [القیٰمۃ] : ۱۶ تا ۱۸) یعنی آپؐ جلدی جلدی پڑھنے کے لیے اپنی زبان کو حرکت نہ دیجیے ، قرآن مجید کا (آپؐ کے سینے میں) جمع کر دینا اور اس کا پڑھانا ہمارے ذمے ہے ؛ جب ہم اس (وحی) کو پڑھا کریں تو آپ (اسے سن کر) پھر اسی طرح پڑھا کریں ۔

قرآن مجید وحی الٰہی ہے، جو حضرت جبریلؑ لے کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر نازل ہوئے ۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، کسی مخلوق کا کلام نہیں اور کسی فرشتے یا انسان کو اس میں دخل اندازی کا اختیار نہیں ۔ حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور حضرت جبریلؑ دونوں نہایت دیانتدار اور امین ہیں ۔ حضرت جبریلؑ نے اس وحی الٰہی کو بلا کم و کاست آنحضرتؐ پر نازل کیا اور آپؐ نے اسے جوں کا توں لوگوں کو پہنچا دیا ۔ پیغمبر صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو بھی وحی الٰہی میں رد و بدل کا اختیار نہیں ۔ وحی الٰہی کو سمجھنے ، یاد رکھنے اور پہنچانے میں آپؐ کو نہ تو کوئی مغالطہ ہوا اور نہ نسیان ۔ قرآن مجید جیسا نازل ہوا ، ویسا ہی آج بھی موجود ہے اور قیامت تک ویسا ہی رہے گا ۔ اس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے خود لے رکھا ہے ۔ قرآن مجید کو لفظی اور معنوی اعتبار سے وحی الٰہی اور کلام اللہ ماننا اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے ۔

وحی الٰہی اور تنزیل آیات کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیا کے ذریعے دلوں کے اندھیروں کو اجالے سے بدل ڈالے اور کفر و شرک کی ظلمتوں اور گمراہی کی تاریکیوں کو نور ایمان میں تبدیل کر دے : ھُوَ الَّذِیْ یُنَزِّلُ عَلٰی عَبْدِہٖٓ اٰیٰتٍۢ بَیِّنٰتٍ لِّیُخْرِجَکُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ (۵۷ [الحدید] : ۹)، یعنی وہی تو ہے جو اپنے بندے پر صاف صاف آیتیں اتارتا ہے تا کہ تم کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکال لائے ۔ اللہ تعالیٰ کے رسول حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے وحی الٰہی کی بدولت رشد و ہدایت کے ایسے چراغ جلائے ہیں

جو زندگی کے راستوں کو ہمیشہ ہمیشہ روشن اور منور رکھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے اپنے رسولوں کو کھلی دلیلیں اور روشن نشانیاں دیں، نیز ان کو کتاب اور میزان عطا کی تاکہ لوگ عدل و انصاف قائم کریں، ارشاد ربانی ہے: لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ (۵۷ [الحدید]: ۲۵)۔ اس آیت نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ رسولوں کی بعثت اور وحی الٰہی کی غرض و غایت یہ بھی تھی کہ شریعت کی میزان کے مطابق دنیا میں نظام عدل و توازن قائم کرکے ظلم و ستم، نا انصافی اور عدم توازن کو ختم کر دیا جائے اور یہی ایک صورت ہے جس سے معاشرے کو سکون و اطمینان اور امن و امان میسر آسکتا ہے۔ دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۡ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭ اِعْدِلُوْا ۣ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۡ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ (۵ [المائدہ]: ۸)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کے لیے پوری پابندی کے ساتھ عدل و انصاف کی گواہی دینے کے لیے ہمہ وقت مستعد رہو اور کسی جماعت کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم اس کے ساتھ انصاف ہی نہ کرو۔ انصاف و عدل کرتے رہو کہ یہی تقویٰ کے بہت قریب ہے اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ جو کچھ تم کرتے ہو یقیناً اللہ کو اس کی پوری خبر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں اہل ایمان سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ رضائے الٰہی کے لیے ہر وقت عدل و انصاف کا ساتھ دیں اور دشمنوں سے بھی نا انصافی نہ کریں؛ کسی کو بھی کفر کی وجہ سے عدل و انصاف سے محروم نہ کیا جائے۔ اس کو زیادہ مؤکد بنانے کے لیے حکم دیا کہ اللہ سے ڈرتے رہو کہ وہ تمہارے تمام اعمال سے باخبر ہے۔ یہ حکم تو مسلمانوں کے لیے من حیث الجماعت زندگی کے ہر شعبے میں عدل و انصاف قائم و رائج کرنے کے بارے میں تھا۔ دوسرے مقام پر وحی الٰہی کا خطاب حکمرانوں اور قاضیوں سے ہے کہ وہ بھی لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے وقت عدل و انصاف سے فیصلہ کریں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس حکم عدل گستری کو بہت اچھی نصیحت قرار دیا ہے: وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ (۴ [النسآء]: ۵۸)۔ وحی الٰہی نے اس بات کا بھی اعلان کر دیا کہ مقاصد نبوت میں سے ایک بلند مقصد یہ بھی ہے کہ پیغمبر لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کریں؛ چنانچہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے یہ اعلان کرا دیا: وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ (۴۲ [الشوریٰ]: ۱۵)، یعنی (اے پیغمبر! یہ کہ دیجیے کہ) مجھے حکم ملا ہے کہ میں تمہارے درمیان عدل و انصاف کروں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے وحی الٰہی کے مطابق عدل و انصاف کی ایسی شاندار مثال قائم کر دی جس کی نظیر نہیں ملتی۔ حقیقت یہ ہے کہ عدل و انصاف ہی کے ذریعے انسانی حقوق کی حفاظت ہو سکتی ہے اور ایک متوازن اور فلاحی معاشرہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ وحی الٰہی جو بصورت قرآن آپ پر نازل کی گئی وہ اللہ تعالیٰ کے تمام پیغمبروں کی تعلیمات کی جامع ہونے کے علاوہ مقاصد اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے بہت بلند اور ارفع و اعلیٰ نیز آفاقی اور ابدی ہے۔ ایک طرف تو قرآن مجید نے گزشتہ انبیا کے صحف و کتب کی تصدیق کی ہے: وَالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (۳۵ [فاطر]: ۳۱)، یعنی جو کتاب ہم نے آپؐ کے پاس بذریعہ وحی بھیجی ہے وہ بالکل حق ہے اور اپنے سے پہلی کتابوں کی بھی تصدیق کرتی ہے۔ دوسری طرف

پہلے انبیا کی محدود و مخصوص اور ہنگامی شریعتوں کی تکمیل بھی کی ہے: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا ۭ (۵ [المآئدہ]: ۳)، یعنی آج میں نے تمہارے لیے دین کو کامل و مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی۔ شروع ہی سے انبیاے کرام نے دین اسلام کی تبلیغ کی، لیکن ہر نبی کے عہد کے مقتضیات و مصالح کے تحت احکام شریعت زمان و مکان کے ساتھ محدود و مخصوص رہے۔ ہر نبی کا عہد رسالت مقامی ہوتا تھا اور اس کی شریعت بھی مقامی اور وقتی ہوتی تھی۔ عہد رسالت محمدی میں دین کو جزئیات و تفصیلات کے ساتھ پہلی مرتبہ عالمگیر اور آفاقی قرار دے کر وحدت نسل انسانی کا اعلان کیا گیا اور نوع انسانی کے انفرادی و اجتماعی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے دنیوی اور اخروی مسائل پر مشتمل ایک کامل شریعت نافذ کر دی گئی اور اسلام کو اللہ کا پسندیدہ دین قرار دے کر اتمام نعمت اور اکمال دین کا اعلان کر دیا۔ سلسلۂ وحی ختم ہو گیا۔ نبوت ختم ہو گئی۔ اب کسی نئی شریعت اور کسی نئے قانون کی ضرورت نہیں رہی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی طرف آئی ہوئی وحی آخری ہے اور قرآن و سنت کی شریعت تا قیامت جاری و ساری رہے گی۔

نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اللہ تعالٰی نے رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا۔ آپؐ شفقت و رحمت کا پیکر ہونے کے باعث مشرکین اور کفار کے بارے میں بہت فکر مند رہتے تھے اور ہر دم آپؐ کی یہ خواہش و آرزو ہوتی تھی کہ یہ لوگ اسلام قبول کر کے اپنی عاقبت سنوار لیں اور دوزخ کا ایندھن بننے سے بچ جائیں۔ قرآن مجید نے آپ کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ آپ ان سے استغنا برتیے اور ان کے بارے میں اتنے فکر مند نہ ہوں۔ ان کی جانب سے بے التفات رہیے۔ اپنا فریضۂ تبلیغ ادا کرتے رہیے۔ اپنے رب کی طرف سے جو احکام بذریعہ وحی دیے گئے ہیں ان کو بجا لاتے رہیے۔ آپ کا کام تو وحی الٰہی کی پیروی ہے۔ اگر مشرک اور کافر نہیں مانتے تو نہ مانیں، آپ کیوں متفکر ہوتے ہیں: اِتَّبِعْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِیْنَ (۶ [الانعام]: ۱۰۶)۔ اسی طرح جب منکرین نے آپؐ سے مطالبہ کیا کہ کوئی اور قرآن لاؤ یا اسی میں ترمیم و تبدیلی کر دو تو وحی آ گئی کہ آپؐ کہ دیجیے کہ میں اپنی مرضی اور خواہش سے کسی قسم کی ترمیم و تبدیلی کرنے کا مجاز نہیں ہوں۔ میرا کام تو بس اتنا ہی ہے کہ جو وحی میری طرف بھیجی جاتی ہے میں اس کی پیروی کرتا رہوں: قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ ۚ (۱۰ [یونس]: ۱۵)۔ اللہ تعالٰی نے اپنے پیغمبرؐ کے ذمے یہ کام بھی لگا دیا کہ آپؐ پر جو وحی بصورت قرآن مجید نازل کی جاتی ہے آپ اس کی تلاوت کرتے رہا کریں: وَاتْلُ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنْ کِتَابِ رَبِّکَ (۱۸ [الکہف]: ۲۷؛ نیز دیکھیے ۲۹ [العنکبوت]: ۴۵؛ ۲۷ [النمل]: ۹۲)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خود بھی تلاوت کیجیے اور دوسروں کو بھی سناتے رہیے۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اللہ تعالٰی نے وحی نبوت کے لیے صرف مردوں ہی کو منتخب فرمایا: وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْٓ اِلَیْهِمْ (۱۶ [النحل]: ۴۳)، یعنی اور ہم نے تم سے پہلے مردوں ہی کو پیغمبر بنا کر بھیجا تھا جن کی طرف ہم وحی بھیجا کرتے تھے (نیز دیکھیے ۱۲ [یوسف]: ۱۰۹؛ ۲۱ [الانبیآء]: ۷)۔

وحی محمدی کا آغاز و تسلسل: سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر وحی

کا آغاز نیند میں رویائے صادقہ سے ہوا۔ آپؐ جو بھی خواب دیکھتے وہ صبح کے تڑکے کی طرح سچ اور صحیح نکلتا۔ اس سلسلے میں آنحضرتؐ کی نیند اور خواب کو سمجھنے کے لیے بھی دو چیزوں کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے: ایک تو یہ کہ آپؐ نے اپنی نیند کے بارے میں فرمایا کہ میری آنکھ سوتی ہے لیکن دل نہیں سوتا، یعنی آنکھیں بند ہونے کے باوجود دل بیدار ہوتا ہے؛ دوسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ آپؐ کے رؤیا محض خواب نہیں ہوتے تھے، بلکہ یہ ایک ایسی حالت ہوتی تھی جسے نہ تو پورے طور پر نیند کہ سکتے ہیں اور نہ کامل بیداری، بلکہ ان دونوں کی ایک درمیانی حالت تھی۔ رویائے صادقہ دراصل آنے والی وحی کے لیے ایک مشق اور تربیت کی حیثیت رکھتے تھے۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا ہے کہ انبیا کے رؤیا بھی وحی ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے وحی چالیس برس کی عمر میں فرشتے کی زبانی غار حراء میں ہوئی۔ رویائے صادقہ کے بعد آپؐ غار حراء میں جا کر یکہ و تنہا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے اور ذکر و فکر میں مشغول رہنے لگے تھے۔ آپؐ چند دنوں کا سامان خورد و نوش ساتھ لے جاتے۔ جب وہ ختم ہو جاتا تو گھر واپس آتے اور پھر نیا سامان لے کر غار حراء میں تشریف لے جاتے۔ آپؐ کی یہ عادت کچھ عرصہ جاری رہی یہاں تک کہ ایک دن اللہ تعالیٰ کا مقرب فرشتہ حضرت جبریل علیہ السلام آپؐ کے سامنے اچانک نمودار ہو کر کہنے لگا: پڑھیے! آپؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں۔ اس پر فرشتے نے آپؐ کو اتنا بھینچا کہ آپؐ تھک گئے۔ پھر اس فرشتے نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے! آپؐ نے وہی جواب دہرایا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس پر حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو پھر اتنے زور سے بھینچا کہ آپ تھک گئے۔ پھر جبریلؑ نے آپؐ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ پڑھیے۔ آپؐ نے پھر وہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ تیسری مرتبہ جبریلؑ نے پھر آپ کو بھینچنے کے بعد کہا:

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ؕ (۹٦ [العلق] : ۱ تا ۵)،

یعنی اپنے رب کا نام لے کر پڑھیے جس نے سب کو پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ آپؐ پڑھیے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی ہے اور انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی زندگی میں یہ پہلا تجربہ تھا۔ وحی الٰہی لے کر فرشتے کا اچانک نمودار ہونا لازمی طور پر باعث ہیبت وخوف تھا۔ آپؐ سخت گھبراہٹ کے عالم میں گھر تشریف لائے اور حضرت خدیجہؓ سے فرمایا کہ مجھے کمبل اڑھا دو؛ چنانچہ انھوں نے کمبل اڑھا دیا۔ جب طبیعت سنبھلی تو حضرت خدیجہؓ سے سارا ماجرا کہ سنایا اور پیش آنے والے خدشات کا اظہار بھی فرمایا۔ حضرت خدیجہؓ نے آپؐ کو تسلی دی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ آپؐ کو ہر قسم کے خدشات سے محفوظ رکھے گا؛ وہ آپ کو کوئی نقصان نہیں پہنچنے دے گا، کیونکہ آپ صلہ رحمی کرتے ہیں، محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، مہمان نوازی کرتے ہیں، مصیبت زدہ لوگوں کے کام آتے ہیں اور اپنی کمائی غریبوں پر خرچ کرتے ہیں۔ اس کے بعد حضرت خدیجہؓ آپؐ کو اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں، جو عیسائی زاہد و عابد اور عالم تھے۔ جب ورقہ نے سارا قصہ سنا تو کہا کہ یہ وہی ناموس (فرشتہ وحی) ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ پر نازل فرمایا

ن وقت تک زنده ره سکون
ین وطن سے نکال دے گی، کیونکه
وا ہے کہ جب کوئی پیغام لے کر
ن ہوگئی ۔ میں اس وقت تک زنده
ی مدد ضرور کروں گا ۔ اس کے بعد
وحی کا [illegible] کچھ عرصے کے لیے بند ہو گیا اور تھوڑے عرصے بعد ورقه بھی وفات پا گئے۔ بقول حافظ ابن حجر وحی کے رک جانے (فترت وحی) میں مصلحت یہ تھی کہ پہلی وحی سے آنحضرت[ؐ] کو جو دہشت ہوئی تھی وہ جاتی رہے اور آپ آہسته آہسته نزول وحی کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور فرشتے کو دوباره دیکھنے کا اشتیاق بھی پیدا ہو جائے ۔ یہاں یہ عرض کرنا بھی بے محل نه ہوگا کہ رویائے صادقه اور جبریل امین کا آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم کو غار حراء میں پہلی وحی کے وقت تین مرتبه زور سے بھینچنا بھی اسی تربیت کا حصه تھا ۔ فترت وحی (یعنی وحی رک جانے) کی مدت میں اختلاف ہے ۔ بعض کے نزدیک یہ عرصه تین سال کا تھا؛ بعض کے نزدیک ڈھائی سال کا اور بعض کے نزدیک یہ مدت صرف چند دن تھی ۔

انقطاع وحی سے آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم کو بڑا رنج و ملال ہوا ۔ آپ[ؐ] سخت پریشانی اور اضطراب و قلق کی حالت میں گھر سے نکلتے تو حضرت جبریل علیه السلام ظاہر ہو کر آپ[ؐ] کو تسلی دیتے، جس سے آپ[ؐ] کو سکون قلب حاصل ہو جاتا ۔ وحی کے رک جانے کے بعد بھی آپ[ؐ] برابر غار حراء میں تشریف لے جاتے رہے ۔ ایک روز حراء سے لوٹتے ہوے دفعةً آسمان سے ایک غیبی آواز سنی۔ اوپر دیکھا تو وہی فرشته تھا جو غار حراء میں آیا تھا ۔ اب کی مرتبه یہ فرشته اپنی اصل شکل میں ہر جلوه افروز تھا ۔ آپ[ؐ] یہ منظر دیکھ کر ہراساں اور مرعوب ہوے اور گھر تشریف لا کر حضرت خدیجه^{رض} سے فرمایا کہ مجھے کمبل اڑھا دو ۔ اسی حالت میں یہ آیات کریمه نازل ہوئیں: یٰٓاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ ۙ قُمْ فَاَنْذِرْ ۙ وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ ۙ وَثِیَابَکَ فَطَھِّرْ ۙ وَالرُّجْزَ فَاھْجُرْ (۷۴ [المدثر]: ۱ تا ۵)، یعنی اے گلیم پوش! اٹھو اور لوگوں کو ڈراؤ اور اپنے رب کی بڑائی بیان کرو اور اپنے کپڑے پاک رکھو اور بتوں سے الگ رہو۔ اس کے بعد وحی مسلسل نازل ہوتی رہی ۔ آخر عمر میں وحی کا نزول بکثرت ہونے لگا ۔ جس کی وجه یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تھی ۔ اطراف و اکناف سے وفود آنے لگے تھے اور روز افزوں ضروریات و استفسارات کے باعث مسائل و احکام بھی بڑھ گئے تھے؛ لہٰذا تفہیم دین اور توضیح و تشریح شریعت کے پیش نظر بکثرت نزول وحی ضروری تھا ۔ سلسلۂ وحی تئیس سال تک جاری رہا ۔ سب قرآنی سورتوں کی ترتیب نزول کے لیے دیکھیے آآ، ١٦/١ : ٣٢٦ و ٣٢٧؛ الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ١ : ٩٨ و ٩٩؛ الزرکشی: البرہان، ص ١٩٣ و ١٩٤؛ ابن حجر: فتح الباری، ٨ : ٢٥٧ و ٢٦٧ (نیز رک به قرآن مجید) .

مآخذ: (١) قرآن مجید، بمواضع کثیره؛ (٢) تفاسیر قرآن مجید بحواله آیات مذکوره در متن مقاله؛ (٣) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ماده؛ (٤) الزبیدی: تاج العروس، بذیل ماده؛ (٥) راغب: مفردات، بذیل وحی؛ قرآن؛ (٦) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل وحی؛ (٧) ابن ہشام: السیرة، ١ : ٢٥١ ببعد؛ (٨) الطبری: تاریخ الرسل، طبع ڈخویه، ١ : ١١٤٦ ببعد؛ (٩) ابن سعد: الطبقات، ١/١ : ١٢٩ ببعد؛ (١٠) ابن سید الناس: عیون الاثر، ١ : ٨٠ ببعد؛ (١١) ابن کثیر:

امتاع الاسماع، ۱ : ۱۲ ببعد؛ (۱۳) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۱۰۴ تا ۱۱۱ ؛ (۱۴) ابن قیم الجوزیہ : زادالمعاد، ۱ : ۲۵ ؛ (۱۵) ابن تیمیہ : رسالۃ صفۃ الکلام، مطبوعہ مصر، ص ۳۳ ۵۳ ؛ (۱۶) وہی مصنف : مجموعۃ الفتاوی؛ (۱۷) وہی مصنف : مذھب السلف القویم، (المنار) مصر، ص ۴۴، ۴۵، ۱۱۸، ۱۱۹ ؛ (۱۸) ابو نعیم الاصفہانی : دلائل النبوۃ، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۰ھ، ص ۶۸ ببعد ؛ (۱۹) عضدالدین الایجی : کتاب المواقف، لائپزگ ۱۸۴۸ء، ص ۲۷ ببعد ؛ (۲۰) محمد اعلیٰ التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۲۱) شرح عقیدۃ الطحاوی، (مطبع السلفیہ) مصر، ص ۵۷ ؛ (۲۲) سید محمد رشید رضا : الوحی المحمدی، (مصر)، اس کے اردو تراجم اور کچھ حصے کے انگریزی تراجم بھی دستیاب ہیں ؛ (۲۳) سعید احمد اکبرآبادی : وحی الٰہی، دہلی ۱۹۴۱ء ؛ (۲۴) محمد اقبال سلمانی : براہین وحی، مطبوعہ امرتسر؛ (۲۵) محمد اقبال : *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۳ء؛ (۲۶) سید سلیمان ندوی : سیرۃ النبی، اعظم گڑھ، ۱۹۴۷ء، ۳ : ۳۲۶ تا ۳۳۹؛ (۲۷) ابوالاعلیٰ مودودی : سیرت سرور عالم، لاہور ۱۹۷۸ء، ۱ : ۸۵ تا ۱۰۰ ؛ (۲۷) ابن حجرالعسقلانی : فتح الباری، لاہور ۱۹۸۱ء، ۱ : ۸ تا ۳۱ و ۸ : ۲۵۷ و ۲۶۸ ۔

(عبدالقیوم)

⊗ **وحید دستگردی** : نام حسن، والد کا نام محمد قاسم، آخری دور میں ایران کا ایک نامور شاعر اور ادیب، ۱۲۹۸ھ میں اصفہان سے ایک فرسنگ جنوب مغرب میں واقع گاؤں دستگرد میں پیدا ہوا اور ۱۳۹۱ھ میں وفات پا کر تہران کے گورستان امام زادہ عبداللہ (قصبہ حضرت عبدالعظیم) میں مدفون ہوا ۔ قمری تقویم کے اعتبار سے اس کی عمر ۹۳ سال تھی ۔

وحید دستگردی نے چودہ برس کی عمر تک اپنے گاؤں ہی میں زبان فارسی کے علاوہ علوم عربیہ کی ابتدائی تعلیم پائی ۔ اس زمانے میں بھی وہ شعر کہتا تھا اور لمعہ تخلص کرتا تھا ۔ بعد ازاں تکمیل تعلیم کے لیے وہ اصفہان چلا گیا، جہاں اپنے ایک استاد مرزا یحیٰی کے کہنے پر اس نے وحید تخلص اختیار کیا ۔ آغاز شباب ہی سے وہ مشروط خواہوں کی جمعیت میں شامل ہو گیا اور اصفہان کے مختلف روزناموں، یعنی پروانہ، ژایندہ رود، درفش کاویان اور مفتش ایران میں سیاسی و اجتماعی موضوعات پر مضامین لکھنے لگا ۔ اس طرح تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اس کی توجہ علمی مباحث کے بجائے سیاسی مسائل پر مرکوز ہو گئی ۔ پہلی جنگ عظیم کے آغاز پر ایران کے حالات مختل ہو جانے کے باعث وحید کو دو سال کے لیے بختیاری قبیلے میں پناہ لینا پڑی ۔ جنگ کے اختتام اور ایران سے غیر ملکی افواج کے انخلا کے بعد وہ ۱۳۳۹ھ میں اصفہان اور وہاں سے تہران چلا گیا، جہاں اس نے وزارت فرہنگ میں ملازمت اختیار کر لی اور باقی عمر اسی حال میں گزار دی ۔ اس اثنا میں وزارت عدلیہ کی طرف سے اسے دوبارہ ملازمت کی پیشکش ہوئی، مگر اس نے قبول نہ کی ۔ اسی طرح جب احمد شاہ قاچار نے اسے سلطان الشعراء کا خطاب دینا چاہا تو اس نے اسے بھی قبول نہ کیا ۔

وحید کی اہم ترین ادبی خدمت مجلہ ارمغان کا اجرا ہے، جو متواتر بائیس سال تک شائع ہوتا رہا ۔ وحید کے مضامین اور اشعار کا بڑا حصہ اسی میں شائع ہوا ؛ چنانچہ اس کے آثار و افکار کی تحقیق کے سلسلے میں اس کے مطالعے کو اساس کار بنانا چاہیے ۔ اس نے اس مجلے کے سالانہ ضمیموں کی صورت میں بعض ادبی کتابیں بھی شائع کیں، مثلاً دیوان ابو الفرج رونی، دیوان بابا طاہر عریاں

(اور ان کے ناسکمل کلیات) ، جام جم اوحدی ، منتخب دیوان قائم مقام فراہانی ، دیوان سید احمد ہاتف اصفہانی ، دیوان ادیب الملک فراہانی ، تحفہ سامی، تذکرہ میرز اطاہر نصر آبادی، رسایل خواجہ عبداللہ انصاری ، ہزار و یک الداز حکیم نظامی، دیوان عبید زاکانی ۔ وحید دستگردی نے بعض دوسرے شعرا کے کلام کی اشاعت پر بھی توجہ مبذول کی ۔ ان تصحیح شدہ کتابوں میں ادیب الملک فراہانی : دیوان کامل اور جمال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفہانی : دیوان کے علاوہ حکیم نظامی گنجوی کی متعدد کتابیں ، یعنی مخزن الاسرار ، لیلی مجنون ، شرف نامہ ، ہفت پیکر ، اقبال لامہ اورگنجینہ گنجوی بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ مؤخرالذّکر کتاب لظامی کے قصائد اور غزلیات مع فرہنگ پر مشتمل ہے .

وحید دستگردی کا شمار ایران کے آخری دور کے فعال ادیبوں میں ہوتا ہے ۔ مذکورہ بالا کتابوں کی لشر و اشاعت کے ساتھ ساتھ اس نے ۱۲۹۹ ھ ش میں انجمن ادبی ایران اور ۱۳۱۱ ہجری شمسی میں انجمن ادبی حکیم نظامی کی بنیاد رکھی ۔ اس نے ایک بڑی تعداد میں طبع زاد نگارشات بھی چھوڑی ہیں، جن کا ایک حصہ اس نے رہ آورد وحید کے نام سے دو جلدوں میں طبع کر دیا ، لیکن تیسری جلد کی اشاعت کا موقع نہ مل سکا ۔ اس کے رشحات طبع میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں : (۱) دیوان قصائد و غزلیات و قطعات، جو الگ طبع نہیں ہوا لیکن اس کا بیشتر حصہ مجلات و جرائد میں شائع ہو چکا ہے؛ (۲) مثنوی سرگزشت اردشیر، جسے اس نے زمانہ مہاجرت میں بختیاری قبیلے کی طرز چہار محال میں نظم کیا اور اس کا بڑا حصہ ارمغان میں شائع ہوا؛ (۳) صد انداز وحید ؛ (۴) یخچالیہ، جلد دوم ، جس کا ایک حصہ چھپ چکا ہے ؛ (۵) رہ آورد وحید ، گیارہ جلدیں ، جن میں پہلی جنگ عظیم کے آخر تک کی جملہ ادبی و سیاسی تحریریں آ گئی ہیں .

وحید دستگردی نے شعر گوئی میں شعرائے عراق کی روش کا تتبع کیا ہے ۔ قصیدہ ، غزل اور مثنوی میں اس نے چھٹی ساتویں صدی کے اساتذہ کے کلام کی پیروی کی ہے ۔ اپنے عہد کے سیاسی و اجتماعی واقعات کی رفتار سے متأثر ہونے کی بنا پر اس نے اکثر انھیں واقعات و حادثات کو موضوع سخن بنایا ہے ۔ اس کی نثر سادہ اور عادی ہے اور اس کا انداز دور مشروطہ کے عام ادیبوں کا سا ہے ۔ کہا جا سکتا ہے کہ اسے لثر کی بہ نسبت شعر گوئی پر زیادہ قدرت حاصل تھی ۔ مجلۂ ارمغان آج کل وحید دستگردی کے شاعر اور ادیب بیٹے آقای وحید زادہ لسیم کی زیر ادارت شائع ہو رہا ہے .

(ذبیح اللہ صفا)

وَخان : (عربی میں وَخّان) ، پامیر [رکّ بآن] کے جنوب میں [افغانستان کا] ایک ضلع ، یہ شرقاً غرباً پھیلی ہوئی ایک طویل اور تنگ وادی ہے ۔ اسے آمو دریا اور وخان سیراب کرتے ہیں ۔ وخان کی لمبائی آمو دریا کے ساتھ ساتھ ٦۷ میل اور وخان دریا کے ساتھ ساتھ (لنگر کش سے درہ وَخجیر تک) ۱۱۳ میل ہے ۔ افغان مآخذ کی رو سے اشکاشم سے سَرحَدّ تک کا فاصلہ ٦٦ کروہ یا ۲۲ فرسخ ہے۔ وخان کے جنوب میں کوہ ہندو کش کی فصیل ہے جس میں سے متعدد درّے بالائی سندھ پر واقع علاقوں میں جا نکلتے ہیں ۔ سب سے بڑا درہ بروغل (۱۲۴٦۰ فٹ بلند) چترال سے ملاتا ہے ۔ وخان کا سلسلہ کوہ اس کی شمالی فصیل کا کام دیتا ہے، جو لکواس۔ ۲ کے نام سے معروف ہے اور اس کی بعض چوٹیاں تئیس ہزار فٹ تک بلند ہیں ۔ مغرب میں وخان کا علاقہ آمو دریا کے اس موڑ

تک پھیلا ہوا ہے، جہاں سے یہ دریا شغنان [رک باں] کی سرحد میں داخل ہو کر شمال کی جانب مڑ جاتا ہے ۔ جنوب میں وخان (وخجیر کی کی بلند وادی کے ذریعے) چینی مقبوضات اور جھیل چقمق تنگ سے جا ملتا ہے .

وخان شمال میں مملکت روس اور جنوب میں [پاکستان] کے درمیان ایک حد فاصل کا کام دیتا ہے ؛ چنانچہ یہ دونوں ملک کسی مقام پر بھی ایک دوسرے سے نہیں ملتے ۔ ۴ مارچ ۱۸۹۵ء کے معاهدۂ روس و افغانستان کی رو سے اس کی حدود کی نشان دہی کر دی گئی تھی .

اپنی یادگار تصنیف میں سر آرل سٹین Sir Aurel Stein نے اس نظریے کی تائید کی ہے کہ وخان کا یہ تنگ سا قطعہ قدیم زمانے سے شمالی افغانستان کے آباد علاقوں (بلخ) اور موجودہ چینی ترکستان کے درمیان آمد و رفت کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے ۔ ساتویں صدی ہی سے چینی مآخذ میں وخان کا ذکر ہو سی پو ہو وغیرہ ناموں سے آتا رہا ہے (Marquart : Eranšahr، ص ۲۴۳) ۔ چینی سیاح ہیون تسانگ نے علاقہ تاموسی تائی تی (اس نام کی کوئی تسلی بخش تشریح سامنے نہیں آ سکی) کے لوگوں کی سبزی مائل آنکھوں، وہاں کے صدر مقام ہن تۆتو (خندود) اور اس میں واقع بدھ مت کے عظیم الشان وِہارہ کا ذکر کیا ہے ۔ ۷۴۷ء میں وخان اہل تبت کے خلاف مشہور چینی سپہ سالار کاؤسین چی کی سرگرمیوں کا مرکز بنا رہا ۔ عرب مؤرخین میں سے الاصطخری نے سر زمین کفار کے طور پر وخان کا کئی بار ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہاں سے کستوری آتی ہے اور یہیں سے آمو دریا نکلتا ہے (دیکھیے الاصطخری، ص ۲۷۹ ببعد، ۲۹۶ ؛ ابن رستہ، ص ۹۱) ۔

حدود العالم (طبع بار تولد، ۱۹۳۰ء، ورق ۲۵ ب)

میں زیادہ تفصیل ملتی ہے ؛ نیز رک بہ پامیر ؛ شغنان .

مآخذ : Curzon : The Pamirs، ۱۸۹۸ء، ص ۳۲؛ (۲) Sir A. Stein : Serindia، ۱ (۱۹۲۱ء) : ۶۰ تا ۷۱؛ (۳) وہی مصنف : Innermost Asia، ۲ (۱۹۲۸ء) : ۸۶۳ تا ۸۷۱؛ (۴) وہی مصنف : On ancient Tracks past the Pamirs، در The Himalayan Journal، ج ۴ (۱۹۳۲ء)، خصوصی شمارہ، ص ۱ تا ۲۶ .

(V. Minorsky [و تلخیص از ادارہ]

وَدَاءِی : (ودّاءِی)، اسے برگو (یا بورگو) اور * دار صالح بھی کہتے ہیں ۔ یہ دارفور سے مغرب کی جانب واقع ہے، جس سے اسے تَمَہ، مَرَہ، مَسالِت اور سِیلہ کے صوبے الگ کرتے ہیں ۔ یہ صوبے عہد ماضی میں سیاسی طور پر دار فور اور وادءی میں سے جو بھی جنگ میں غالب رہا، اس کے ماتحت رہے ہیں ۔ دیگر جوانب میں وادءی کی سرحدیں ٹھیک ٹھیک متعین نہیں ۔ اپنے انتہائی دور عروج میں اس ملک کی زیادہ سے زیادہ وسعت جنوب میں کُتی، مغرب میں فِتری، شمال میں اِنّیدی اور کپکہ یا کبکہ کی پہاڑیوں سے آگے نہیں بڑھی .

اگرچہ یہ مملکت صحرائی علاقوں کی جنوبی حدود پر واقع ہے اور بارش بھی اس میں بہت کم ہوتی ہے، پھر بھی آس پاس کے ملکوں کے مقابلے میں زیادہ سرسبز اور بار آور ہے ۔ چند ایک موسمی ندی نالے اور دو خاصے بڑے دریا، یعنی بَطْی اور بحرالسُّلمات اسے سیراب کرتے ہیں .

آبادی یہاں کی بہت زیادہ ملی جلی ہے، جس میں بہت زیادہ حصہ حبشی النسل قبائل کا ہے ۔ اس سے کسی قدر کم وہ اقوام ہیں جن کی نسل کالوں اور گوروں کے اختلاط سے پیدا ہوئی ہے ۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو قریب قریب خالص سفید نسل سے ہیں ۔ پہلی قسم (یعنی حبشی النسل) میں

یہ قبیلے شامل ہیں: مابا (جو سیاسی اور معاشرتی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہیں)، کودوعی، میمی، کَشِمرہ، کجکسہ، کندوگو، مَرَہ یا مَرَت، داجو وغیرہ؛ یہ سب مسلمان ہیں۔ پھر جنوب میں بِنا اور رُونا ہیں، جن میں اسلام زیادہ نہیں پھیلا۔ یہ تمام کے تمام ایک ہی نسلی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی بولیاں بولتے ہیں۔ یہ زبانیں اسی لسانی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں جس سے نُوبَہ، کَنُوری اور تیدا بولیوں کا تعلق ہے۔ وداعی میں، بالخصوص اس کے جنوبی علاقوں میں، ان قبائل کے افراد کی خاصی تعداد ملتی ہے جو ابھی تک جزئی یا کلی طور پر مشرک ہیں، جیسے کوکہ، گلہ، لدوکہ وغیرہ، جن کی بولیوں کا تعلق بِغرمی سے ہے۔ مخلوط النسل لوگوں میں پہلے تو شمال کے خانہ بدوش بِدیات یا آنَّہ اور زَغاوَہ یا کبکہ ہیں، جو سب مسلمان ہیں اور حبشی زبانیں بولتے ہیں۔ ان کا تعلق تبستی کی تیدہ زبان سے ہے یا وہ ماہا اور کودونی وغیرہ بولیوں سے ملتی جلتی ہیں۔ ان کے بعد تنجور ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عہد قبل از اسلام کے سامی النسل لوگ ہیں اور وہ ایک قدیم اور متروک قسم کی عربی زبان بولتے ہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کہیں سترھویں صدی میں انھوں نے اسلام قبول کیا تھا۔ سب سے آخر وہ لوگ ہیں جو صحیح معنوں میں عرب ہیں۔ ان کے نمائندے یا تو وہ قلیل التعداد خانہ بدوش اولادِ سلیمان ہیں، جنھیں فزّان سے ترکوں نے نکال باہر کیا تھا اور وہ ۱۸۳۲ء میں یہاں پہنچے تھے، یا کثیر التعداد شُوا ہیں، جن میں سے کچھ بدوی (اونٹوں، بھیڑوں اور بکریوں کے پالنے والے) ہیں اور کچھ حضری (مویشی کی نسل کی تربیت کرنے والے)۔ مؤخرالذّکر میں اکثر حبشی خون کی آمیزش نظر آتی ہے۔ یہ شُوا قدیم زمانے سے بالائی مصر، برقہ (Cyrenaica) اور طرابلس سے چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں آتے رہے ہیں۔ شُوا کے بڑے بڑے قبائل سلمات، خُزام، جَعَدنہ، محامید، دکاکِرہ وغیرہ ہیں۔ اولادِ سلیمان اور شُوا مسلمان ہیں اور عربی بولتے ہیں۔

سترھویں صدی کے وسط تک اس کا صدر مقام کَدمہ رہا، جو ابیشہ کے جنوب مغرب میں واقع تھا۔ اس کے بعد انیسویں صدی کے نصف تک وَرَہ صدر مقام بنا، جو ابیشہ کے شمال، شمال مغرب میں ہے۔ اس کے بعد صدر مقام ابیشہ یا ابیشر میں منتقل ہوگیا، جو تیس ہزار کی آبادی کا ایک قصبہ تھا، اور اس میں پھوس کے چھپر والے کچے مٹی کے مکانات تھے۔ شاہی منزل کے گرد مٹی کی ایک بلند فصیل تھی۔ اس کی سب سے نمایاں عمارت پختہ اینٹوں کا بنا ہوا ایک سہ منزلہ قلعہ تھا، جسے ۱۸۶۰ء میں وہاں کے بادشاہ علی کے عہد میں دو مصری یا طرابلسی معماروں نے تعمیر کیا تھا۔

مقامی روایت کے مطابق وداعی پہلے پہل قبیلہ تنجور سے تعلق رکھنے والے ایک غیر ملکی خانوادۂ امرا کے زیر فرمان تھا، جس کا دارالحکومت کَدمہ تھا اور وہ کم و بیش دارفور کا باج گزار تھا۔ یہ امرا مسلمان نہیں تھے، لیکن ان میں سے کئی ایک کے نام عربی تھے، جیسے کہ ان کا آخری امیر داؤد المعروف بہ المیرّن تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وداعی کے قبائل پہلی بار ۱۶۱۵ء میں اسلام سے آشنا ہوئے۔ اس کا باعث ایک افسانوی شخص کی تبلیغ دین کو ٹھیرایا جاتا ہے، جس کا نام کہیں جامع ملتا ہے اور کہیں صالح اور جسے بعض لوگ مابا نسل سے بتاتے ہیں اور بعض عربی قبیلہ جَعَلین سے، جو بربر کے قریب دریائے نیل کے کنارے آباد تھا۔

بہرحال جو خاندان اس وقت جامع کی نسل سے ہونے کا دعویدار ہے وہ بلا شک و شبہہ حبشی النسل ہے اور اصل کے لحاظ سے مابا سمجھا جاتا ہے.

١٦٣٥ء کے لگ بھگ جامع کے ایک بیٹے یا بھتیجے عبدالکریم نے؛ جسے محمد الصالح بھی کہتے ہیں، ماباً اور کودوئی قبائل کے علاوہ، جنھیں تازہ تازہ اس کے باپ یا چچا نے مسلمان کیا تھا، اس علاقے کے عربوں کو اپنے گرد جمع کرکے تنجور خاندان کے مشرک امرا کے خلاف اعلان جہاد کر دیا اور بادشاہ داؤد کو شکست دے کر یا قتل کرکے خود وداءی کا کولک (یعنی فرمانروا) بن بیٹھا۔ اس نے اپنا دارالسلطنت ورہ مقرر کیا اور ایک نئے حکمران خاندان کی بنیاد رکھی، جو ١٩١١ء تک برسر حکومت رہا.

کولک (فرمانروا) اپنے اختیارات کو چند مشیروں کی مدد سے استعمال کرتا تھا۔ ان مشیروں میں ایک تو اس کی والدہ تھی، جس کا لقب مومو تھا اور چار اعلیٰ عہدے دار تھے، جنھیں کماکِل (Kemakil) کہتے تھے۔ ان کی معاونت اَنْدَکَر (تائبین) اور ورلنگ (امرا) کے علاوہ ایک مین ملک (نگران) کرتا تھا۔ کولک کے جلو میں حاجب، کم عمر خدمتگار، خواجہ سرا، پیغام رساں، محصل مال، نیز فوجی محافظ ہوتے تھے، جن کا ایک حصہ آزاد افراد اور دوسرا غلاموں پر مشتمل تھا۔ علاقائی نظم و نسق کے سلسلے میں زمام اختیار فوجی سالاروں کے ہاتھ میں ہوتی تھی، جن میں سے ہر ایک آگید کہلاتا تھا اور اس کے زیراہتمام فوج اس کے اپنے علاقے کے مختلف قبائل سے بھرتی کی جاتی تھی۔ ان میں سب سے اہم عہدیدار یہ تھے: آگید الملقب بہ جرمہ، جس کے تحت کودوئی کے علاوہ وارہ کا شہر اور مغربی صوبے ہوتے تھے؛ آگید المحامید، جس کے تحت شمالی عرب اور زغاوہ شامل تھے؛ آگید السُلمات، جو جنوبی علاقوں پر حکمران تھا۔ آگیدوں کی کل تعداد اسّی تھی۔ ہر ایک صوبے یا دار کا انتظام آگید کے زیر اختیار ایک تَنْجک کے سپرد ہوتا تھا اور ہر گاؤں میں ایک سیاسی سردار ہوتا تھا اور ایک کاشتکاروں کا چودھری.

بہرحال نظم و نسق کی اس صورت میں اتحاد عمل مفقود تھا۔ مختلف آگید بسا اوقات آپس میں یا کولک سے لڑتے رہتے تھے اور اکثر ایسا ہوتا تھا کہ اپنے زیر دستوں کو مطیع رکھنے کے لیے حاکم اعلیٰ کو جنگی قوت سے کام لینا پڑتا تھا۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے وداءی کی تاریخ مسلسل بیرونی لڑائیوں یا خانہ جنگیوں اور ان مظالم کے سوا کچھ نہیں جو بادشاہوں اور شاہی افسروں نے اپنے افراد خاندان پر توڑے.

پہلا کولک عبدالکریم (١٦٣٥ تا ١٦٥٥ء) اپنے پیشرو تنجوری فرمانرواؤں کی طرح دار فور کو خراج ادا کرتا تھا، پھر بھی اس نے وداءی کے لیے کسی قدر خودمختاری ضرور حاصل کرلی اور دار فور کے بادشاہ سلیمان سولونگ کے ساتھ ایک معاہدہ کرکے اپنی مشرقی حدود کا تعین کر لیا۔ اس نے اپنی رعایا کے معتدبہ حصے کو مسلمان کرکے اشاعت اسلام کے کام کو مکمل کرنے میں بڑی سعی کی۔ اس کام کو اس کے بیٹے خروت الکبیر (١٦٥٥ تا ١٦٧٨ء) نے جاری رکھا۔ بعد ازاں خریف (١٦٧٨ تا ١٦٨١ء) اور یعقوب عروس (١٦٨١ تا ١٧٠٧ء) نے اپنے کندھوں سے دار فور کے اقتدار کا جوا اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ یعقوب عروس نے دار فور کی فوجوں کو شکست دی، جن کی قیادت عمرللہ کر رہا تھا اور اسے قید کر لیا۔ خروت الصغیر [illegible] کو تنجوری کے ساتھ

لڑائی میں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ جودہ (۱۷۴۰ تا ۱۷۹۰ء) نے دارفور کے ساتھ از سر نو جنگ چھیڑ دی اور اس کے بادشاہ عبدالقاسم کو شکست دے کر وداعی کی آزادی اور خود مختاری حاصل کر لی۔ اس نے جنوبی علاقے کے مشرکین پر کئی حملے کیے، یہاں تک کہ بورنو کی ریاست سے کانم کا کچھ حصہ چھین لیا۔ صالح دِرّت (۱۷۹۵ تا ۱۸۰۳ء) کو اس کے بیٹے عبدالکریم نے معزول کر کے حکومت سنبھال لی (۱۸۰۳ تا ۱۸۱۸ء) اور صابون کا لقب اختیار کیا۔ اس نے بغرمی کے بادشاہ عبدالرحمٰن گورنگ کے ساتھ لڑائی میں بڑا نام پیدا کیا اور ۱۸۰۶ء میں اس کے دارالسلطنت ماسنیہ کو فتح کر کے تاخت و تاراج کر دیا۔ عبدالرحمٰن اثنائے جنگ میں مارا گیا اور اس کے بیٹے اور جانشین برِگَمند کو وداعی کی سیادت تسلیم کرنی پڑی۔ کولک صابون نے اپنے ملک کی تجارت کو بہت کچھ فروغ دیا اور مصر کے ساتھ روابط قائم کر لیے۔ مزاج کے لحاظ سے وہ ایک بے رحم اور سفاک انسان تھا؛ چنانچہ اس نے اپنے ہی درباریوں میں اپنے دشمن پیدا کر لیے، جنھوں نے بالآخر اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کا بیٹا یوسف خَرِیفین (۱۸۱۸ تا ۱۸۲۹ء) بڑا عیاش اور میخوار تھا۔ اس کے خلاف ایک سازش ہوئی اور اسے زہر دے دیا گیا۔ راکب (۱۸۲۹ تا ۱۸۳۰ء) صغر سنی میں اپنی ماں کی زیر نگرانی تخت پر بٹھایا گیا، لیکن وہ بعارضہ چیچک چند ہی دنوں میں چل بسا۔ اس کے بعد ایک خونریز خانہ جنگی کے بعد جودہ کے پرپوتے عبدالعزیز کو تخت نشینی کے لیے چنا گیا، لیکن وہ بھی ۱۸۳۴ء میں چیچک کے عارضے سے مر گیا۔

مملکت وداعی کو اس وقت قحط نے خستہ حال کر دیا تھا۔ یہاں تک کہ اس کے باشندے دارفور کے مغربی صوبوں میں لوٹ مار کرنے پر مجبور ہو گئے۔ دارفور کے فرمانروا محمد فاضل نے ان کے خلاف ایک تاریخی مہم روانہ کی، جس نے ورہ پہنچ کر ایک وداعی شاہزادے محمد شریف کو تخت پر بٹھا دیا۔ اس نے دارفور کی سیادت تسلیم کر لی اور ۱۸۳۵ سے ۱۸۵۸ء تک حکومت کرتا رہا۔ اس کا رعب، وقار اور معدلت گستری ایسی چیزیں تھیں جن سے قبل ازیں لوگ نا آشنا تھے۔ بورنو کا حاکم شیخ عمر ایک طاقتور رئیس تھا۔ اس کے طرز عمل کے خلاف شکایت پیدا ہوئی تو محمد شریف نے اس پر حملہ کر دیا اور کسری کے مقام پر اسے شکست دے کر اسے ۸۰۰۰ ڈالر بطور تاوان جنگ دینے پر مجبور کیا۔ محمد شریف ہی نے دارالسلطنت ورہ سے ابیشہ میں منتقل کیا۔ آخر میں اس کی بصارت جاتی رہی اور اسے اپنے ہی ایک بیٹے کے خلاف اپنا بچاؤ کرنا پڑا۔ بالآخر وہ مختل الحواس ہو گیا اور ۱۸۵۸ء میں وفات پا گیا۔ اسی کے عہد حکومت میں پہلی بار کوئی یورپی باشندہ وداعی میں آیا۔ ۱۸۵۶ء میں ووگل نامی ایک جرمن یہاں پہنچا اور تیرہ روز تک ابیشہ میں مقیم رہا، لیکن جب وہ شہر سے رخصت ہو رہا تھا تو اسے قتل کر دیا گیا۔

اس کے جانشین علی (۱۸۵۸ تا ۱۸۷۴ء) نے تمام تر توجہ مملکت میں امن بحال کرنے کی طرف مبذول کی اور طرابلس اور برقہ کے ساتھ وداعی کی تجارت کو فروغ دینے میں لوگوں کی حوصلہ افزائی کی۔ ۱۸۷۰ء میں وہ بغرمی کے حاکم ابو سکّین کے خلاف معرکہ آرا ہوا، جس نے باج گزاری کا جوا اتار پھینکنے کی کوشش کی تھی۔ علی نے اس کے محل ہی میں اس کا محاصرہ کر لیا اور سرنگ لگا کر ایک دم حملہ کر کے اس پر فتح حاصل کی۔ وہ ۱۸۷۴ء میں ماسنیہ سے ایک ہزار سے زیادہ قیدی

[illegible] واپس لے گیا ، جنھیں اس نے زیادہ تر جولاہوں اور اہل حرفہ میں سے چنا تھا ۔ اس طرح وداعی میں صنعت و حرفت کو خوب فروغ ملا ۔ اسی بادشاہ نے ابشه کا شاہی محل تعمیر کرایا اور وداعی کی مملکت میں رونگنه اور کُتی کے صوبے شامل کیے ۔ ۱۸۷۳ء میں اس کے پاس جرمن سیاح Nachtigal آیا ، جس کی اس نے بڑی خاطر و مدارت کی .

یوسف (۱۸۷۴ تا ۱۸۹۸ء) نے بغرمی کو دوبارہ خود مختاری دے دی ۔ اس نے طریقهٔ سنوسیه کے شیخ المہدی کے ساتھ دوستانه مراسم استوار کر لیے ۔ اسی کے عہد حکومت میں یہ واقعه ہوا که ربه نامی ایک مہم جو نے، جو بحرالغزال سے آیا تھا ، ۱۸۷۹ء میں پہلے کُتی پھر رونگنه پر حمله کیا اور وداعی کے تمام جنوبی صوبوں کو تاخت و تاراج کرنے کے بعد سنوسی کو کُتی اور رونگنه کا سلطان بنا دیا (۱۸۹۰ء) ۔ ۱۸۹۴ء میں جب ربه بورنو فتح کرنے میں مشغول تھا ، کولک یوسف نے سنوسی کے خلاف ایک فوج بھیج دی اور اسے اپنی سیادت تسلیم کرنے پر مجبور کردیا ۔ کچھ مدت بعد ۱۸۹۷ء میں سنوسی نے اُبنگی اور شری میں مقیم فرانسیسی کمشنر Gentil کے ساتھ دوستی کا معاهده کر لیا .

ابراهیم (۱۸۹۸ تا ۱۹۰۱ء) کو کئی بغاوتوں کا مقابله کرنا پڑا اور میدان جنگ میں زخمی ہو کر چل بسا ۔ ابو غزالی (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۲ء) کو اپنے ہی ایک اگید عامل سے معرکه آرا ہونا پڑا ۔ اگید مذکور نے کولک کے خلاف بڑی تعداد میں لوگوں کو کھڑا کر دیا اور اس میں اسے اس قدر کامیابی ہوئی که کولک کو اپنا دارالسّلطنت تک چھوڑنا پڑا ۔ اس کی جگه یوسف کے بیٹے دُود مرّه کو سلطان بنا دیا گیا، جس نے ابو غزالی کا تعاقب کیا اور اسے گرفتار کرکے اس کی آنکھیں نکلوا دیں ۔ ادھر عامل بھاگ کر فتری میں پناہ گزیں ہو گیا تھا ۔ بالآخر اس نے اپنے آپ کو فرانسیسی افواج کی حفاظت میں دے دیا، جو یاؤ میں اپنے قدم جما چکی تھیں ۔ دود مرّه نے ۱۹۰۲ سے ۱۹۱۱ء تک حکومت کی ۔ اس کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی دن بعد عامل فتری سے نکل کھڑا ہوا اور اس نے جنوبی وداعی کے مشرکین کے خلاف لڑائی چھیڑ دی ۔ ۱۹۰۳ء میں فرانسیسی سپه سالار Largean کے حکم سے اسے گرفتار کر لیا گیا اور کچھ مدت کے لیے Fort-de-Possel کی فرانسیسی فوجی چوکی میں اسے نظر بند رکھا گیا ۔ دود مرّه کے مشیروں نے عامل کی تمام کاروائیوں کا ذمه دار فرانسیسیوں کو ٹھیرایا اور اگید السّلمات نے گلفه کے فرانسیسی جنگی خانے کو، جو جھیل ارو کے مغرب میں واقع تھا ، آگ لگا دی اور اپریل ۱۹۰۴ء میں تومبه کے مقام پر لفٹیننٹ Dujour پر حمله کردیا ۔ ۷ جون کو جرمه عثمان نے فرانسیسی قلعے یاؤ کے کماندار کو پیغام بھجوایا که فتری کا علاقه خالی کر دے ۔ فرانسیسی افسر نے غضبناک ہو کر اس الٹی میٹم کو ٹھکرا دیا، چنانچه جرمه کے ایک نائب نے جنوری ۱۹۰۵ء میں اس کی فوجی چوکی پر حمله کر دیا ، جسے فرانسیسی کپتان Riviere نے پسپا کر دیا ۔ دود مرّه نے اس شکست کے لیے عثمان کو مورد الزام قرار دیا اور اسے زہر دلوا کر مار ڈالا ۔ بہرحال بہت سے وداعی عامل فرانسیسی علاقے پر حملے کرتے رہے، جس کی وجه سے ۱۹۰۷ء میں لڑائی شروع ہو گئی ۔ اسی اثنا میں عامل کو ایک بار پھر فرانسیسیوں کی حمایت حاصل ہو گئی اور وہ تخت کا دعویدار بن کر ان کے ساتھ شامل ہو گیا ۔ یه نبرد آزمائی برسوں جاری رہی ۔ تا آنکه ۱۹۱۱ء میں سنوسی کی ہلاکت اور دود مرّه کی

تخت سے دستبرداری کے بعد عاسل کو بادشاہ بنا دیا گیا، تاہم اس کی دو رُخی حکمت عملی نے اسے جلد ہی حکومت سے محروم کر دیا اور وداعی فرانسیسی نو آبادی تہد Tehad کا حصہ بن گیا .

مآخذ : (۱) محمد بن عمر التونسی : *Voyage au Quaday*، عربی سے ترجمہ از Dr. Perron، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۲) Nachtigal : *Sahara und Sudan*، برلن ۱۸۷۹ء تا ۱۸۸۲ء، ج ۳؛ (۳) Henri Carbou : *La region Tehad et du Quadai* پیرس ۱۹۱۲ء، ج ۲ .

(MAURICE DELAFOSSE)

⊗ **وَدِیْعَة** : از مادہ و-د-ع (= وَدَعَ یَدَعُ وَدْعًا، بمعنی کسی چیز کو چھوڑ دینا، کسی شے کو امانت رکھ چھوڑنا) ؛ مؤنث اسم صفت، جس کے معنی ہیں امانتاً رکھوائی ہوئی چیز؛ جمع ودائع (دیکھیے الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ) .

وَدِیْعَة ایک قسم کا عقد ہے، جس کی رو سے امانت رکھوانے والا (مُودِع، مُسْتَودِع)، امانت رکھنے والے (مُوْدَع، مُسْتَوْدَع) کے پاس ایک چیز رکھتا ہے تاکہ اس کی حفاظت کی جائے اور کچھ دن بعد اسے بعینہ واپس دے دی جائے۔ وَدِیْعَة فقط اس چیز ہی کو نہیں کہتے جو رکھی جائے، بلکہ اس سے مراد وہ عقد بھی ہے جس کی رو سے یہ معاملہ طے کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ودیعہ ایک خاص عقد پر مبنی ہوتی ہے اور اس لیے کتب قانون میں وہ قانون عُقُود کے ضمن میں آتی ہے، جبکہ امانة (سپرد کی ہوئی چیز) میں کوئی عقد یا معاہدہ نہیں ہوتا، بلکہ اپنی ساکھ قائم رکھنے کے لیے [یا خوفِ خداوندی کے تحت] ایک ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے، جس میں کوئی عاقدانہ قول و قرار نہیں ہوتا؛ لہٰذا امانت کے زمرے میں وہ اشیا بھی آ جاتی ہیں جو کسی شخص کے ہاتھ میں بر سبیل اتفاق یا بغیر کسی خاص قصد و ارادے کے از خود آ جائیں، مثلاً کسی کا کپڑا، جسے ہوا اڑا کر گھر میں لا پھینکے یا کوئی گری پڑی چیز (لقطہ) جو مل جائے یا رہن وغیرہ [گویا امانت ایک وسیع تر اصطلاح ہے اور ودیعة ایک محدود لفظ ہے] .

(۱) وَدِیْعَہ (وَدِیْعَت) کا لفظ اصطلاحی معنوں میں قرآن مجید میں مذکور نہیں ہے، ہاں البتہ قدرے وسیع معنوں میں لفظ امانة مذکور ہے۔ قرآنِ حکیم نے متعدد مقامات میں اپنے پیرووں کو ہدایت کی ہے وہ عُقُود کی پاسداری کریں اور جو چیزیں امانت یا کفالت کے طور پر ان کے سپرد کی جائیں ان کی حفاظت کریں اور وقت آنے پر ان کو واپس کر دیں ایک جگہ ارشاد ہے : فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ ط (۲ [البقرہ] ۲۸۳)، یعنی پھر اگر ایسا ہو کہ تم میں سے ایک آدمی دوسرے کو امین سمجھے، تو امانت دار کو چاہیے، کہ صاحب امانت کی امانت ادا کرے اور خدا سے، جو اس کا پروردگار ہے، ڈرے۔ دوسری جگہ فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا (۴ [النسآء] : ۵۸)، یعنی اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ جس کی امانت ہو وہ اس کے حوالے کر دیا کرو؛ نیز فرمایا [وَالَّذِيْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۸)، یعنی اور وہ لوگ جو اپنی امانتوں اور اپنے عہد کا لحاظ رکھنے والے ہیں (یہ لوگ فلاح پا گئے اور یہی جنت الفردوس کے وارث ہوں گے)؛ [(نیز ۷۰ [المعارج] : ۳۲)]۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایفائے عہد اور پیمان کی نگہداشت میں کسی قدر ٹال مٹول سے کام لیا جاتا تھا۔ قرآن حکیم میں یہودیوں کی نسبت بھی یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ان میں امانت داری کا احساس قریب قریب

ختم ہو چکا تھا؛ کیونکہ ان میں سے کچھ لوگ ایسے تھے جو ایک درہم کو بھی، جو ان کو سونپا جائے واپس کرنے کے روادار نہ تھے، تاوقتیکہ مالک خود ان کے سر پر کھڑا نہ رہے (۳ [آل عمران] : ۷۵) ۔ متاخرین فقہا نے اس ضمن سورۃ المائدۃ کی آیۃ ۲ [وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى، یعنی اور نیکی اور پرہیز گاری کی ہر بات میں ایک دوسرے کی مدد کرو] پیش کی ہے اور اس سے عقد، وَدِیْعَۃ، رہن و کفالۃ وغیرہ کے احکام مراد لیے ہیں اور انہوں نے اسے ایک مستحب فعل قرار دیا ہے [اسی سورہ کے آغاز میں ایک جامع پیرائے میں ہر قسم کے عہد و پیمان کی پابندی کرنے کی تلقین کی گئی ہے: ارشاد ہے یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵ [المائدۃ] : ۱)، یعنی اے ایمان والو اپنے عقود (وعدے، معاملات، اقرار وغیرہ) پورے کرو]

۲ - احادیث بھی ہمیں بھرپور انداز میں اس طرف توجہ دلاتی ہیں کہ جو نقد و متاع بطور امانت (وَدِیْعَۃ) تمھارے پاس رکھا جائے اسے اسی طرح حفاظت کے ساتھ واپس کر دینا چاہیے ۔ اسی موضوع پر بےشمار احادیث مروی ہیں جو محبوس شی کی گمشدگی یا ہلاکت کی صورت میں اس کی تلافی سے تعلق رکھتی ہیں کہ ان صورتوں میں مستودَع پر کوئی ضمان نہیں ہے (ابن ماجہ، کتاب الصدقات باب ۷ : کنزالعمال، ج ۸، حدیث ۵۴۴۳، ۵۴۴۴، ۵۴۴۸، ۵۴۴۹، ۵۴۵۰)، کیونکہ مستَوْدَع، یعنی جس کے پاس شی محبوس کی گئی ہے، امین سمجھا گیا ہے (کنزالعمال، ج ۸، حدیث ۵۴۴۴، ۵۴۴۷)؛ بعض دیگر احادیث سے وَدِیْعَۃ کی ہلاکت یا ضیاع کی صورت میں ضمان ثابت ہے، کیونکہ مستودَع (جس شخص کے پاس چیز محبوس کی گئی تھی) نے اس کی واجب نگہداشت نہیں کی یا اس نے اس میں ناجائز تصرف کیا؛ گو احادیث میں وجہ کی تصریح نہیں ہے (کنز العمال، حدیث ۵۴۵۱، ۵۴۵۲) .

۳- کتب فقہ میں مسئلہ وَدِیْعَۃ کی قانونی حیثیت کی مفصل وضاحت کی گئی ہے ۔ فقہا کے ہاں اس کے قواعد حسب ذیل ہیں :

(۱) کسی شے کو کسی کی حفاظت میں دینا ایک عقد ہے، جو عقد جائز کے زمرے میں آتا ہے یعنی وہ ایک قابل فسخ عقد ہے، جسے فریقین میں سے کسی ایک کی خواہش پر ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے ۔ معاملہ کی قانونی صحت کے لیے مندرجہ ذیل ارکان کا پایا جانا ضروری ہے : (الف) عاقدین میں سے دونوں کے لیے صاحب تصرف اور اہل معاملہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ بچہ، دیوانہ، بیوقوف اور فضول خرچ بلاوساطت ولی کوئی شے حفاظت میں لے سکتا ہے اور نہ دے سکتا ہے، یعنی وہ نہ مُوْدِع ہو سکتا ہے اور نہ مُوْدَع؛ تاہم اگر کوئی نا بالغ بلا وساطت ولی کسی صاحب تصرف کے پاس کوئی چیز رکھتا ہے تو یہ معاملہ کوئی عقد تو نہ ہوگا، لیکن از روے امانت اس شے کی حفاظت کرنا اور اس عہد کی پابندی کرنا ضروری ہوگا : (ب) صرف ایسی چیزیں جو "مال" ہیں دوسروں کے پاس (وَدِیْعَۃ) رکھی جا سکتی ہیں، مثلاً ناپاک اور نجس چیزیں، چونکہ مال نہیں ہیں، لہٰذا وہ ودیعۃ یا امانت نہیں ہو سکتیں : (ج) صیغۂ عقد، یعنی ایجاب و قبول کا ہونا بھی ضروری ہے ؛ تاکہ عاقدین کی رضا مندی کا اعلان ہو جائے ۔ مُوْدِع کو یہ ظاہر کرنا چاہیے کہ وہ ایک چیز دوسرے کے پاس وَدِیْعَۃ رکھتا ہے اور دوسرا شخص یعنی مُوْدَع اس پر آمادہ ہو کہ اسے یہ شے اپنی حفاظت میں قبول ہے ۔ جانبین سے رضامندی کا اظہار بذریعہ صریح الفاظ ہو سکتا ہے، یا پھر

جو دیگر اظہار کی صورتیں ہیں، ان کے یا پھر سکوت کے ذریعے، مثلاً رکھنے والا کوئی چیز لینے والے کے پاس لایا اور لینے والے نے اسے چپکے سے لے لیا [تو یہ سکوت بھی رضامندی کا اظہار ہوگا].

(۲) مُوْدَعْ کا ذمۂ نگہداشت: مُوْدَعْ کو ودیعت اسی طرح رکھنا ہوگی جس طرح ایسی چیزوں کے رکھنے اور ان کی حفاظت کرنے کا دستور ہے، یا جیسا معمولاً ان کے رکھنے کا رواج ہے۔ اسے اس چیز کی حفاظت میں اتنی ہی احتیاط لازمی ہوگی جتنی احتیاط کہ وہ اپنی چیزوں کی حفاظت میں کرتا ہے۔ جائے حفاظت کی بابت حکم یہ ہے کہ وہ اسے جہاں چاہے رکھ سکتا ہے، لیکن اگر مُودع نے وَدِیْعت کے طریق و مقام حفاظت سے متعلق کچھ ہدایات یا احکام دیے ہوں تو مُوْدَعْ کے لیے ان کی پابندی لازم ہے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور وَدِیْعت کو کسی طرح کا نقصان پہنچ گیا یا وہ تلف ہو گئی تو وہ اس کی تلافی کا ذمہ دار ہے.

(۳) استحقاق معاوضہ (ضمان): اگر وَدِیْعَة کو کسی قسم کا نقصان پہنچ جائے یا وہ تلف ہوجائے اور اس نقصان و اتلاف میں مُوْدَعْ کا کوئی قصور نہ ہو تو اس کے اوپر کوئی ضمان نہیں ہے۔ ایسے ہی اگر کسی بالاتر طاقت کے اثر سے، یا کسی حادثے کی وجہ سے نقصان ہو جائے یا وَدِیْعَة تلف ہو جائے تو بھی اس پر ضمان ضروری نہیں ہے۔ اس کے برخلاف تفریط (کمی) اور تعدّی (زیادتی) کی دونوں صورتوں میں مُوْدَعْ پر ضمان ضروری ہے:

(الف) "تفریط" (کمی) کی صورت یہ ہے کہ لازمی حفاظت میں کوتاہی کرے، یعنی جتنی خبرگیری اسے کرنی چاہیے تھی اتنی نہ کرے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے:

۱- جب وہ وَدِیْعَة سے اسباب مُضرّت کو دفع نہیں کرتا، مثلاً وہ ایک خچر کو جو اس کے پاس ودیعت رکھا گیا تھا، وقت پر چارہ نہیں دیتا، یا کپڑوں کو جو اس کے پاس امانت رکھے گئے ہوں کیڑوں سے نہیں بچاتا، یہ صورتیں تفریط کے ضمن میں آتی ہیں؛ ۲- جب وہ ودیعة کی حسب معمول ضروری نگہداشت میں تغافل سے کام لیتا ہے اور مُوْدِع کی ہدایات پر کاربند نہیں ہوتا؛

(ب) تعدّی (زیادتی) کی صورت یہ ہے کہ وہ حدود سے باہر نکل جائے، یعنی قانون کے خلاف چلے۔ یہ صورت درج ذیل حالتوں میں پیدا ہوتی ہے:

۱- اگر وہ ودیعة کو کسی تیسرے شخص کے پاس امانت رکھ دے کیوں کہ ودیعت رکھنا اس اعتماد پر مبنی ہے جو کسی شخص کو اپنی ذاتی واقفیت کی بنا پر کسی خاص معین شخص پر ہوتا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلٰی فقط ایک ایسے شخص ہیں جو مُوْدَع کے لیے جائز سمجھتے تھے کہ وہ وَدِیْعَة کو کسی تیسرے شخص کے پاس اپنی طرف سے وَدِیْعَة رکھ دے۔ اگر یہ تیسرا شخص مُوْدَع کے خاندان ہی کا فرد ہو تو اس کے پاس وَدِیْعت کو بار دگر وَدِیْعَة رکھ دینے کی بابت اختلاف رائے ہے۔ اس لیے کہ مُوْدَع کے خاندان کے افراد وہی سمجھے جائیں گے جو مُوْدَع کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتے ہیں اور اس کے خویش ہیں، یا گھر سے وابستہ ہیں، مثلاً بیوی، بچے، والدین، خدام و غلام، وغیرہ۔ شافعی فقہا بموجب قیاس وَدِیْعَة کو کسی اور شخص کے پاس پھر وَدِیْعَة رکھنے کے خلاف ہیں جبکہ حنفی اور مالکی فقہا از روئے استحسان اس کو جائز سمجھتے ہیں، تاہم تمام اہل مسالک اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی زبردست آفت آ جائے تو مُوْدَع وَدِیْعت کو کسی اور کے پاس وَدِیْعَة رکھ

سکتا ہے، تاکہ وَدِیعَۃ ہلاکت سے بچ جائے، اس کی مثالیں یہ دی گئی ہیں، مثلاً جہاز کی تباہی، آتشزدگی، سیلاب، دشمن کا دفعۃً حملہ وغیرہ۔

۲۔ مُودَع وَدِیعَۃ کو خود استعمال کر لے، یا اس سے نفع اٹھائے، مثلاً وہ ودیعۃ رکھا ہوا کپڑا پہن لیتا ہے یا خچر پر سواری کرتا ہے، لیکن اگر اس سے غرض خود ودیعہ کو ضرر یا نقصان سے بچانا ہو تو وہ تعدی نہیں ہے۔

(۴) انقضاے عقد: کسی چیز کی نگہداشت کی ذمہ داری اس چیز کے واپس کر دینے پر ختم ہو جاتی ہے۔ فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہے عقد کو ختم کر دے، اس لیے وَدِیعہ کی واپسی فریقین میں سے کسی کی خواہش پر ہر وقت ہو سکتی ہے؛ کیونکہ یہ عقد جائز ہے اور اگر فریقین میں سے کوئی ایک مر جائے، یا مجنون ہو جائے تو معاہدہ خود بخود فسخ ہو جائے گا اور وَدِیعَۃ مُودَع کے ہاتھ میں، جب تک کہ واپس نہ ہو جائے، بطور امانت رہے گی۔ یہاں سے پھر ہمیں تفویض شیٔ بالعقد اور تفویض شیٔ بغیر العقد، یعنی وَدِیعہ اور امانت میں نمایاں فرق نظر آتا ہے۔

اگر مُودَع وَدِیعَۃ کی واپسی سے بلا وجہ انکار کرے اور اس کے بعد وَدِیعہ میں اس کے پاس کچھ نقصان واقع ہو جائے تو مُودَع کی مسئولیت میں اضافہ ہو جائے گا۔ اب اس سے ناگہانی آفت کی صورت میں باز پرس ہوگی؛ کیونکہ وہ اس کی واپسی میں اپنی طرف سے دیر لگا رہا ہے، حالانکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ مُودَع ناگہانی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) O. Spies: *Das Depositum nach Islamischem Recht*، در Zeitschr. Vergl. Rechtwiss، ۱۴: ۲۴۱ تا ۳۰۰، نیز جن کتب فقہ کے حوالے وہاں دیے گئے ہیں؛ علاوہ ازیں دیکھیے فقہ پر یورپی تصانیف: (۲) Sachau: *Muh. Recht*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۶۶۷ ببعد؛ (۳) van den Berg.: *Principles du musulman*، الجزائر ۱۸۹۶ء، ص ۱۰۷؛ (۴) [خلیل بن اسحاق: المختصر] مترجمہ Santilana، میلان ۱۹۱۰ء، ۲: ۴۰۷ ببعد؛ (۵) Querry: *Driot musulman*، پیرس ۱۸۷۱ء، ۱: ۵۲۹ ببعد؛ (۶) N. v. Tornaw: *Das moslemische Recht*، لائپزگ ۱۸۵۵ء ببعد؛ [(۸) ابن الجوزی: کتاب الاذکیاء، قاہرہ ۱۲۷۷ھ، ص ۵۵؛ (۸) الوطواط: غرر الخصائص، بولاق ۱۲۸۴ء، ص ۹۸؛ (۹) R. Besset، در *Rev des* *radientis Popul*، ۶ (۱۸۹۱ء): ۶۶ تا ۶۷؛ (۱۰) Chavven، ۹: ۱۳؛ (۱۱) حکایات لطیف، لکھنؤ ۱۹۱۲ء؛ (۱۲) معجم الفقہ الحنبلی، مطبوعۂ کویت، بذیل مادہ وَدِیعہ، امانت، عقد وغیرہ؛ (۱۳) الشافعی: کتاب الام؛ (۱۴) المرغینانی: ہدایہ، مطبوعہ لکھنؤ، کتاب الودیعہ؛ لغوی اور اشتقاقی بحث کے لیے: (۱۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۱۶) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ]۔

(OTTO SPIES [و ادارہ])

وَرّاق: ابو عیسیٰ محمد بن ہارون، ایک آزاد * خیال مفکر، جس پر بالآخر زندیق ہونے کا الزام لگایا گیا۔ وہ اپنے دوست اور شاگرد الراوندی [رک بآں] کی طرح ایک مدت تک فرقۂ معتزلہ کا عالم دین رہا تھا۔ دونوں ایک ہی طرح کی سزا کے مستحق قرار پائے اور اہواز میں بحالت جلاوطنی ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں وفات پا گئے۔

اس کے الفاظ و کلمات میں یونانی فلسفے کی کچھ جھلک ملتی ہے، لیکن اس کے نزاعی نظریات زوردار ہیں۔ اس نے دستاویزی شہادتوں پر مبنی واقعیت پسندی اور دقت نظر سے کام لے کر، جو اس زمانے میں ناپید تھی، تاریخ الادیان پر ایک

کتاب لکھی، جس کا نام کتاب المقالات ہے، لیکن یہ کتاب اب ناپید ہے، تاہم البیرونی اور الشہرستانی کو ایرانی ملاحدہ اور یہودی فرقوں کے عقائد باطلہ کا علم اسی کتاب کی وساطت سے ہوا تھا۔ اپنے زمانے کے تین عیسائی فرقوں کی تنقید و تحقیق پر اس کی تصنیف کتاب فی الرد علی الفرق الثلاث محفوظ رہ گئی ہے۔ یہ کتاب اونچے درجے کی ہے اور اپنے زمانے کی عیسائیت کے متعلق نسبةً صحیح معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ اس کی باقاعدہ تردید کی کوشش یعقوبی فرقے کے فلسفی یحیٰی بن عدی نے کی ہے (دیکھیے مخطوطہ عربی، عدد ۱۶۷، در کتابخانہ ملّی، پیرس)۔ ورّاق کی کتاب المجالس ضائع ہو چکی ہے۔

مآخذ: (۱) الخیّاط: کتاب الانتصار، طبع Nyberg، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ص ۹۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۰۵؛ (۲) النّدیم: الفہرست، ص ۳۳۸؛ (۳) البیرونی: آثار، ص ۲۷۰، ۲۷۸ تا ۲۷۹؛ (۴) البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، ص ۴۹ تا ۵۱؛ (۵) الطوسی: فہرست کتب الشیعہ، ص ۵۸، ۷۲؛ (۶) Haustsma، در *W.Z.K.M.*، ۱۸۹۱ء، ص ۲۳۱؛ (۷) Massignon: *Textes inedit conc. l' hist. de la mystique*، ۱۹۲۹ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۵؛ (۸) H. Ritter: *Philologika*، ۳: ۱۹۳۵ء: ۱۰۔

(LOUIS MASSIGNON)

* **وَرامِین:** (یا وَرام، دیکھیے یاقوت، ۴: ۹۱۸)، تہران سے ۴۰ میل جنوب مشرق میں ایک شہر اور آج کل خوار و ورامین کے ضلع کا صدرمقام، جسے دریائے جاجرود کی نہریں سیراب کرتی ہیں اور یہ تہران کا غلہ گھر سمجھا جاتا ہے۔ ورامین رے سے خراسان جانے والی شاہراہ پر واقع ہے۔ الاصطخری (ص ۲۰۹) کے مطابق یہ رے کے ماتحت ایک چھوٹا سا شہر تھا۔ Ousley کے مخطوطے (*B.G.A.*، ۴: ۴۱۴) میں بتایا گیا ہے کہ یہ رے سے ایک منزل دور بہت بڑی منڈی تھی۔ ورامین کا قدیم نوشتوں میں کوئی ذکر نہیں ملتا، تاہم رے کے عظیم الشان شہر اور خوار کے درمیان ہونے کی وجہ سے یہ لازماً ایک مہذب اور آباد علاقے میں واقع ہوگا۔ ورامین کی شہرت کا زمانہ سلاجقہ، مغول اور تیموریوں کا دور حکومت تھا۔ اس کی بہت سی یادگار عمارات سے پتا چلتا ہے کہ ان کی تعمیر اس زمانے میں ہوئی جب رے کی عظمت و شان اپنے عروج پر تھی۔ مغول کے ہاتھوں رے کی تباہی ورامین کی عظمت میں اضافے کا باعث ہوئی؛ کیونکہ اس پر حوادث کا اثر بہت کم ہوا۔ نزھة القلوب (۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء) میں لکھا ہے کہ ورامین رے کے تومان (صوبے) کا صدر مقام ہے، اس کی آب و ہوا رے سے بہتر ہے، یہاں بھی رے کی طرح کپاس، گندم اور پھل پیدا ہوتے ہیں اور یہاں کے باشندے اثنا عشری ہیں، جو میل جول میں بہت محتاط ہیں۔ ۱۴۹۵ء میں Clavijo (ترجمہ از Le Stange، ص ۳۰۶) اسے ایک بڑا شہر بتاتا ہے، جس کی فصیل نہیں اور آبادی کم ہوتی جا رہی ہے۔ یہاں کے باشندوں کے اثنا عشری رجحانات ہی کا یہ اثر معلوم ہوتا ہے کہ اب تک اس کے نواح میں علی اللّٰہی عقائد کی پیرو (اہل الحق) ترک اقوام آباد ہیں (منورسکی، در *R.M.M.*، ۴۰ (۱۹۲۰ء): ۴۸، ۶۳)۔

ورامین کے گرد و نواح میں Pézard نے اٹھارہ قدیم عمارات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے وہ ایک چوکور قلعے، موسوم بہ قلعہ گبر، کو بہت پرانے زمانے (بقول Sarre، گیارھویں صدی عیسوی) کا بتاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں امام زادگان عبداللہ، سید عظیم، یحیٰی اور علی سے منسوب بڑے بڑے برجوں والے مقبرے ہیں، جن میں سے مقبرہ

امام زادہ یحیٰی کے طرز تعمیر کو Sarre نخجوان کے مینار (تعمیر ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء)، داخلی تزئین (۶۶۱ھ/۱۲۶۲ء) سے ملاتا ہے۔ یہاں کی سب سے شاندار یادگار ایلخانی فرمانروا ابوسعید کے عہد میں حسن بن محمد بن محمد بن منصور القوہذی کی تعمیر کردہ مسجد جامع ہے، جس کی تعمیر ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء سے ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء تک جاری رہی ۔ شاہ رخ کے عہد میں اسے امیر غیاث الدین خواجہ نے ازسرنو تعمیر کرایا اور اس کی توسیع کی (۸۲۱ھ/۱۴۲۱ء) ۔ حال ہی میں مشہور ماہر تعمیرات V. M. Morsor نے اس کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے، لیکن اس کی تحقیق کا بہت تھوڑا سا حصہ شائع ہوا ہے (لنڈن ۱۹۳۰ء، پیرس ۱۹۳۲ء).

مآخذ : (۱) Ritter : *Erdkunde*، ۸ : ۱۱۸، ۴۱۶، ۴۷۱؛ (۲) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۱۶، ۲۱۷؛ (۳) Schwarz : *Iran in Mittelalter*، ۱ : ۷۹۳، ۷۹۴؛ (۴) Sarre : *Denkmäler persischer Baukunst*، متن ۱۹۱۰ء؛ (۵) Minorsky : *The Mosque of Vera-min, illustrated by B. Morosov*، در *Apollo*، لنڈن، مارچ ۱۹۳۱ء، ص ۱۵۵ تا ۱۵۸ .

(V. MINORSKY)

*۞ **وِرْد** : (ع : جمع اوراد) ۔ اس اصطلاح کے لغوی معنی ہیں پانی پینے کی جگہ تک آنا ۔ [بعض مفسرین کے نزدیک] قرآن مجید میں شُرب (یعنی پانی پینا) کی اصطلاح استعارۃً حقائق روحانی سے بہرہ اندوز ہونے کی علامت کے طور پر استعمال ہوئی ہے (۷۶ [الدہر] : ۵ تا ۶؛ ۸۳ [المطففین] : ۲۵ تا ۲۸ وغیرہ)، اس لیے صوفیہ ورد کی اصطلاح کو (پانچ فرض نمازوں کے علاوہ) ہر روز کی اختیاری باقاعدہ تلاوت کے لیے، جو قرآن مجید [کی آیات] یا دیگر کلمات سے ہو، استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعے سے وہ ثواب و برکات الٰہیہ کا "شرب" حاصل کرنے کے امیدوار ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل اس اصطلاح (ورد) کا اطلاق قرآن مجید کی ایک منزل (ساتواں حصہ) یا نصف منزل روزانہ کی باقاعدہ تلاوت کرنے پر کیا جاتا تھا اور اس لحاظ سے یہ لفظ حزب (جمع : احزاب، دیکھیے المکی : قوت القلوب، ۱ : ۸۱ تا ۸۴ و ۲ : ۴ تا ۲۲) کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا تھا ۔ بعد میں اس اصطلاح کی ذیل میں بعض دیگر اختیاری معمولات بھی شامل کر لیے گئے، جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں "نوافل" کی عام اصطلاح کے تحت آتے تھے [رک بہ نافلہ]، مثلاً اللہ تعالٰی کے ننانوے اسماء الحسنی کی تلاوت (دیکھیے مسلم، ذکر، ۲) اور قرآن و حدیث سے لیے ہوئے متفرق ٹکڑوں کو مقرر و معین دفعہ پڑھنا اور دہرانا (مثلاً بسملہ، تہلیل، تکبیر، تسبیح، تحمید، تصلیہ، استغفار، استعاذہ) ۔ یہ معمولات قدیم زمانے ہی میں اہلسنت والجماعت کے ہاں اختیار کیے گئے، نیز شیعوں (الکلینی : کافی، آخر کتاب) بلکہ خارجیوں کے ہاں بھی (دیکھیے الجیطالی : قناطیر الخیرات، ۳ : ۳۹۷ تا ۴۱۶) ۔ چھٹی صدی ہجری سے، جب کہ صوفیہ کے سلسلوں نے منظم صورت اختیار کر لی [رک بہ طریقہ]، الورد کی اصطلاح عمومیت کے ساتھ اس شغل کے لیے استعمال ہونے لگی جو تصوف کے ہر طریقے میں "الورد العام" کی اصطلاح کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے ۔ اس سے مراد بار بار پڑھی جانے والی بعض عبارتیں ہیں جن کے اندر جابجا قرآن مجید کی آیات آ جاتی ہیں اور جن کو اس طریقے سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ ان سے ایک ہی تہلیل دار ورد بن جاتا ہے ۔ اس دعا کو برادران طریقت دن کے مقررہ

اوقات میں ، خاص کر نماز فجر اور نماز مغرب کے بعد ، اکھٹے ہو کر بالجہر پڑھتے ہیں ۔ جو عبارت بار بار پڑھی جاتی ہے اسے تسبیح پر شمار کیا جاتا ہے ۔ تین اہم عبارتیں ، جو ان تہلیل دار ادعیہ میں وسیع طور پر مروج ہیں، حسب ذیل ہیں :

(۱) استغفار : اللہ سے بخشش کا طلب گار ہونا (اس کی تکرار کے لیے دیکھیے ، مسلم : ذکر ۱۲ ؛ بخاری : دعوۃ ۲) ؛

(۲) الصلوٰۃ علی النّبی : آنحضرت ؐ پر درود و سلام بھیجنا (۳۳ [الاحزاب] : ۵۶ ؛ اس کی تکرار کے لیے دیکھیے الترمذی : وتر ، ۲۱ ؛ الدارمی : رقاق ، ۵۸) ۔ اس کے ساتھ آنحضرت ؐ کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام کا اضافہ کر دیا گیا ہے ؛

(۳) اثبات توحید : جس کی ترتیب خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن مجید کے بعض جملوں کے اجزا کو بار بار پڑھنے کی صورت میں دے رکھی تھی (البخاری : دعوۃ، ۶۶) .

ان تین عبارتوں میں سے ہر عبارت ایک سو مرتبہ دہرائی جاتی ہے ۔ یہ معمول متعدد سلسلہ ہائے طریقت کے ہاں معمولی سے اختلافات کے ساتھ اہم ورد ہے (مثلاً طریقۂ قادریہ میں معمول ہے کہ پہلے اور دوسرے ورد کے درمیان لفظ سُبحان اللہ ایک سو مرتبہ پڑھا جائے اور اس طرح گویا استغفار کو تاج دار کیا جائے) ؛ صرف یہی نہیں بلکہ یہ ورد ایسے اصولوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے جو سارے تصوف کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ تینوں مرتب اذکار بالترتیب روحانی ترقی کے تین مدارج: یعنی (۱) تزکیہ نفس ، (۲) تکثیر حسنات اور (۳) فنا فی الذات سے مطابقت رکھتے ہیں اور مخافت ، محبت اور معرفت کے مماثل ہیں ، جو مسلک تصوف کی تین اہم منزلیں ہیں ۔ الورد العام میں دوسری زیادہ مفصل اور مشرح تلاوتوں کا نفس مضمون بھی شامل ہے ۔ یہ مخصوص مواقع کے لیے مختص ہیں ۔ اکثر سلسلہ ہائے طریقت ایک طویل اور ایک دوسرے سے ممتاز تہلیل دار ورد رکھتے ہیں، جن کو الورد الکبیر یا وظیفہ کہا جاتا ہے (دیکھیے فاطمۃ الیشروتیہ : رحلۃ إلی الحق، مطبوعہ بیروت، ص ۲۳۷ تا ۲۴۲)، تاہم الورد الکبیر کی اصطلاح کا اطلاق کبھی الورد العام پر بھی ہو جاتا ہے تاکہ اسے الورد الصغیر سے ممیز کیا جا سکے ۔ الورد الصغیر صرف ایک ہی ورد (اصول) پر مشتمل ہے (دیکھیے Depont و Cappolani : *Les Confaeries Relgieuses Musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۲۹۵) ۔ عموماً الورد العام سلسلے میں داخل ہونے والے ہر نووارد کو پڑھنے کے لیے دیا جاتا ہے ۔ الوردالخاص کی اصطلاح بعض اوقات الذّکر السّرّی کے لیے استعمال کی جاتی ہے [رکّ بہ ذکر]، جو اسماء الحسنیٰ میں سے ایک اسم (مثلاً السنوسیہ کے ہاں "یا لطیف") یا کلمۂ شہادت ہوتا ہے ۔ یہ ذکر شیخ یا پیر کی طرف سے بعد میں مرید کو بصیغۂ راز بتایا جاتا ہے (دیکھیے حسن قادری : ارشاد الراغبین ، ص ۲۷ تا ۲۸؛ یہ رسالہ احمد بن مصطفٰی العلوی ابن علیوا مستغانمی : القول المقبول ، تونس ۱۳۳۹ھ ، کے آخر میں چھپا ہے) .

اوراد و اذکار کا مقصد مفتاح السعادۃ (۲ : ۸۳) میں یوں دیا ہے کہ نفس اپنی شہوات اور ان کے تقاضوں کی طرف مائل ہونے کی وجہ سے مبدا و معاد سے غافل ہو جاتا ہے ۔ اس میلان کو روکنے کے لیے تدریج کی ضرورت ہے ، یعنی ذکر ، فکر ، شوق ، عزم ، قطع علائق ، سلوک (مطلب کی طرف رہ پیمائی)؛ چونکہ منازعت نفس جاری رہتی ہے اس لیے اللسان پر ذکر مستغرق واجب ہو جاتا ہے ۔

عمل الیوم واللیلة اور ادعیه و اذکار کے بہت سے مجموعے علما نے مرتب کیے ہیں۔ حافظ منذری (م ۶۵۹ھ) نے امام ابوعبدالرحمٰن النّسائی (م ۳۰۳ھ) کے مجموعے کو اس صنف کی بہترین کتابوں میں شمار کیا اور ابن السنّی الدینوری (م ۳۶۴ھ) کی کتاب کو اس سے بہتر اور اس فن کی کتابوں میں سے جامع ترین قرار دیا ہے (کشف الظنون، مطبوعه استانبول، ۲: ۱۲۳۶، بذیل عمل الیوم و اللیلة)۔ ساتویں صدی سے محدثین کے اسلوب پر خاص مجموعے تیار کیے جا چکے ہیں، جن میں اسناد بھی دی گئی ہیں اور جو بڑے بڑے سلسله ہاے طریقت کے اوراد پر مشتمل ہیں [دیکھیے مفتاح السعاده، مطبوعه حیدر آباد دکن، ۲: ۴۲۲؛ کشف الظنون، مطبوعه استانبول، ۱: ۱۷۰]۔ ان میں سے مثال کے طور پر دیکھیے شیخ بہاء الدین زکریا ملتانیؒ (م ۶۶۱ تا ۶۶۶ھ): کتاب الاوراد (لیکن صاحب کنز العباد نے ان اوراد کو شیخ کے مرشد شیخ شہاب الدین السہروردیؒ [م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء] سے منسوب کیا ہے)؛ امام نووی (م ۶۷۶ھ): کتاب الاذکار؛ شیخ بہاء الدین محمد نقشبندؒ (م ۷۹۱ھ): الاوراد البہائیه؛ محمد بن محمد الجزری: حصن الحصین، (تالیف ۷۹۱ھ)؛ حافظ کبروی احمد بن ابی الفتوح طاؤسی ابر قوہی نے ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء سے تھوڑی مدت بعد رساله مرتب کیا (القشاشی: سمط، ص ۵۷، ۱۰۹؛ الکتانی: فہرس، ۱: ۳۳۷، ۲: ۲۷۳ تا ۲۷۵، ۳۰۶ تا ۳۱۱)۔ اس کو بزرگان ذیل نے از سر نو مرتب کیا اور اپنے عہد تک کے زیادات کا اس میں اضافه کیا: غوث ہندی شطّاری (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ء) نے ترتیب نو کا نام درجات رکھا؛ ابو المواہب الشّناوی (م ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹ء، بمقام مدینه) نے شرح علی الجواہر لکھی؛ احمد قشاشی (م ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۱ء) نے سمط المجید، لکھی (طبع سنگی، حیدرآباد ۱۳۲۷ھ)؛ حسن عجیمی (رساله؛ دیکھیے عیاشی: رحله، طبع سنگی، مطبوعه فاس، ۲: ۲۱۴ تا ۲۲۲؛ الکتانی: کتاب مذکور، ۱: ۳۳۶ تا ۳۳۷ و ۲: ۱۵۰، ۱۹۳ تا ۱۹۵، ۳۹۶)۔ علم اوراد کو السنوسی کی مشہور کتاب السلسبیل المعین میں اوج کمال حاصل ہوا، مگر یه کتاب ابھی تک طبع نہیں ہوئی (رک به طریقه؛ نیز دیکھیے L. Massignon: *Recueil*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۶۹ تا ۱۷۱، جو اس قدر جامع ہے که اس میں ہندو جوگیوں کے معمولات بھی موجود ہیں۔ [اوراد کے یه مجموعے حاجی اجازوں کے ساتھ لاتے ہیں اور ان کو تمام عالم اسلام میں شائع کرتے ہیں]) .

مآخذ: اس باب میں اہم ترین کتاب (۱) عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، فاس ۱۳۴۶ھ، ۲ جلد ہے؛ [نیز دیکھیے (۲) طاش کوپری زاده: مفتاح السعادة، طبع حیدرآباد، ۲: ۴۲۲ و ۳: ۸۳ تا ۱۵۲؛ (۳) حاجی خلیفه: کشف الظنون، مطبوعه استانبول، ۱: ۱۷۰؛ (۴) محمد شفیع: الشیخ الکبیر شیخ الاسلام بہاء الدین ابو محمد زکریا ملتانی، در ضمیمه اورینٹل کالج میگزین، اگست و نومبر ۱۹۵۵ء؛ (۵) علاء الدین علی بن احمد الغوری: کنز العباد فی شرح الاوراد، در ضمیمه اورینٹل کالج میگزین، شماره مذکور، ص ۹۹] .

(LOUIS MASSIGNON و ابوبکر سراج الدین [و اداره])

⊗ **وَرَقه بن نوفل**: بن اَسَد بن عبدالعُزّٰی بن قُصَیّ، زمانۂ جاہلیت کا ایک عیسائی عالم، جو مکه مکرمه میں رہتا تھا۔ اس نے دین حق کی تلاش میں انجیل کا مطالعه کیا اور اتنا متأثر ہوا که عیسائیت قبول کرکے نصرانی ہو گیا۔ وہ عربی اور عبرانی دونوں زبانیں بآسانی لکھ پڑھ لیتا تھا۔ اس زمانے میں وہ انجیل کو عربی زبان میں لکھا کرتا تھا اور خاصا عمر رسیدہ ہو چکا تھا۔ آخر عمر

میں بصارت جاتی رہی تھی ۔

ورقہ بن نوفل ان عرب دانش مندوں اور بزرگوں میں سے تھا جنھوں نے زمانہ جاہلیت میں جوا، شراب اور دیگر نشہ آور اشیا کو ترک کر دیا تھا (المحبر، ص۲۳۷)۔ ورقہ کے ہم خیال اور بھی لوگ تھے، جن میں اس کا ایک مخلص دوست زید بن عمرو بن نُفَیل بن عبدالعُزّٰی العَدَوی بھی تھا۔ زید نے زمانۂ جاہلیت میں بت پرستی سے کنارہ کشی اختیار کرلی تھی اور مردار، خون اور بتوں کے نام پر ذبح کیے گئے جانوروں کو بھی کھانے سے پرہیز کرتا تھا (المحبر، ص ۱۷۱ و ۱۷۵)۔ امام بخاری (الصحیح، کتاب بدؤ الوحی، حدیث ۳) کی روایت کے مطابق جب غار حرا میں حضرت جبریلؑ پہلی وحی لے کر آنحضرتؐ کے پاس آئے تو آپؐ عجیب حالت میں اپنے گھر تشریف لائے اور اپنی رفیقۂ حیات اُم المومنین حضرت خدیجہؓ کو سارا ماجرا سنایا ۔ وہ بڑی دانشمند اور ذہین خاتون تھیں ۔ انھوں نے آپؐ کو ہر طور تسلی دی اور یقین دلایا کہ آپ ایسے نیک سیرت، خوش اطوار، بلند کردار اور بنی نوع انسان کے ہمدرد و خیر خواہ اور غمگسار آدمی کو اللہ تعالیٰ کسی قسم کا گزند نہیں پہنچنے دے گا ۔ مزید اطمینان کے لیے وہ آپ کو اپنے ابن عم وَرَقَہ بن نَوْفَل کے پاس لے گئیں اور اسے تمام حالات و کوائف سے مطلع کیا ۔ ورقہ نے آپؐ کی ساری روداد سن کر تسلی دی اور کہا کہ گھبرانے اور فکر مند ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ یہ وہی مقدس فرشتہ (ناموس) ہے جو شریعت لے کر حضرت موسیٰؑ کے پاس آیا کرتا تھا ۔ ورقہ بن نوفل نے یہ بھی کہا : کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں جب آپؐ کی قوم آپؐ کو شہر بدر کر دے گی، کیونکہ

کی قوم نے اس سے اذیت ناک سلوک کیا اور شہر چھوڑنے پر مجبور کر دیا ۔ اگر میں زندہ رہا تو آپؐ کی تصدیق و حمایت کروں گا ۔ تھوڑے عرصے بعد ورقہ وفات پا گیا ۔

ورقہ بن نوفل کی کوئی اولاد نہ تھی۔ اس کے باپ نوفل کی اولاد کا بھی بالآخر نام و نشان مٹ گیا (جمہرة انساب العرب، ص ۱۹۴) ۔ ورقہ بن نوفل کے دو بھائی تھے : ایک صفوان، دوسرا عدی ۔ ورقہ کی ایک بھتیجی بسرہ بنت صفوان صحابیہ تھیں اور مہاجرہ بھی ۔ عدی بن نوفل نے بھی اسلام لا کر ہجرت کی اور مسجد نبویؐ اور سوق (منڈی) کے درمیان بلاط میں قیام پذیر رہے، پھر عہد فاروقی و عثمانی میں حضرموت کے والی رہے ۔ آخر عدی بن نوفل کی نسل بھی ختم ہو گئی (جمہرة انساب العرب، ص ۱۲۰) ۔

مآخذ : (۱) البخاری: الصحیح، کتاب بدء الوحی، حدیث ۳ ؛ (۲) ابن ہشام : سیرة (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۳ تا ۱۵۴، ۲۰۵؛ (۳) ابن سعد : طبقات، ۱/۱ : ۱۳۰، ۸۵۰؛ (۴) السہیلی : الروض الانف، ۲ : ۱۲۴ تا ۱۲۷، ۱۵۶؛ (۵) ابن الاثیر : اسد الغابہ، ۵ : ۸۸؛ (۶) ابن حجر : الاصابہ، ترجمہ ۹۱۳۳ : (۷) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۱۰۶؛ (۸) ابن حبیب : المحبّر، ص ۱۷۱، ۱۷۵، ۲۳۷؛ (۹) ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ص ۱۲۰، ۱۹۴؛ (۱۰) الاصفہانی : الاغانی (طبع الدار)، ۳ : ۱۱۹ تا ۱۲۱؛ (۱۱) ابن الجوزی : الوفا باحوال المصطفٰی، ص ۱۶۳؛ (۱۲) ابن حجر العسقلانی : فتح الباری، ۱ : ۲۲ تا ۲۵ ۔

(عبدالقیوم)

ورقلہ : (ورگلہ؛ Wargla، Ouragla)، الجزائر کے صحرا میں ایک نخلستان، جو تجُرت سے

فتح سے قبل اس کی تاریخ کے بارے میں معلومات نہیں ملتیں۔ عربوں کی آمد کے وقت یہاں قبیلہ زناتہ کے لوگ آباد تھے۔ بقول ابن خلدون بنی ورقلہ (بربری میں بنی ورجلان) شمال مغرب سے آئے اور دوسرے بربروں (اثرین مغراوہ) کے ساتھ مل کر انھوں نے اس علاقے میں چند قصور (گاؤں) بسائے، جن کا مجموعہ ورقلہ کا شہر ہے۔ یہاں کے باشندوں نے اباضی مذہب قبول کر لیا تھا؛ چنانچہ جب فاطمیوں نے تاہرت کی رستمی سلطنت کو دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ختم کیا تو بہت سے خوارج نے یہاں آ کر پناہ لی۔ بارھویں صدی عیسوی میں راسخ العقیدہ لوگوں اور عربوں کے دباؤ کے تحت اباضی ورقلہ کا علاقہ چھوڑ کر تدمیت چلے گئے.

العیاشی کی سیاحت کے وقت ورقلہ پر بنو تجین حکمران تھے اور سوڈان کے ساتھ تجارت کے باعث ورقلہ بڑا خوشحال شہر تھا (الادریسی، مترجمہ ڈخوبہ، ص ۱۴۲)۔ بنو ہلال کے حملوں سے اس کے پرآشوب دور کا آغاز ہوا۔ بنو حماد اور اہل ورقلہ کے حلیف بنو اثبج کی جنگ کے دوران میں بنی تجین کی حکومت کا تختہ الٹ گیا اور شہر تباہ ہوگیا۔ چودھویں صدی میں ورقلہ بنو مزنی کے زیر نگیں تھا، لیکن عملاً یہ ایک خود مختار ریاست تھی، جس کا سلطان بنو ابی قبول کا ایک فرد تھا (ابن خلدون: تاریخ، طبع دیسلان، ۲ : ۴۳)۔ پندرھویں صدی کے اواخر میں یہ سلطان بہت دولت مند تھے، تاہم بقول لیو افریقی (طبع شیفر، کتاب ششم، جلد سوم، ص ۱۴۶)، انھیں بدوی عربوں سے محفوظ رہنے کے لیے بڑی بڑی رقوم ادا کرنی پڑتی تھیں۔ اس زمانے میں ورقلہ کی تجارتی اہمیت برقرار رہی۔ ابن خلدون نے اسے باب الصحرا کا نام دیا ہے اور لیو افریقی اس کے مکانات کی خوبصورتی، کاریگروں کی کثرت اور تاجروں کی ثروت کا ذکر کرتا ہے۔ ورقلہ کی دولت مندی کے باعث ترکوں کی توجہ بھی اس طرف مبذول ہوئی؛ چنانچہ ۱۵۵۲ھ میں صلاح رئیس نے ترکوں اور الجزائری قبائل کا لشکر لے کر حملہ کیا، شہر کو لوٹا اور سلطان پر سالانہ تیس سیاہ فام غلاموں کا خراج مقرر کر کے لوٹ گیا۔ سترھویں صدی میں یہاں ایک نیا سلطان اللّٰهم برسر حکومت آیا، جو نسلاً شریفی (سید) تھا۔ اس کی اولاد انیسویں صدی کے وسط تک حکمران رہی۔ بایں ہمہ اس علاقے کے اصل مالک بدوی قبائل شعبا، بنو تور اور سید عتبہ تھے۔ ۱۸۵۱ء کے قریب ورقلہ کا شریف محمد بن عبداللہ صحرائی قبائل کو لے کر فرانسیسی نو آبادکاروں کے خلاف صف آرا ہوگیا۔ فرانسیسیوں نے اس کا مقابلہ کرنے کے لیے اولاد سیدی شیخ کے سربراہ سی حمزہ کو مقرر کیا، جس نے ۱۸۵۳ء میں ورقلہ کو فتح کر لیا۔ ۱۸۵۴ء میں اولاد سیدی شیخ نے فرانسیسیوں کے خلاف بغاوت کر دی، جس میں اہل ورقلہ نے ان کا ساتھ دیا اور اسے دبانے کے لیے فرانسیسی فوج کو کئی بار چڑھائی کرنی پڑی۔ ۱۸۷۱ء میں ایک اور حریت پسند بنو شوشہ نے ورقلہ میں حکومت قائم کر لی، جسے شکست دے کر فرانسیسی حکومت نے بالآخر ورقلہ کو اپنی حدود میں شامل کر لیا.

مآخذ: متن مذکور میں تصانیف کے علاوہ مفصل مآخذ کے لیے دیکھیے [۱، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ.

(G. Yver [و تلخیص از ادارہ])

* **الورکاء**: جنوبی عراق میں ۴۵ درجے ۲۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۱ درجے ۱۹ دقیقے طول بلد مشرقی پر ایک اجاڑ مقام، جو بقول یاقوت (معجم، ۴ : ۹۲۲) ضلع کسکر اور فرات کی دو جنوبی لہروں (زاب) کے درمیان حلقۂ نواحی میں واقع تھا (دیکھیے *Babylonien* : Streck

nach graphden den arab. Geograph، لائڈن ۱۹۰۰ء، ۱ : ۳۲؛ G. Le. Strange : *The Lands of Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۷، ۴۳) ۔ ایک اسلامی روایت کے مطابق حضرت ابراہیمؑ یہیں پیدا ہوے تھے (یاقوت، محل مذکور) ۔ سیف بن عمر نے کتاب الفتوح میں لکھا ہے کہ ساسانی سلطنت کے خلاف مسلمانوں کی مہم کے آغاز میں مسلمانوں اور ایرانیوں میں پہلی لڑائی الورکاء ہی میں ہوئی تھی ۔

الورکاء جنوبی بابل میں کھنڈروں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے ۔ میخی کتبات سے پتا چلتا ہے کہ یہ اس ملک کے ایک قدیم ترین شہر ارک کا محل وقوع تھا، جس کا قدیم زمانے ہی سے اہل بابل کی مذہبی زندگی میں بڑا نمایاں مقام رہا ہے ۔ اس کا حوالہ مملکت نمرود کے ایک شہر کے طور پر بائیبل (پیدائش، ۱۰ : ۱۰) میں بھی ملتا ہے ۔ حمورابی سے قبل کی بابلی تاریخ میں ہمیں ارک کے پانچ خاندانوں کا علم ہے ۔ ایک مشہور رزمیہ افسانے کے بطل گلگمیش کا تعلق پہلے خاندان سے تھا ۔ پانچویں خاندان کا خاتمہ غالباً ۲۳۰۰ ق ۔ م میں ہوا ۔ ایرانیوں، سلوکسیوں اور ارسکیوں کے عہد میں ارک کی بڑی اہمیت تھی اور معلوم ہوتا ہے کہ اپنے عروج کے زمانے میں یہ بہت بڑا شہر ہوگا، جس کی آبادی فصیل کے باہر بھی دور دور تک پھیلی ہوگی کیونکہ آج بھی وہاں اس کے آثار ملتے ہیں ۔ بابل کی طرح ارک بھی کوئی یونانی شہر نہ تھا، تاہم عین ممکن ہے کہ یہاں یونانی خاصی تعداد میں رہتے ہوں ۔ پارتھیائی عہد کے آخری ایام میں اس قدیم و وسیع شہر کا بہت ہی تھوڑا حصہ آباد تھا ۔ ساسانیوں کے عہد میں یہ روز بروز ویران ہوتا گیا اور مسلمانوں کے حملے کے وقت یہ پوری طرح اجڑ چکا تھا ۔

ان کھنڈروں کے متعلق معلومات کے بارے میں ہم M. K Loftus (دیکھیے مآخذ) کے ممنون احسان ہیں ۔ وہ ۱۸۵۰ سے ۱۸۵۴ء تک تین بار الورکاء گیا ۔ اپنے دوسرے اور تیسرے قیام کے دوران میں اس نے بالترتیب تین ہفتوں تک کھدائیاں کرائیں ۔ یہ سلسلہ اس کے بعد بھی جاری رہا، جس میں Deutsche Orientgesellschaft کی سائنسی مہمات بالخصوص قابل ذکر ہیں ۔ ان کھدائیوں سے بہت سی ایسی اشیا برآمد ہوئیں جن سے یہاں کی پرانی تہذیب اور تاریخ پر روشنی پڑتی ہے، مثلاً مہروں کے منقش نگینے، سکے، مٹی کے الواح، خط میخی کے کتبے اور دستاویزیں، سنگتراشی کے متعدد نمونے وغیرہ یہ سب چیزیں اب یورپ اور امریکہ کے مختلف عجائب خانوں اور نجی ذخیروں میں پہنچ چکی ہیں (دیکھیے Unger : کتاب مذکور، ص ۳۶) .

مآخذ : (۱) W. K. Loftus : *Travels and Researches in the Chaldaea and Susiana*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵، ۱۴۸ تا ۲۳۹؛ (۲) E. Sachau : *Am Euphrat and Tigris*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۶۱ تا ۶۳؛ (۳) H. Hilprecht : *Explorations in Bible Lands*، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۵۵، ۱۴۱ تا ۱۵۵؛ (۴) M. Streck : *Assurbanipal*، لائپزگ ۱۹۱۶ء، ۳ : ۸۱۵؛ (۵) Fr. Hommel : *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*، میونخ ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۶ء، ص ۳۵۹ تا ۳۶۴، ۱۰۲۱ (نیز بمدد اشاریہ، بذیل Erekh، Uruk، Warka)؛ (۶) E. Unger : *Uruk*، در *Reallexik der Vorgeschichte*، برلن ۱۹۲۸ء، ص ۳۵ ببعد (مع مآخذ) : ۱۹۲۸ سے ۱۹۳۱ تک Deutsche Orient-Ges. کے اکتشافات کی رودادوں کے لیے دیکھیے : (۷) *Archiv für Orient forchung*، برلن ۱۹۲۹ تا

[illegible] ۲۵۳ ببعد و ۳۰۶ تا ۳۰۹ و ۷ : ۱۳۲ تا ۱۳۵ .

(M. Streck [و تلخیص از ادارہ])

⊗* **ورنہ** : [وارنہ ، در قاموس الاعلام] ، بحیرۂ اسود کے ساحل پر بلغاریہ کا [تیسرا بڑا شہر]، ملک کی سب سے بڑی برآمدی بندرگاہ اور اسی نام کے صوبے کا صدر مقام ۔ یہ دریائے دولہ Devna کے کنارے باغوں اور تاکستانوں میں گھرا ہوا ہے۔ ۱۸۷۸ء تک اس کی قلعہ بندی بڑی مستحکم تھی ۔ [۱۹۸۴ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۲۹۷۰۹۰ تھی] ۔ ۱۸۷۸ء کی جنگ سے قبل اس کی نصف سے زیادہ آبادی ترکوں پر مشتمل تھی اور بقول جرچک Jireček (*Das Fürstenthum Bulgarien*، ص ۵۳۱) یہاں زیادہ تر ترکی ہی بولی جاتی تھی ، لیکن اب صورت حال یکسر بدل چکی ہے .

جس جگہ آج کل ورنہ آباد ہے وہاں ۵۸۵ ق-م میں یونانیوں نے اپنی ایک نوآبادی اودسا Odessos (یا Odyssopolis) کی بنیاد رکھی تھی ۔ آثار قدیمہ کی کھدائیوں سے پتا چلا ہے کہ رومیوں کے عہد میں یہ شہر خوب پھلا پھولا ۔ ۶۷۹ء میں اس کا نام دریائے دونہ (قبل ازیں ورلد یا ورلس) کے نام پر ورنہ رکھا گیا ۔ ازمنۂ وسطٰی میں اس کا کہیں کہیں ذکر آتا ہے ۔ ۵۴۸ھ/۱۱۵۴ء میں الادریسی نے "برنس" کو ایک بڑا قصبہ بتایا ہے ۔ جرچک کا بیان ہے کہ "۱۲۰۱ء سے ورنہ پر ایک بار پھر بلغاریہ کا قبضہ ہو گیا اور یہاں اطالوی سیاح بہت آنے جانے لگے" ۔ ۱۳۶۶ء میں امیڈیس Amadeus ششم ، حاکم سیوائے ، کی سرکردگی میں صلیبی محاربین نے ورنہ کا محاصرہ کیا ۔ اس پر ترکوں کا پہلا ۱۳۸۸ء میں حملہ ہوا۔ ان فوجوں کا سپہ سالار جندرلی علی پاشا [رک بآں] تھا ۔ یہ حملہ تو ناکام رہا، تاہم ۱۳۹۳ء میں بدین کی فتح کے بعد ورنہ سے تموک تک سارا بلغاریہ سلطنت ترکیہ کا ایک صوبہ بن گیا ۔ ۱۰ نومبر ۱۴۴۴ء کو مراد ثانی اور ولادی سلاف سوم، شاہ پولینڈ و ہنگری، کے مابین مشہور جنگ ہوئی ، جس میں شاہ مذکور مارا گیا اور اس کی افواج کو خوفناک شکست کا منہ دیکھنا پڑا .

سترھویں صدی میں، بقول حاجی خلیفہ، ورنہ سلستریا Silistria کی سنجاق کے ایک ناحیے کا صدر مقام تھا ۔ اسی زمانے میں ترکوں اور روسیوں کے درمیان متواتر لڑائیاں ہوتی رہیں (۱۶۱۰ء، ۱۷۷۳ء، ۱۸۱۰ء) ۔ حاجی خلیفہ نے اپنے سیاحت نامہ (۱ : ۲۹۰) میں قازقوں (Cossacks) کی ایک شکست کا ذکر کیا ہے، جو انہیں ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ - ۱۶۵۱ء میں ورنہ کے مقام پر ہوئی تھی اور جس کے دوران میں وہ خود بھی زخمی ہوا تھا (۵ : ۸۴ تا ۸۸) ۔ اس کے بیان کے مطابق اس زمانے میں یہاں مسلمان سات محلوں میں رہتے تھے اور یونانی (رومی)، یہودی اور ارمن پانچ محلوں میں ؛ یہاں چار ہزار اچھے تعمیر شدہ مکانات تھے، پانچ جامع مساجد تھیں (جن کے نام بھی اس نے دیے ہیں) اور ۳ عام مسجدیں ؛ بندرگاہ پر تجارت کی گرم بازاری تھی ؛ مضافات میں متعدد باغات اور تاکستان تھے .

جنگ ترکیہ و روس (۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ء) کے دوران میں ۱۰ اکتوبر ۱۸۲۸ء کو تین ماہ کے محاصرے کے بعد ورنہ روس کے حوالے کرنا پڑا، لیکن "صلحنامہ ادرنہ" کی بدولت یہ ترکوں کو واپس مل گیا ۔ جنگ کریمیا میں فرانسیسی اور انگریزی فوجیں جون کے آخر میں ورنہ کے مقام پر ترکی لشکر سے آ ملیں اور یہاں ایک بہت بڑی چھاؤنی قائم کرکے کریمیا کی مہم کا آغاز کیا ۔

روس اور ترکیہ کی آخری جنگ میں ورنہ میدان جنگ تو نہیں بنا، البتہ صلحنامہ پر دستخط ہونے کے بعد اسے روسیوں اور بلغاریوں کے حوالے کر دیا گیا (۱۸۷۸ء)۔ معاہدہ برلن کی رو سے یہ بلغاریہ کے قبضے میں چلا گیا۔

[۱۹۰۶ء میں یہاں ایک جدید بندرگاہ تعمیر ہوئی۔ بلغاریہ کی نصف تجارت یہیں ہوتی ہے۔ ورنہ ایک اہم ریلوے سٹیشن اور بین الاقوامی فضائی مستقر ہونے کے علاوہ ملک کا بڑا صنعتی اور تعلیمی مرکز ہے۔ ۱۹۴۹ء کے بعد اس کا نام تبدیل کرکے سٹالن رکھ دیا گیا (مزید معلومات کے لیے دیکھیے Ency. Brit.، بار پانزدہم، ج ۱۰، بذیل مادہ)]۔

مآخذ: جنگ ورنہ کی تفصیلات عثمانی مؤرخین کے ہاں ملتی ہیں: (۱) عروج بن عادل، مخطوطۂ آوکسفرڈ، ورق ۵۵ تا ۵۸ و مخطوطۂ کیمبرج، ورق ۱۱۷ تا ۱۲۰؛ (۲) عاشق پاشا زادہ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۳) نشری، در M. O. G.، ۱: ۱۱۸ ببعد؛ (۴) احمد رفیق: تورکیہ تاریخی، استانبول ۱۹۲۳ء، ۱/۱: ۲۴۰ ببعد؛ نیز دیکھیے (۵) A. Krymski: History of Turkey، کیف ۱۹۲۴ء؛ (۶) حاجی خلیفہ: Rumeli und Bosna، مترجمہ J. v. Hammer، وی آنا ۱۸۱۲ء؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۱، ۳ و ۵، قسطنطینیہ ۱۳۱۴-۱۳۱۵ھ؛ [(۸) قاموس الاعلام، ج ۶، بذیل مادہ]؛ (۹) Const. Jireček: Geschichte der Bulgaren، پراگ ۱۸۷۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: Das Fürstenthum Berlgarien، پراگ، وی انا و لائپزگ ۱۸۹۱ء، ص ۵۳۰ تا ۵۳۲، ۵۳۷؛ (۱۱) Hastings: Christianity and Islam under the Sultans، ص ۱۱۰، ۲۶۴؛ (۱۲) St. Lane-Poole: Turkey، لنڈن ۱۹۰۸ء، ص ۹۱ تا ۹۵؛ (۱۳) H. A. Gibbons: The Foundation of the Ottoman Empire (1300-1400)، آوکسفرڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۲۹، ۱۴۷؛ [(۱۴) Encyclopaedia Brit.، بار پانزدہم، ج ۱۰، بذیل مادہ؛ مزید مآخذ کے لیے رک بہ [آ] لائڈن، بار اوّل، ۴: ۱۰۰۱ ببعد]۔

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ [و تلخیص و اضافہ از ادارہ])

وزارت: رک بہ وزیر۔ *

وزیر: مدار المہام؛ سلطنت، بالخصوص * عثمانی سلطنت، میں اعلیٰ ترین عہدیدار کا لقب۔ یہ لفظ اور اس کا تصور ایران سے آیا ہے۔ اوستا میں وِسِر (Vicira) کا مطلب ہے "فیصلہ کنندہ یا منصف" اور پہلوی میں وِچِر کے معنی ہیں "منصف اور فیصلہ"۔ بلا شبہہ عربوں نے یہ لفظ ساسانی عہد میں اختیار کیا تھا۔ آگے چل کر جب فارسی میں اسے دوبارہ اپنایا گیا تو اسے فی‌الاصل عربی لفظ ہی سمجھا گیا تھا۔ بنو امیّہ کے عہد میں اس منصب کے لیے عموماً کاتب کا لفظ مستعمل تھا، جس کی جگہ بعد میں "وزیر" نے لے لی (دیکھیے Quatremere: Histoire des Sultans Mamlouks de l' Egypte، پیرس ۱۸۴۵ء، ۲/۲: ۳۱۷ ببعد؛ W. Bjorkman: Beitrage zur Geschichte Staatskanzlei im islamischer Agypten، مطبوعہ ہامبرگ، ص ۶؛ نام کی اصل کے متعلق دیکھیے Th. Noldeke: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden، لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۵۳ حاشیہ ۱، ص ۴۴۴ حاشیہ ۳، جہاں اس کا مقابلہ لفظ سلطان کے ساتھ کیا جا سکتا ہے)۔ [عرب میں] پہلا وزیر ابوسلمیٰ حفص بن سلیمان الخلّال تھا، جسے السفّاح نے مقرر کیا۔ وہ ربیع الاوّل ۱۳۲ھ/ نومبر ۷۴۹ء کو اس عہدے پر فائز ہوا اور ۵ رجب/۱۷ فروری ۷۵۰ء کو قتل کر دیا گیا (دیکھیے E. V. Zambaur: Manuel، ص ۶؛ ابن خلکان: وفیات الاعیان، مترجمہ دیسلان، ۱: ۴۶۷)۔ دور خلافت میں وزیر "دیوان الرسائل" کی نگرانی پر مامور ہوتا تھا۔ بعد میں جب کاروبار

بڑھ گیا تو اس کا ایک مددگار بھی مقرر ہوا، جو اس کے ساتھ مل کر اس خدمت کو انجام دینے لگا۔ جب خلیفہ ہارون نے جعفر بن یحییٰ برمکی (م ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) کو "توقیع علی القصص" (عرائض سننے اور ان پر احکام صادر کرنے؛ دیکھیے W. Bjorkman: کتاب مذکور، ص ۶ ببعد) کا اختیار دیا تو وزیر کے اقتدار میں بہت اضافہ ہو گیا۔ زمباور E. V. Zambaur نے عہد خلافت کے وزرا کی ایک مکمل فہرست دی ہے (دیکھیے *Manuel de geneologie et de chronologie pour l'histoire de l' Islam*، مطبوعہ ہینوور، ص ۶ تا ۹)۔ ان میں سے آخری وزیر علاء الدّین جوینی تھا (۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء)۔ وزرا کے جانشین بغداد کے والی ہوتے تھے۔ مہر والی انگوٹھی منصب وزارت کی علامت تصور کی جاتی تھی (ابن بدر، طبع R. Dozy، ص ۲۴۴)۔ عہد خلافت میں وزارت کی کوئی ایسی تاریخ نہیں لکھی گئی جس سے اس منصب کی گھٹتی بڑھتی اہمیت اور اس کا حیطۂ اختیار معلوم ہو سکے۔ وقیع تر مصادر کی فہرست مآخذ میں دے دی گئی ہے۔ ایران اور عہد سلاجقہ میں وزارت کی تاریخ یہاں نہیں دی جا سکتی، حالانکہ وہاں وزارت کی اہمیت نسبۃً کہیں زیادہ ہے، جس کا اندازہ ایرانی اور سلجوقی وزرا کی فہرست میں بڑی ممتاز شخصیتوں کے ناموں سے ہو سکتا ہے.

دور عثمانیہ میں اوّلین وزیر دوسرے عثمانی سلطان اُرخان کے بھائی علاء الدّین کو بتایا جاتا ہے۔ مؤرخین نہ جانے کس بنا پر اس عہدے کے آغاز کی تاریخ ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء یا ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء بتاتے ہیں۔ سلاجقہ کے ہاں اس عہدے کا نام "پروانہ" (لفظی ترجمہ: حکم، مشورہ) تھا، جو پرانے سلاطین عثمانیہ کے عہد میں بھی مستعمل رہا۔ ابتدائی عثمانی وزرا کے اختیارات محدود تھے۔ ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں تمر تاش پاشا سلطنت کے بلند ترین عہدے پر فائز نظر آتا ہے۔ گھوڑے کی تین دموں والا پرچم اس کا امتیازی نشان تھا۔ وہ آل عثمان کا سب سے پہلا وزیراعظم ("اولو وزیر") سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہر ایک پاشا جو تین دموں والے پرچم کا مالک ہوا، وزیر کہلانے لگا (دیکھیے J. v. Hammer، در *G.O.R.*، ۱ : ۹۹)۔ وزرا کی تعداد سات سے زیادہ نہ ہو سکتی تھی، البتہ اس سے کم ہو سکتی تھی؛ لیکن فتح قسطنطنیہ تک صرف ایک ہی وزیر رہا۔ وزرا مع وزیراعظم (سولھویں صدی کی دستاویزات میں "اولو وزیر" اور بعدازاں سرکاری زبان میں عموماً صدر اعظم) "قبہ وزیر لی" (وزرائے قبہ) کہلاتے تھے، کیونکہ وزیراعظم کے ساتھ وہ دیوان کے اندر ایک ہی گنبد کے نیچے بیٹھتے۔ وہ یوں تو اس کے شریک ضرور تھے، مگر اس کے سے اختیارات انھیں حاصل نہ تھے (دیکھیے J. v. Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ۲ : ۸۰ ببعد)۔ انھیں ان کے مراتب کے مطابق وزیر اول، دوم، سوم، چہارم کہا جاتا تھا.

بعد کے زمانے میں وزیر کسی بھی بڑے عہدے دار کا محض اعزازی لقب ہو کر رہ گیا، مثلاً نشانجی، دفتر دار، قپودان پاشا اور بعض اوقات تو ینی چریوں کے آغا بھی اس کے حامل ہوتے تھے، وزیراعظم کا انتخاب عموماً انھیں میں سے ہوتا تھا۔ جب وہ سلطان کے حضور باریاب ہوتے تو کاروبار حکومت سے متعلق صرف وزیراعظم ہی لب کشائی کر سکتا تھا اور باقی وزرا اس کے پہلو میں ہاتھ باندھے ہوئے ساکت و صامت کھڑے رہتے تھے.

جنگ کے زمانے میں وزراے قبہ فوجوں کی قیادت کرتے تھے اور اس موقع پر انھیں سردار یا سرعسکر کہتے تھے ۔ اس وقت ان کے اختیارات نہایت وسیع ہوتے تھے، مثلاً خالی اسامیوں کو پر کرنا یا جاگیروں کی داد و دہش ۔ انھیں اپنی فوجی چھاؤنیوں سے سلطان کے نام پر فرمان جاری کرنے اور ان پر سلطانی طغرا [رک بان] ثبت کرنے کا بھی استحقاق ہوتا تھا ۔ ان کی آمدنی ۲۰۰ اسپر (Aspers) سے زیادہ نہیں ہوتی تھی ۔ احمد ثالث کے عہد حکومت میں ”وزراے قبہ“ کا ادارہ توڑ دیا گیا، کیونکہ وہ بہت گڑبڑ کیا کرتے تھے اور وزیر کا لفظ صرف قپودان پاشا [رک بان] کے لیے مخصوص کر دیا گیا (دیکھیے J. v. Hammer: *Staatsverfassung*, etc.، ۲ : ۸۱) ۔ اس کے بعد یہ خطاب سلطنت کے چار بڑے پاشاؤں، یعنی روم ایلی، آنا طولی، بغداد اور مصر کے والیوں کو دیا جانے لگا، لیکن رفتہ رفتہ یہ صورت پیدا ہو گئی کہ جونہی سلطنت عثمانیہ کا کوئی والی دو دم والے پرچم کے پاشا کے منصب سے ترقی کرکے تین دم والے پرچم کا پاشا قرار پاتا، اسے یہ خطاب حاصل ہو جاتا ۔ بقول فان ہامر (کتاب مذکور، ص ۸۲) بعض غیر معمولی تقریبات، مثلاً سلطان کی بیٹی کی شادی کے موقع پر بعض افراد کو براے نام وزیر مقرر کیا جاتا تھا، تاہم ان کے پاس کوئی اختیار نہیں ہوتا تھا ۔ وزراے قبہ کی موقوف کے بعد وزیراعظم کے اختیارات بہت زیادہ بڑھ گئے اور ان میں کمی اس وقت آئی جب سلیم ثالث کے عہد میں اصلاحات کا نفاذ ہوا ۔ عثمانیوں کے ہاں اقتدار مطلق کی ظاہری علامت شاہی مہر تھی، جو وزیراعظم کے پاس رہتی تھی اور وہ اپنی برطرفی پر اسے اپنے جانشین کے حوالے کر دیتا تھا ۔ وزیراعظم کے اعزازات، نیز اس کے منصب کے مخصوص نشان کی بابت دیکھیے J. von Hammer: کتاب مذکور، ۲ : ۸۳ ببعد؛ ان کے مختلف خطابات کے لیے کتاب مذکور، ص ۸۴ ۔ سلطنت عثمانیہ کے وزراے اعظم کی تاریخ متعدد مصنفین نے لکھی ہے (وزراے اعظم کی فہرست اور ان کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے F. Babinger، در *G. O. W.*، ص ۱۶۵، ۲۵۴ ببعد، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۹۲، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸) ۔ لطفی پاشا (م ۱۵۶۴ء) نے، جو خود وزیراعظم رہ چکا تھا، ایک کتاب آصف نامہ لکھی ہے، جس میں وزیراعظم کے منصب کے وظائف بیان کیے گئے ہیں (F. Babinger، در *G. O. W.*، ص ۸۰ ببعد) ۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ ہی وزیراعظم کا عہدہ بھی آپ ہی ختم ہو گیا.

مآخذ: لفظ (وزیر) کی تاریخ پر دیکھیے (۱) Geiger-Kuhn، در *Gr. I. Ph.*، ۱ : ۲، ۴۸، ۹۱، ۱۸۱؛ عربی مآخذ کے لیے دیکھیے (۲) قرآن مجید، ۲۰ (طٰہٰ): ۲۹ و ۲۵ (فرقان): ۳۵ کی تفسیریں؛ (۳) ابن الطقطقی: کتاب الفخری، طبع Derenbourg، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ص ۲۵؛ (۴) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger؛ (۵) J. Wellhausen: *Das arabische Reich*، ص ۸۱؛ (۵) ابن عبدوس: کتاب الوزراء، طبع H v. Mžik؛ (۷) الماوردی: کتاب الادب الوزیر، قاہرہ ۱۹۲۹ء؛ (۸) ابن صیرف: الاشارۃ الی من نال الوزارۃ (فاطمی عہد)؛ (۹) عبدالعزیز: اثر الشیعۃ الامامیۃ (سلجوق اور صفوی عہد کے شیعی وزرا کے تذکرے)؛ (۱۰) خلیل الظاہری: زبدۃ کشف الممالیک، طبع Ravaisse، پیرس ۱۸۸۴ء، ص ۹۳؛ (۱۱) H. Bowen: *The good vizier Ali Ibn Isa*، کیمبرج ۱۹۲۸ء؛ (۱۲) المقریزی: خطط، ۲ : ۵۸؛ (۱۳) S. de Sacy: *Chrestomathie arabe*، ۲ : ۵۷، حاشیہ ۳۱

(بہت اہم ہے) ۔

(FRANZ BABINGER)

* **الوزیر المغربی : رک به المغربی ۔**

⊗ **وزیر خان** : نام شیخ علیم الدین انصاری، ایک حاذق طبیب، مغلیہ عہد کا نامور امیر، جہانگیر کا مقرّب، مزاج شناس اور شاہجہاں کا معتمد ۔ عنفوان شباب میں وہ شہزادہ خرم (شاہجہان) کے ملازمین میں داروغہ عدالت لشکر کی حیثیت سے شامل ہوا اور اپنی دیانت اور معاملہ فہمی سے ترقی پاتا گیا، حتّٰی کہ ۱۰۳۰ھ میں وہ وزیرخان کے خطاب سے سرفراز ہوا ۔ شاہجہان کی تخت نشینی کے موقع پر اسے خلعت، خنجر مرصع، علم و نقارہ، اسپ و فیل، منصب پنج ہزاری اور ایک لاکھ روپے بطور انعام مرحمت ہوئے نیز اسے نگہبانی دارالسلطنت اکبر آباد کے منصب پر فائز کیا گیا ۔ سال سوم جلوس شاہجہانی میں اسے ملک عنبر سے معاملات طے کرنے کے لیے دکن بھیجا گیا اور سال پنجم جلوس شاہجہانی میں اسے پنجاب کا صوبہ دار مقرر کر دیا گیا (عمل صالح، ۱: ۳۶۳ تا ۳۶۷، ۳۸۵) ۔ چودھویں سال جلوس (۱۰۵۰ھ) میں وہ آگرے کا صوبہ دار مقرر ہوا اور اسی سال اس نے وفات پائی ۔ وفات سے پہلے اس نے اپنے سارے اثاثے کی فہرست بنا کر دربار شاہی میں جمع کرا دی تھی ۔

وزیر خان نے پنجاب میں بہت سے آثار اپنی یادگار چھوڑے ہیں، جن میں سرائیں، باغ، حمام، حویلیاں، مسجدیں، بازار وغیرہ شامل ہیں ۔ ان میں سے اکثر آج بھی اس کے نام سے مشہور اور موجود ہیں ۔ اس نے اپنے نام پر ایک قریہ "وزیرآباد" بھی آباد کیا تھا، جو اب ضلع گوجرانوالہ (پنجاب، پاکستان) کی ایک تحصیل کا صدر مقام ہے ۔ اس نے اپنے مولد چنیوٹ میں بھی، جہاں وہ مغل دربار سے وابستگی کے بعد کبھی نہیں گیا، پختہ فصیل کے علاوہ متعدد عمارتیں، بازار، سرائیں، شفا خانے، تالاب اور کنوئیں وغیرہ بنوائے ۔ لاہور میں نواب وزیر خان کے آثار سب سے زیادہ ملتے ہیں ۔ مشرق کی طرف سے دہلی دروازے میں داخل ہوتے ہی حمام وزیرخان نظر آتا ہے، جو فن تعمیر کا اچھا نمونہ ہے ۔ یہ حمام جس سرائے سے ملحق تھا وہ تو باقی نہیں رہی، البتہ اس کے قریب ایک مسجد آج بھی موجود ہے اور مسجد قصاباں کے نام سے مشہور ہے ۔ اسی طرح نواب وزیر خان نے ایک مسجد ٹکسالی دروازے کے قریب بنوائی تھی، جو آج بھی بازار سمیاں میں موجود ہے ۔ اگرچہ اس کی عمارت زیادہ بلند اور وسیع نہیں، تاہم اس میں کاشی کاری کے نقش و نگار قابل دید ہیں ۔ اس نے شاہ عالمی دروازے کے اندر ایک رہائشی حویلی بنائی تھی، جسے لاہور کے مؤرخین پری محل کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔ اس کے ساتھ ایک مسجد بھی تھی، جو اب اونچی مسجد کے نام سے معروف ہے ۔ نواب نے اس شہر میں ایک باغ بھی بنایا تھا، جس کے اندر مربع سطح پر ایک بارہ دری تھی ۔ یہاں آج کل پنجاب پبلک لائبریری قائم ہے ۔ لاہور میں اس نے بے شمار "آثار خیر" چھوڑے، جو کسی حد تک آج بھی باقی ہیں، لیکن ان میں مسجد وزیر خان اس کی زندہ جاوید یادگار ہے ۔

دہلی دروازے سے شہر میں داخل ہوں تو کچھ فاصلے پر ایک سادہ سا دروازہ آتا ہے، جسے مقامی لوگ چٹّا (سفید، سادہ) دروازہ کہتے ہیں ۔ اس دروازے سے گزر کر ایک وسیع چوک میں آتے ہیں، جو عہد مغلیہ میں "جلو خانہ" اور آج کل چوک وزیر خان کہلاتا ہے ۔ اسے لاہور کا مرکز شمار کرنا چاہیے ۔ اس چوک کے مغرب کی طرف عظیم الشان مسجد وزیر خان سطح زمین سے تقریباً

پندرہ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ دراصل عہد شاہجہانی میں شہر کے وسط میں ایک ایسی مسجد کی ضرورت محسوس ہوتی تھی جو اس کی آبادی کے لیے کافی ہو۔ علاوہ ازیں اس زمانے میں یہاں ایک قدیم ادارہ حضرت شیخ گازرونیؒ (م ۷۸۶ھ) کا تھا اور اس کا احیا بھی مقصود تھا؛ چنانچہ نواب وزیر خان نے یہاں ایک مسجد تعمیر کرائی، جو مشرق سے مغربی گوشے تک ۲۸۰ فٹ لمبی ہے اور اس کا عرض ۱۶۰ فٹ ہے۔ مسجد میں مشرق سے داخل ہوں تو صدر دروازے کی پیشانی پر کلمۂ توحید "افضل الذّکر لا اله الا الله محمد رسول الله" مع سال تعمیر مسجد ۱۰۴۵ھ لکھا نظر آتا ہے۔ سیڑھیاں چڑھ کر ڈیوڑھی میں آتے ہیں۔ اس کے شمال و جنوب میں دکانیں اور دو منزلہ مکانات ہیں۔ درمیان میں ایک تیرہ فٹ چوڑا راستہ (غلام گردش) ہے۔ یہاں سے دو فٹ بلند زینہ طے کرکے صحن مسجد میں داخل ہوتے ہیں، جس کے شمال و جنوب میں درمیان کی نشست چھوڑ کر بارہ بارہ حجرے ہیں اور مشرق میں درمیانی دروازہ چھوڑ کر دائیں بائیں تین تین حجرے ہیں۔ صحن کا فرش نہایت عمدگی سے چھوٹی اینٹوں کی گرہ بندی سے بنایا ہے۔ درمیان میں پانی کا حوض ہے۔ جنوب مغرب کی طرف کے نیچے حضرت اسحٰق گازرونیؒ کی قبر ہے۔ اس درگاہ سے آگے صحن مسجد تقریباً تین انچ اونچا ہو جاتا ہے۔ ایوان مسجد تک یہ حصہ تیس فٹ ہے۔ ایوان مسجد کے درمیانی بڑے طاق کے سامنے محراب اور منبر تک یہ حصہ ۴۸ فٹ اور درمیانی پیش طاق ۳۴ فٹ چوڑا ہے۔ اسی پیش طاق اور عقبی دیوار کے ساتھ قطری کمانوں پر وسطی گنبد ہے، جس کا قطر ۲۳ فٹ ہے۔ ایوان کے دائیں بائیں دو دو اور گنبد ہیں، جن کا قطر ۲۰ فٹ ہے۔ ان کے ساتھ پیش طاق پندرہ فٹ چوڑے ہیں۔ پانچوں گنبد اندر سے بناوٹ میں دُہرے ہیں اور یہ عام مغلیہ عمارتوں کی طرح بلب نما یا ناشپاتی شکل کے نہیں۔

مسجد کی عقبی دیوار پر کسی قسم کی استرکاری نہیں اور اسے اینٹوں سے اس مہارت کے ساتھ بنایا گیا ہے کہ دنیا کے ماہرین تعمیر اسے دیکھنے کے لیے آتے رہے ہیں۔ مسجد کی بیرونی دیواروں پر کاشی کاری سے جو تزئین کی گئی ہے وہ آج بھی تازہ معلوم ہوتی ہے۔ ایوان کی پیشانی پر کاشی کاری میں آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی کتابات خط ثلث میں ہوئی ہے۔ ایوان کے اندر جو نقش و نگار ہیں وہ آبی رنگوں میں ہیں۔ ان میں بھی آیات و احادیث خط نسخ، خط ثلث اور خط طغرا میں لکھی گئی ہیں۔ یہاں مختلف رنگوں کا امتزاج قابل دید ہے۔ درمیانی محراب والے حصے میں گچ کاری کے کتبات میں لکھی ہوئی آیات قرآنی بہترین کاری گری کا نمونہ ہیں۔ محراب کے ساتھ اخروٹ کی لکڑی کا منبر ہے، جسے ۱۸۹۹ء میں وائسرائے ہند لارڈ کرزن نے بطور تحفہ دیا تھا۔ مسجد کے چاروں میناروں پر بھی کاشی کاری کی گئی ہے اور یہ مینار اپنی تعمیری خوبی کی وجہ سے بالکل منفرد ہیں۔ مسجد کے ایوان کی بلندی تک یہ مینار چوکور سطح پر کھڑے ہیں اور اس کے بعد آخر تک مثمن ہو گئے ہیں۔ ان کی بلندی ۶۵ فٹ کے قریب ہے اور ان کی برجیوں کے کلس دور دور سے دکھائی دیتے ہیں۔ یہ مسجد اپنی کاشی کاری اور منبّت کاری کے لیے مشہور ہے۔ ایک عرصے تک میو سکول آف آرٹس کے طلبہ کو یہاں تزئین کا کام سکھانے کے لیے لایا جاتا تھا اور بقول کپلنگ "یہ خوبصورت عمارت تزئین کی ایک درسگاہ

ہے"۔ مسجد کے باہر جنوب کی طرف پرانا کنواں ہے، جس سے اب ٹیوب ویل کے ذریعے آب رسانی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک مکعب نما خوبصورت عمارت مقبرہ امام کاموں ہے۔ امام کاموں کا اصل نام غلام احمد تھا اور وہ اس مسجد کے امام تھے۔

وزیر خان بہت سادہ مزاج تھا اور انتہائی کفایت شعاری سے زندگی بسر کرتا تھا۔ اس نے فرائض کی ادائیگی کو ہمیشہ ایک عبادت کا درجہ دیا۔ اس کا ایک بیٹا صلاح الدین خان عہد اورنگ زیب عالمگیر میں انور خان کے خطاب سے سرفراز ہوا اور اس نے ۲۶ سال جلوس عالمگیری میں وفات پائی۔

(محمد عبداللہ چغتائی)

⊗ **وزیرستان**: پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے میں شامل قبائلی علاقہ، جو تقریباً دریائے کُرم اور دریائے گومل کے درمیان واقع ہے۔ اس کے شمال مغرب کی طرف ڈیورنڈ لائن اسے افغانستان سے جدا کرتی ہے اور جنوب مشرق میں بنوں اور ڈیرہ اسماعیل خان کے اضلاع ہیں۔ یہ ایک بے قاعدہ سی چوکور ہے۔ کوہستانی حدود اس کی چار دیواری قائم کرتی ہیں، جن میں بلند وادیوں اور سطح مرتفع کے کئی سلسلے ہیں۔ علاقہ دشوار گزار ہے اور آمدورفت مشکل ہوتی ہے۔ چھوٹے چھوٹے ندی نالوں کے علاوہ دریائے ٹوچی اس میں سے بہتا ہے اور ۶۲ میل لمبی وادی بناتا ہے۔ بڑے قبائل وزیری اور محسود پٹھان ہیں۔ ان کے علاوہ شاول، دوڑ، بھٹانی اور غلجی قبائل بھی ہیں۔ ان کی زبان پشتو ہے۔ یہ آزادی پسند اور جنگجو ہیں۔ ممکن ہے محمود غزنوی کے عساکر میں ان قبائل کے کچھ افراد شامل ہوں۔ چنگیز خان، تیمور اور برصغیر میں آنے والے دیگر فاتحین ان تنگ راستوں سے گزرتے رہے، جو وزیرستان کے پہلوؤں پر موجود ہیں۔ مغل اور دُرّانی بادشاہوں کا یہاں اثر رہا ہے۔ بہادر شاہ ابن اورنگ زیب عالمگیر خود یہاں آیا اور وزیری اور دو سرداروں نے اسے نذرانے پیش کیے۔ احمد شاہ دُرّانی نے یہاں کی افرادی قوت کا تخمیناً اندازہ لگایا۔ سکھ یہاں کبھی بھی داخل نہ ہو سکے۔ انگریز کئی بار اس کی وادیوں میں گھس گئے۔ انھوں نے سڑکیں بنوائیں، قلعے تعمیر کرائے، مگر یہاں کے پٹھانوں سے نہ تو ہتھیار ڈلوا سکے نہ یہاں کوئی نظام قائم کر سکے اور نہ ٹیکس وصول کر سکے۔ جب کابل پر بچہ سقہ قابض تھا تو ۱۹۲۹ء میں نادر شاہ نے یہیں سے فوج تیار کی۔ لوگ تمام کے تمام حنفی العقیدہ مسلمان ہیں، اس لیے ہم مذہب ہونے کی بنا پر پاکستان کو انھوں نے خوشی سے قبول کیا ہے۔ قائد اعظم محمد علی جناحؒ نے وزیرستان سے افواج پاکستان واپس بلا لیں اور اس وقت سے قبائلی وزیرستان کی سرحدی چوکیوں کو خود سنبھالے ہوئے ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں کشمیر پر حملے کے لیے یہاں سے ایک لشکر گیا تھا۔

حکومت پاکستان نے انتظامی اغراض کے لیے انگریزوں کی طرح وزیرستان کو دو ایجنسیوں میں تقسیم کیا ہوا ہے: شمالی وزیرستان ایجنسی کا رقبہ ۱۸۱۷ مربع میل ہے اور جنوبی کا ۲۵۵۶ مربع میل۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے اعتبار سے ایجنسی کی آبادی ۱۵۹۴۷۰ ہے اور جنوبی کی ۲۳۵۴۴۲۔ دونوں کے پولیٹیکل ایجنٹ علیحدہ علیحدہ ہیں اور اپنے اپنے عملے کے ذریعے اور مقامی با اثر لوگوں کی مدد سے انتظام چلاتے ہیں۔ اب یہاں مڈل اور ہائی سکول کھل چکے ہیں، جن میں لڑکے، لڑکیاں تعلیم پاتے ہیں۔ ہسپتال بھی قائم

کیے گئے ہیں۔ صنعتوں کی طرف بھی توجہ دی جا رہی ہے۔ اسمبلیوں میں بھی وزیرستان کے نمائندے ہوتے ہیں۔ قومی اسمبلی میں ان کا پہلا نمائندہ ملک مہر دل تھا۔ اپنی قبائلی خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے یہاں کے لوگ پاکستان سے تعاون کر رہے ہیں اور افواج پاکستان میں بھی بھرتی ہوتے ہیں۔

وزیرستان میں بارش کم ہوتی ہے۔ ندی، نالے اور دریا آب پاشی کا بڑا ذریعہ ہیں، لیکن اس سلسلے میں کئی نئے منصوبے بھی پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے ہیں۔ گندم، جو، چاول، مکئی اور گنے کی کاشت ہوتی ہے۔ کپاس بھی بوئی جاتی ہے۔ دالیں اور سبزیاں بھی ہوتی ہیں۔ شمالی وزیرستان میں آلو بخارا اور انگور ہوتے ہیں۔ لوگ بھیڑ، بکریاں اور گائیں پالتے ہیں۔ وزیریوں کو گھوڑے پالنے کا بڑا شوق ہے۔ لوگوں کا ایک اہم مشغلہ تجارت بھی ہے۔ میرانشاہ، میر علی، ٹانک، لدھا، وانا، کانی گرام مشہور آبادیاں ہیں۔ ٹانک سے وانا تک ۸۲ میل لمبی اعلٰی درجے کی پختہ سڑک ہے۔ اس سڑک سے جنڈولا کے مقام سے ایک ۴۱ میل لمبی سڑک رزمک کو جاتی ہے۔ محکمہ ڈاک کا کام بڑا تسلی بخش ہے۔ محکمہ جنگلات بھی اپنا کام بخوبی کر رہا ہے۔ یہاں سادات، مولویوں، شیوخ اور اخوند لوگوں کا بڑا اثر و رسوخ ہے۔

مآخذ: (۱) Olaf Caroe: *The Pathans*، لندن ۱۹۶۵ء، ص ۳۹۰ - ۴۱۲ و بمواضع کثیرہ؛ (۲) *Census Report of Tribal Agencies*، مطبوعہ کراچی؛ (۳) G.V. Kamball: *Tochi Field Force*، شملہ ۱۹۰۰ء۔

(عبدالغنی)

⊗ **وُسْتَنْفِلْٹ:** Ferdinand Wüstenfeld، انیسویں صدی عیسوی کا ایک مشہور جرمن مستشرق، جس نے عربی زبان کی متعدد کتابیں شائع کرکے عربی اور اسلامی علوم کی بہت خدمت انجام دی اور علما کو تاریخ، جغرافیہ، انساب، سوانح عمری کی کثیر التعداد کتابیں مہیا کرکے تحقیق کے نئے راستے کھول دیے۔

وستنفلٹ ۱۸۰۸ء میں شہر ہینوور کے قریب پیدا ہوا، وہیں ابتدائی تعلیم پائی اور پروفیسر گروٹ فلٹ Grotefeld سے استفادہ کیا۔ بعد ازاں وہ گوٹنجن یونیورسٹی میں داخل ہو کر پروفیسر Ewald کے درس میں شریک رہا۔ پھر اس نے برلن میں Bopp اور Wilken سے اکتساب فیض کیا۔ ایک سال بعد وہ گوٹنجن لوٹ آیا، جہاں ۱۸۳۱ء میں اس نے ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری حاصل کی اور اسی یونیورسٹی میں تورات اور سامی زبانوں پر لیکچر دینے کا آغاز کیا۔ ۱۸۳۸ء میں وہ یونیورسٹی لائبریری کا سیکرٹری مقرر ہوا اور ۱۸۴۲ء میں پروفیسر کے عہدے پر فائز ہوا۔

بہت سی جرمن اور غیر ملکی علمی مجالس نے اسے اپنا ممبر بنایا۔

پروفیسر وستنفلٹ کی محنت کشی حیرت انگیز ہے۔ اس نے عربی کی جن کتابوں کو شائع کیا ان میں سے بعض کو اس نے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا اور ان میں سے چند کتابیں کئی مجلات میں ہیں۔ ان میں سے اہم کتابیں یہ ہیں: (۱) الذھبی: طبقات الحفاظ؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۴) النووی: تہذیب الاسماء؛ (۵) المقریزی: کتاب الاقباط، مع جرمن ترجمہ؛ (۶) یاقوت: المشترک وضعاً و المفترق صقعاً؛ (۷) القزوینی: عجائب المخلوقات؛ (۸) وہی مصنف: آثار البلاد؛ (۹) ابن قتیبہ: کتاب المعارف؛ (۱۰) ابن ہشام: سیرۃ؛ (۱۱) الازرقی: اخبار مکہ؛ (۱۲) الفاکہی:

تاریخ مکه؛ (۱۳) یاقوت : معجم البلدان؛ (۱۴) ابن الاثیرالجزری : اللباب فی معرفة الانساب؛ (۱۵) المقریزی : البیان و الاعراب مما فی ارض مصر من الاعراب؛ (۱۶) ابن درید : کتاب الاشتقاق؛ (۱۷) الفاسی : شفاء الغرام باخبار البلد الحرام؛ (۱۸) البکری : معجم ما استعجم؛ (۱۹) القلقشندی : جغرافیه مصر ؛ (۲۰) محمد بن حبیب : مختلف القبائل و مؤتلفها .

ان کتابوں کو شائع کرنے کے علاوہ اس نے جرمن زبان میں یه کتابیں تالیف کیں : (۱) Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke، جس میں ۵۹۰ مؤرخین کے حالات و مصنفات کا بیان ہے؛ (۲) Geschichte der Arabischen Aertze und Naturforscher؛ (۳) Die Academien der Araber und ihre Lehrer، جس میں بہت سی عربی درسگاہوں اور ان کے اساتذہ کا بیان ہے .

وستنفلت کے مضامین جرمن اورینٹنل سوسائٹی کے مجلے اور دیگر علمی رسائل میں شائع ہوتے رہے .

مآخذ : نجیب العقیقی : المستشرقون، ۲ : ۱۳۷؛ (۲) G. Dugat : *Histoire des Orientalistes de l' Europe*، پیرس ۱۸۷۰ء، ص ۲۷۱ تا ۲۸۷؛ (۳) J. Füch : *The Arabischen Studien in Europa*، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۴ .

(شیخ عنایت اللہ)

* **الوشّاء** : ابو الطیّب محمد بن احمد إسحٰق بن یحیٰی، عربی ماہر لسانیات اور ظریف ۔ وہ المبرّد اور ثعلب کا شاگرد تھا اور اپنی بسر اوقات کے لیے ایک مکتب میں معلمی کرتا تھا ۔ اس کی سب سے اہم تصنیف کتاب الموشی، جو ہم تک پہنچی ہے (طبع R.E. Bürnow، لائڈن ۱۸۸۶ء؛ بار دوم بعنوان کتاب الظرف و الظرفاء ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ)، جو بغداد کے رئیس زادوں کے لیے حسن معاشرت کے قواعد و اصول کے بارے میں ایک دستور العمل ہے ۔ اس کے علاوہ اس کی مراسله نگاری کے بارے میں بھی ایک کتاب تفریج المُهَج و سبب الوصول الی الفرج یا سرور المُهَج و الالباب فی رسائل الاحباب بھی محفوظ رہ گئی (مخطوطه، برلن، .Ahlwardt Verz، عدد ۸۶۳۸)۔ کتاب وصایا ملوک العرب فی الجاهلیه کا مصنف بھی غالباً یہی تھا، جس کا پہلا حصہ ۱۳۳۲ھ میں بغداد میں طبع ہوا، گو اس پر مصنف کا نام یحیٰی الوشّاء دیا ہوا ہے .

مآخذ : (۱) ابن ندیم : الفہرست طبع Flügal، ص ۸۵؛ (۲) ابن الانباری : نزهة الالباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، (۳) یاقوت : ارشاد الاریب، طبع مارگولیتھ، ٦ : ۲۷۷ ببعد؛ (۴) السیوطی : بُغیة الوُعاة، ص ۷؛ (۵) Flügal : *Die gramm. Schulen der Araber*، ص ۲۱۲؛ (٦) Wüstenfeld : *Die Geschichtschreiber der Araber*، عدد ۸۷ .

(C. BROCKEKMANN)

⊗ **وشقه** : Huesca (قدیم رومانی نام اوسکه Osca) : شمالی اندلس کا ایک سرحدی صوبه اور اس کا صدر مقام ۔ یه شہر سرقسطه سے ۳۵ میل دور ایک دریا کے کنارے اونچے مقام پر واقع ہے ۔ یه بہت پرانا شہر ہے، جس میں رومانیوں کی کچھ عمارتوں کے نشانات آج بھی ملتے ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے اسے ۹٦ھ/۷۱۳ء میں فتح کر لیا تھا ۔ امیر عبداللہ کے عہد میں محمد بن عبدالملک الطویل (م ۳۰۱ھ/ ۹۱۳ - ۹۱۴ء) نے یہاں خود مختار حکومت قائم کر لی (دیکھیے Codera : *Estudios criticos de Historia arabe Española*، ص ۲۳۴ ببعد) ۔ خلیفه الناصر کے زمانے میں ایک بار پھر دولت

قرطبه کا یہاں تسلط ہو گیا ۔ زمانۂ طوائف الملوکی میں کچھ مدت تک یہ سرقسطه کے بنی ہود کے زیرنگین آ گیا ۔ وشقه میں کچھ کم چار سو برس تک مسلمانوں کی حکومت قائم رہی تا آنکه ۴۹۰ھ/۱۰۹۶ء میں اس کا خاتمه ہو گیا اور وشقه کچھ مدت کے لیے ریاست ارغون (Aragon) کا دارالحکومت بن گیا، تاہم ۱۱۱۸ء میں صدر مقام سر قسطه میں منتقل ہو گیا ۔ الادریسی نے اس کے حالات بیان نہیں کیے، صرف اتنا لکھا ہے کہ یہ اقلیم ارلبط (Arnedo) کا ایک شہر ہے ۔ وشقه میں مسلمانوں کی کسی عمارت کا ذکر پڑھنے میں نہیں آتا ۔ یہاں بہت سے علما ہوئے ہیں، جن میں فقیه اور مفتی احمد بن مرجب ابوبکر الشوق (م ۳۷۰ھ) کا نام قابل ذکر ہے ۔

مآخذ: (۱) Madoz: *Diccion. Geograf.*، ۹ : ۲۹۹ ببعد؛ (۲) محمد عنایت الله: اندلس کا تاریخی جغرافیه، اسلام آباد ۱۹۸۶ء، ص ۹۸ ببعد؛ نیز دیکھیے [آ]، لائڈن، بار اول، بذیل ماده Huesca .

[اداره]

* **وشمگیر بن زیار:** ابو طالب (اور اپنے سکوں کے مطابق ظہیر الدوله) اور اگر اس کے نام کے معنی "بٹیر پکڑنے والے" کے ہیں تو وشمگیر کہنا انسب ہوگا (المسعودی: مروج، ۹ : ۳۰، حاشیه)، زیاری خاندان کا دوسرا حکمران، جس نے ۹۳۵ سے ۹۶۵ء تک حکومت کی ۔ اس نے اپنے بھائی مرداویج [رک بآں] کے برسر اقتدار آنے کے بعد ہی اپنی آبائی سرزمین جیلان کو خیر باد کہا، ورنه اس وقت تک وہ اپنے لوگوں کی طرح کوہستانیوں کی سیدھی سادی زندگی ہی بسر کرتا رہا تھا (ابن الاثیر، ۸ : ۱۸۲) ۔ مرداویج کے عہد میں اس نے اصفہان فتح کیا اور وہاں سے علی بن بویه کو نکال دیا، جس نے اس شہر پر اس وقت قبضه کیا تھا جب که وہ مرداویج کی ملازمت میں تھا ۔ جب ۳۲۳ھ/۹۳۵ء میں مرداویج نے اصفہان میں وفات پائی تو وشمگیر رے گیا، جہاں اس کے بھائی (مرداویج) کی تدفین بڑے وقار اور احترام کے ساتھ عمل میں آئی ۔ یہیں اہل شہر اور اس دیلمی فوج نے جو پہلے ہی سے بغداد پر چڑھائی کرنے کی غرض سے خوزستان بھیجی جا چکی تھی، اسے مرداویج کا جانشین تسلیم کرکے اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا ۔ تقریباً ۳۲۸ھ/۹۴۰ء تک وشمگیر نے اپنے بھائی کے تمام مفتوحه علاقے کو متحد و منضبط رکھا ۔ اس نے وزیر ابن مقله کے ساتھ ابن رائق کو نکالنے کی غرض سے بغداد پر چڑھائی کرنے کے بارے میں خط و کتابت کی ۔ مزید برآں اس نے آذربیجان کو دوبارہ فتح کرنے کے سلسلے میں کرد سردار دیسم بن شاذ لویه کی مساعی میں معاونت کی تاکه مغرب کی جانب اپنے اثر و اقتدار میں اضافه کر سکے ۔ ماکان بن کاکی [رک بآں] کے ساتھ اتحاد کر لینے کے باعث وشمگیر کا سامانیوں کے ساتھ تصادم ہو گیا ۔ ماکان بن کاکی نے ان دنوں سامانیوں کی اطاعت قبول کر رکھی تھی، لیکن ۹۳۶ء میں جب وشمگیر کی طرف سے سابقه اچھے تعلقات کی بنا پر اسے جرجان کے علاوہ ساریه (ساری) کے گرد و پیش کے علاقے کی عملداری عطا ہوئی تو ماکان سامانیوں کی اطاعت سے منحرف ہو گیا ۔ اس پر سامانی فرمانروا نے اس کے خلاف اپنے سپه سالار ابو علی ابن المحتاج کو روانه کیا، جس نے اصفہان پر حمله کر دیا ۔ ٹھیک اسی وقت بویہی بھائیوں علی اور حسن (یعنی عماد الدوله اور رکن الدوله) نے صورت حال سے فائدہ اٹھا کر اصفہان حتّٰی که رے پر بھی قبضه کر لیا ۔ وشمگیر اور ماکان نے سامانی افواج کا مقابله کرنے کے لیے

ساریہ میں اپنا لشکر جمع کیا، جو صرف دَیلمی اور جبلی سپاہیوں پر مشتمل تھا، لیکن دامغان کے قریب اسحاق آباد کی جنگ میں ماکان مارا گیا (۲۵ دسمبر ۹۴۰ء) اور وشمگیر آمل کی طرف پسپا ہو گیا، جس سے ابن المحتاج کے لیے رے پر قبضہ کرنے کی راہ صاف ہو گئی۔

آئندہ سال وشمگیر کو ماکان کے بھتیجے حسن بن فیروزان کے ہاتھوں مشکلات میں مبتلا ہونا پڑا۔ حسن بن فیروزان اپنے چچا کے مقبوضات کو واپس لینے کی غرض سے پہلے تو سامانیوں کے ساتھ مل گیا، لیکن بعد ازاں، اس نے ابن المحتاج کی فوج پر، جو پہلے ہی واپس ہو رہی تھی، حملہ کر دیا اور یوں وہ جرجان کا مالک بن بیٹھا۔ ادھر وشمگیر کو بھی آخری مرتبہ رے پر قبضہ جمانے کا موقع مل گیا، لیکن جلد ہی حسن بن فیروزان اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا اور رکن الدولہ بویہی نے رے پر قبضہ کر لیا۔ وشمگیر کو سامانی فرمانروا نوح بن نصر سے مدد لینے کی خاطر خراسان کی طرف فرار ہونا پڑا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنی سیاسی آزادی سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ وشمگیر جس استعانت کا خواہاں تھا وہ اسے بلا حیل و حجت مل گئی اور اس کی وفات تک نوح اسے برابر حسن بن فیروزان اور رکن الدولہ کے خلاف فوجی امداد دیتا رہا۔ اس طرح طبرستان نے سامانی اور بویہی مملکتوں کے مابین ایک فاصل ریاست کی حیثیت حاصل کرلی۔ وشمگیر اس سارے عرصے میں سامانیوں کا نہایت وفادار حلیف رہا جب کہ حسن آل بویہ کا امیدوار تھا۔ ۹۵۰ء کے قریب رکن الدولہ نے طبرستان میں وشمگیر پر حملہ کر دیا، لیکن اسے پسپا ہونا پڑا۔ ۹۵۴ء میں اس نے ابن المحتاج کے ساتھ مل کر رے کو لینے کی آخری کوشش کی۔ یہ مہم ناکام رہی اور اسے ایک بار پھر خراسان کی طرف واپس ہٹنا پڑا، مگر سامانی فوج نے اسے بہت جلد پھر بحال کر دیا۔ ۹۶۲ء میں یہی حادثہ پھر پیش آیا اور وشمگیر کو ساریہ چھوڑ کر جرجان کی طرف ہٹنا پڑا۔ آخر کار ۹۶۷ء میں منصور بن نوح سامانی نے رکن الدولہ پر حملہ کرنے کی غرض سے بہت بڑی فوجی تیاریاں کیں۔ سامانی سپہ سالار محمد بن ابراہیم سیمجور جرجان میں وشمگیر سے آ ملا۔ طے پایا کہ وشمگیر اس مہم کا سالار اعلٰی ہوگا، لیکن اس کے انجام تک پہنچنے سے پہلے ہی وشمگیر کو محرم ۳۵۷ھ میں (بقول مسکویہ یکم محرم/۷ دسمبر ۹۶۷ء کو) ایک جنگلی سور نے ہلاک کر ڈالا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا قابوس [رک بآں] اس کا جانشین ہوا۔ وشمگیر کی ایک قابل اور حکمران کے طور پر بڑی شہرت تھی؛ چنانچہ زیاری خاندان بسا اوقات اس کے نام پر آل وشمگیر کہلاتا ہے، لیکن جیسا کہ اس کے سیرت نگاروں نے لکھا ہے وہ فنون حربیہ میں کوئی نمایاں قابلیت نہیں رکھتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس کے بھائی مرداویج کے مفتوحہ علاقے بتدریج اس کے قبضے سے نکلتے چلے گئے۔ بہرحال ایسے زمانے بھی آئے جب وہ طبرستان اور جرجان کا بلا نزاع فرمانروا رہا، اگرچہ ابن حوقل (ص ۲۷۴) کا بیان ہے کہ چند ایک قلعے ایسے بھی تھے جنھیں وہ کبھی فتح نہیں کر سکا۔

مآخذ: (۱) مسکویہ: تجارب الامم، طبع Margoliouth، ۱: ۲؛ (۲) ابن اسفندیار: *History of Taboristan*، مترجمہ E. G. Browne، ص ۲۱۷ تا ۲۲۵؛ (۳) ابن الاثیر: کامل، طبع Tornberg، ج ۸؛ (۴) ظہیر الدین: تاریخ طبرستان، طبع Dorn؛ (۵) منجم باشی: اخبار الدُّوَل، ۲: ۴۷۹ ببعد؛ (۶) S. Lane-Poole: *Oriental Coins in the British Museum*، ۲: ۱۰ ببعد؛

(۷) Cl. Huart : *Les Ziyarides*، در *Memoires de l' Academie des Inscriptions*، ۴۲ (۱۹۲۲ء): ۳۷۷ تا ۳۸۴؛ (۸) E. Denison Ross : *On Three Muhammadan Dynasties in Northern Persia*، در *Asia Major*، ۲ : ۲۰۵ تا ۲۲۵؛ (۹) V. Minorsky : *La domination des Dailamites*، یکے از مطبوعات Soc. des Etudes Iraniennes، عدد ۳، پیرس ۱۹۳۲ء.

(J H. KRAMERS)

* **وَصّاف** : ایک ایرانی مؤرخ؛ زیادہ صحیح وَصّاف الحضرة، یعنی درباری مدّاح ـ اس لقب سے عام طور پر شرف الدین عبداللہ بن فضل اللہ شیرازی مشہور ہے ـ وہ مغول (ایلخالیوں) کے ہاں بطور محصّل خراج ملازم ہوا اور وزیر و مؤرخ رشیدالدّین کا منظور نظر ہو گیا ، جس نے اسے ایلخانی سلطان الجایتو کی خدمت میں، جبکہ وہ سلطانیہ میں مقیم تھا، پیش کیا ـ اس کی تصنیف تاریخ وصاف دراصل عطا ملک جوینی کی تاریخ جہان‌گشای ہی کا تکملہ ہے - اس کا پورا نام تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار ہے اور یہ ۱۲۵۷ سے ۱۳۳۸ء تک کے حالات کو محیط ہے .

اگرچہ اس میں ہم عصر واقعات سے متعلق قابل اعتماد بیانات ملتے ہیں، تاہم ترتیب کے فقدان، پرتکلف طرز نگارش اور غیر ضروری لفاظی نے، جسے بعد کے آنے والوں نے مثالی اسلوب کا درجہ دیا، اس کی قدر و منزلت گھٹا دی ہے ـ J. von Hammer نے جلد اول مرتب کرکے جرمن ترجمے کے ساتھ ۱۸۵۶ء میں وی انا سے شائع کی ـ اس کا پورا متن بھی چھپ چکا ہے (طبع سنگی، بمبئی ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۳ء) .

مآخذ : (۱) تاریخ وصاف، بمبئی ۱۲۶۹ھ، ص ۵۴۴ ببعد؛ (۲) Rieu : *Cat. Pers. MSS. Brit. Mus.*، ص ۱۶۲؛ (۳) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۱ : ۶۵۵؛ (۴) Hammer : *Geschichte d. schon Redekunste Persiens*، وی انا ۱۸۱۸ء، ص ۲۴۳؛ (۵) E. G. Browne : *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۶۷ .

(CL. HUART)

وَصْلی : رک بہ فن (خطاطی) .

وَصی : رک بہ وَصیّة . ⊗

وَصیّة : (= وَصیّت؛ ج : وصایا؛ ع)؛ اسلامی ⊗ ادب کی ایک کثیرالاستعمال اور انتقال جائیداد کی ایک قانونی اور فقہی اصطلاح ـ مادہ و ص ی (وَصی وصیاً ملانا، عہد کرنا) سے اسم مصدر، بمعنی آنے والے واقعے سے متعلق، خصوصاً مرنے والے یا سفر پر جانے والے کا کسی کو کچھ سمجھانا (الجوہری : الصحاح؛ تاج العروس؛ مفردات القرآن، بذیل مادہ) ـ بقول صاحب لسان العرب میّت کے حکم سے اتصال کی بنا پر اسے وصیّة کہتے ہیں : وسمیت وصیة لاتصالها بامرالمیّت ـ امام راغب الاصفہانی (مفردات، بذیل مادہ) کے مطابق اس کا اشتقاق ارضٌ واصیةٌ (باہم گتھی ہوئی گھاس والی زمین) سے ہے - وصاةٌ اور وصایة اس کے مترادف الفاظ ہیں (لسان العرب) .

قرآن و حدیث میں جس وسعت اور کثرت کے ساتھ اس مادے کا استعمال ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دور جاہلیت میں اس مادے کا اس معنی میں استعمال خاصا معروف ہو چکا تھا؛ دور جاہلی کی عرب شاعری میں بھی اس کے بکثرت استعمال (دیکھیے لسان العرب و تاج العروس وغیرہ) سے اسی خیال کو مزید تقویت ملتی ہے ، تاہم قرآن و حدیث میں دور جاہلی کے وصیة کے متعلق فرسودہ تصورات کی اصلاح کی گئی ہے .

(۱) قرآن حکیم میں کچھ مقامات پر وصیت کرنے کی نسبت اللہ تعالٰی کی جانب کی گئی ہے

مثلاً وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ اِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ؕ (۴ [النسآء] : ۱۳۱)، یعنی اور جن لوگوں کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی ان کو بھی اور (اے محمدؐ) تم کو بھی ہم نے تاکیدی حکم دیا ہے کہ اللّٰہ سے ڈرتے رہو۔ ایسے مقامات پر وصیّت سے مراد تاکیدی حکم (فرض) ہوتا ہے (مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ روح المعانی، ۴ : ۲۱۶)۔

(۲) قانون انتقال ملکیت کے لحاظ سے اس اصطلاح کا سب سے اہم استعمال مرنے والے یا سفر پر جانے والے شخص کی اپنے "ترکے" سے متعلق ہدایات پر کیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَاۨ ۚ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ ۚ (۲ [البقرة] : ۱۸۰)، یعنی تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آنے لگے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ جانے والا ہو تو ماں باپ اور رشتے داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کر جائے۔ اس آیت مبارکہ میں صاف اور صریح لفظوں میں وصیّت کرنے کو فرض قرار دیا گیا ہے (نیز دیکھیے، ۲ [البقرة] : ۲۳۰)۔ اسی مضمون کی تاکید ایک حدیث مبارکہ میں بھی ہوتی ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہے جس کے متعلق اسے وصیّت کرنا چاہیے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ وصیت لکھے بغیر ایک یا دو راتیں گزارے (البخاری، ۵۵/۱، ۲ : ۱۸۵)؛ تاہم قرآن و حدیث پر مجموعی نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ وصیّت کی فرضیّت کا یہ حکم ابتدائے دور اسلام کا ہے، جبکہ ابھی وراثت کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور چونکہ دور جاہلیت میں وراثت کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ طاقتور پس ماندگان کا فطری حق ہے؛ اسی بنا پر ترکے سے کمزور رشتے داروں (مثلاً بیٹیوں وغیرہ) کو محروم کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے پہلے تو حکم دیا گیا کہ مرنے والے کو اپنے مستحق رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہیے۔ بعد ازاں سورة النسآء میں وراثت کے تفصیلی احکام بیان کر دیے گئے؛ چنانچہ اس وضاحت کے آ جانے کے بعد اس بارے میں وصیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسی بنا پر آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: "اللّٰہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے، پس اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت (کی گنجائش) نہیں" (احمد بن حنبل: مسند؛ روح المعانی، ۲ : ۵۳)۔ اس مضمون کو بعض مفسرین نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اوّل الذّکر آیت سورہ النسآء کی آیات سے منسوخ ہے (البغوی: معالم، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ۱ : ۳۹۶؛ ابن کثیر: تفسیر، ۱ : ۳۹۶)۔ بعض علمائے تفسیر نے قرآنی آیت کے بجائے محولہ بالا فرمان نبوی کو ناسخ قرار دیا ہے، جس کا درجہ حدیث متواتر کا ہے (روح المعانی، ۲ : ۵۳) جبکہ بعض تفسیروں میں نسخ کی نسبت اجماع امت کی طرف کی گئی ہے (تفسیر مظہری، ۱ : ۲۸۶)۔

مفسّرین کے ایک دوسرے طبقے نے ان دونوں آیات کو ناسخ منسوخ ماننے کے بجائے انہیں ایک دوسرے کی توضیح و تشریح پر محمول کیا ہے۔ مشہور مفسّر امام فخر الدین الرازی (تفسیر کبیر، ج ۱) ابو مسلم الاصفہانی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ سورہ البقرة کی (محولہ بالا) آیت کی سورہ النسّآء کی آیت سے تشریح کی گئی ہے۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جن رشتے داروں

کو وراثت کے مقررہ راستے سے حصہ وراثت نہیں ملتا (مثلاً کافر رشتے دار) انھیں وصیت کے ذریعے اس کا حقدار بنایا جائے۔ امام رازی نے اکثر مفسّرین اور فقہاے معتبرین کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی ھے۔ متأخر دور میں شاہ ولی اللہ محدث دھلوی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ھے (الفوز الکبیر، ص ١٨ - ٢٢)۔ فقہ حنبلی میں ایک قول (معجم الفقہ الحنبلی، ٢ : ١٠٢١) اور فقہ ظاھری (معجم فقہ ابن حزم الظاھری، ص ١٠٧٧) کے مطابق الدربی صورت اس کا وجوب باقی ھے۔ دیگر مسالک میں اس کی حیثیت محض مستحب کی ھے (دیکھیے ھدایہ، ٢ : ٦٣٨)۔

وصیت کرنے والے (موصی) کے لیے فقہا نے کچھ شرائط رکھی ھیں، مثلاً یہ کہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ھو؛ چنانچہ دیوانے، نابالغ اور غلام کی وصیّت معتبر نہیں (ھدایہ، ٢ : ٦٤٣ ببعد)۔ فقہ حنبلی میں صاحب شعور بچے کو اس سے مستثنٰی کیا گیا ھے (معجم الفقہ الحنبلی، ٢ : ١٠٢٢)؛ وصیت کے قابل نفاذ ھونے کے لیے یہ بھی ضروری ھے کہ وصیت کل مال کے تہائی حصے سے زائد نہ ھو، کیونکہ اس سے زیادہ وصیت کی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی (البخاری، ٢ : ١٨٥؛ الترمذی، وصایا، باب ١؛ ابن ماجہ، وصایا، باب ٥ وغیرہ)۔ ذمّی کو بھی یہی تاکید کی گئی ھے (البُخاری، ٢ : ١٨٦)۔ اگر مرنے والے نے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کر دی تو اس کا نفاذ متوفی کے ورثا کی اجازت پر موقوف ھوگا۔ اگر وہ اجازت نہ دیں تو اس وصیت کو فقط تہائی مال تک محدود کر دیا جاتا ھے (ھدایہ، ٢ : ١٤٦ ببعد؛ معجم الفقہ الحنبلی، ٢ : ١٠٣٧ ببعد)۔

ایک اور نکتہ، جس پر قرآن و حدیث میں اساسی طور پر زور دیا گیا ھے، یہ ھے کہ وصیت کا مقصد کسی رشتے دار کو ضرر (نقصان) پہنچانا نہیں ھونا چاھیے (دیکھیے ٤ [النسآء] : ١٢)۔ حضرت ابو ھریرہؓ سے منقول ایک مرفوع روایت میں تو یہاں تک کہا گیا ھے کہ ایسے شخص نے اگر ساٹھ سال تک بھی خدا کی عبادت کی ھوگی تو وہ دوزخ میں جائے گا (البغوی، ١ : ٣٩٩)۔

وصیت کرنے کے لیے اگرچہ قرآن و حدیث میں جائیداد کی کم از کم مالیت کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی، مگر چونکہ سورۃ البقرہ کی محولہ بالا آیات میں "خیر" کا ذکر آیا ھے، جس کے معنی مفسرین نے "مال کثیر" کے کیے ھیں (روح المعانی، ٢ : ٥٢)، لہٰذا اس سے بجا طور پر یہ تأثر ملتا ھے کہ تھوڑے مال میں وصیت کرنا جائز نہیں؛ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے تین ھزار درھم (البغوی، ١ : ٣٩٩) اور حضرت علیؓ نے تین سو یا چار سو دینار (ابن کثیر، ١ : ٣٩٩) کو قلیل مال قرار دیتے ھوے پوچھنے والوں کو وصیت کرنے سے منع فرمایا۔ حضرت قتادہ تابعیؒ نے ایک ھزار دینار [رکَ بآں بہ دینار] کو "خیر" کا مصداق قرار دیا ھے (ابن کثیر، ١ : ٣٩٨)۔

وراثت کے بیان میں گو وصیت کا ذکر قرض (دین) سے مقدم آیا ھے (٤ [النسآء] : ١١، ١٢)، مگر نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ھمیشہ قرض کو وصیت پر مقدم فرمایا (البخاری، ٢ : ١٨٨، باب ٩؛ ترمذی، باب ٥؛ الدارمی، وصایا، باب ٢١)۔ اسی بنا پر فقہ میں کفن دفن کے اخراجات اور قرض کی ادائی کو وصیت کے نفاذ پر مقدم حیثیت دی جاتی ھے (ھدایہ، ٢ : ٦٤٢ ببعد)۔ وصیّت کے دیگر مسائل میں حسب ذیل امور بھی قابل ذکر ھیں: مسلمان ذمی کے لیے اور ذمّی مسلمان کے لیے وصیت کر سکتا ھے

(هدایه ۴، ۳: ۲۴۳)؛ مرنے وقت کوئی شے کسی کو هبه [رکّ بآن] کے طور پر دینا بھی وصیت ہے (حوالۂ مذکور)؛ وصیّت سے رجوع کرنا بھی جائز ہے.

قرآن مجید میں وصیّت کی ایک اور قسم کا تذکرہ بھی ملتا ہے، جس سے مراد نیک لوگوں کا اپنی آل اولاد اور متوسلین کو نیک کاموں کی وصیت کرنا ہے (دیکھیے ۲ [البقرة]: ۱۳۲؛ ۳۱ [لقمان]: ۱۲ تا ۱۹) ۔ ایک مقام پر اهل خیر کی یه صفت بیان کی گئی ہے که وہ ایک دوسرے کو حق اور صبر پر قائم رہنے کی وصیت کرتے رہتے ہیں (۱۰۳ [العصر]: ۳)، چنانچه قدیم زمانے سے اهل علم کے هاں یه معمول چلا آتا ہے که وہ زندگی کے آخری لمحات میں اپنے متعلقین کو وصیت کرتے ہیں ۔ دور قدیم میں ارسطو، بقراط، فیثا غورث کی وصایا کے علاوہ لقمان حکیم کی وصیتیں دستیاب تھیں ۔ مؤخرالذکر کا تو فارسی زبان میں بھی ترجمه کیا گیا تھا (کشف الظنون، ۲: ۲۰۱۳).

دور اسلام میں غالباً اس عنوان سے قدیم ترین کتاب امام ابو حنیفهؒ کی مرتب کردہ وصیة امام ابی حنیفه "(الفقه الاکبر) ہے، جو علم عقائد کی ایک اهم اور معتبر دستاویز ہے اور جس کی متعدد اهل علم نے شروح لکھی ہیں (دیکھیے کشف الظنون، ۲: ۲۰۱۵) ۔ بعد ازاں اس صنف علم کو بہت سے اکابر علم نے آگے بڑھایا؛ چنانچه متقدمین میں سے امام غزالیؒ، عبدالخالق الغجدوانیؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ، شیخ زین الدین الخوافی، شیخ ابو اسحاق (دیکھیے کشف الظنون، ۲: ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۵؛ سرکیس: معجم المطبوعات العربیه، بمدد اشاریه) اور متاخر دور میں شاہ ولی الله محدث دهلویؒ، حضرت مظهر جانجاناںؒ، قاضی محمد ثناء الله پانی پتیؒ اور شیخ خالد کردی رومیؒ وغیرہ کی وصایا معروف و متداول ہیں.

مآخذ: متن مقاله میں مذکور ہیں.

(محمود الحسن عارف)

⊗ **وضو**: (ع؛ مادہ وضأ)، شریعت اسلامیه کی ایک اهم اور کثیر الاستعمال اصطلاح؛ بقول ابن منظور اور الفیروزآبادی، وضاءة بمعنی حسن و نظافت ہے؛ اصطلاحاً ایک خاص طریقے سے نماز ادا کرنے کی خاطر هاتھ، منه اور پاؤں وغیرہ کو ترتیب سے دھونا وضو کہلاتا ہے ۔ اس کا تلفّظ حرف واو کی پیش کے ساتھ ہے؛ اگر واؤ کی زیر پڑھی جائے تو اس سے مراد وضو کا پانی ہوتا ہے (الصحاح؛ لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ).

اسلام میں طهارت کی بڑی اهمیّت ہے، حتّٰی که اسے نصف ایمان قرار دیا گیا ہے (مسلم: الصحیح، قاهرہ ۱۹۵۵ء، ۱: ۲۰۳، حدیث ۲۲۳)؛ نیز ارشاد نبوی ہے: طهارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی (البخاری، مطبوعۂ لائڈن، ۱: ۴۸، ۴/۲) ۔ اسلام کے نظام طهارت کی دو اقسام ہیں: خصوصی اور بڑی طهارت غسل [رکّ بآن] ہے، جبکه چھوٹی اور عمومی طهارت وضو ہے.

وضو اور غسل کی اساسی اهمیت کے پیش نظر خود قرآن حکیم میں ان کا طریقه تعلیم دیا گیا ہے، (دیکھیے ۵ [المآئدة]: ۶؛ تفصیلات کے لیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، تفسیر المائدہ؛ نیز الجصّاص رازی: احکام القرآن، مطبوعه قاهرہ، ۳: ۳۵۷ تا ۳۷۷). حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے وضو کا جو مسنون طریقه مروی ہے اس میں بتایا گیا ہے که پہلے دونوں هاتھ پہنچوں تک تین مرتبه دھونے چاهئیں، پھر ناک اور منه

میں پانی ڈال کر کُلی اور استنشاق کرنا چاہیے، پھر تین مرتبہ چہرہ اور تین تین مرتبہ دونوں کہنیوں تک ہاتھ دھونے چاہئیں، پھر تمام سر کا مسح کرنا اور پھر اپنا دایاں پھر بایاں پاؤں تین تین مرتبہ دھونا چاہیے (البخاری، ۱ : ۵۳؛ مسلم، ۱ : ۲۰۴-۲۰۵؛ ابو داؤد، ۱ : ۷۸ تا ۸۵، حدیث ۱۰۶ تا ۱۱۷)۔ ضرورت کے مطابق اعضاے وضو کو دو دو اور ایک ایک مرتبہ بھی دھونا ثابت ہے، جو فقہاے کے نزدیک دھونے کی کم از کم مقدار ہے (ابو داؤد، ۱ : ۹۴ تا ۹۶، حدیث ۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

وضو میں کچھ امور فرض اور کچھ سنت و مستحب ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے فرائض کا درجہ مقدّم ہے۔ اہل تحقیق کے نزدیک قرآن حکیم سے وضو کے چار فرائض (چہرے، دونوں ہاتھوں اور پاؤں کا دھونا، سر کا مسح) ثابت ہیں۔ احناف کا بھی مسلک ہے (المرغینانی : ہدایہ، ۱ : ۹- مطبوعۂ لکھنؤ)؛ شوافع اور ظواہر اس پر نیت کا اضافہ کرتے ہیں (الجزیری، اردو ترجمہ، مطبوعہ لاہور، ۱ : ۹۷ تا ۹۹؛ معجم الفقہ الظّاہری، مطبوعۂ بیروت، ۱ : ۱۰۸۷ تا ۱۰۹۱)۔ امام احمدؒ بن حنبل نے اس پر موالات (تسلسل کے ساتھ دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے) کا بھی اضافہ کیا ہے (معجم الفقہ الحنبلی، ۲ : ۱۰۴۲ - ۱۰۴۸ مطبوعۂ کویت)۔ امامیہ کے ہاں بھی فرائض کی تعداد سات ہی ہے، البتہ ان کے نزدیک پاؤں دھونے کے بجائے ان پر مسح ضروری ہے (محمد جواد مغنیہ : الفقہ علی المذاہب الخمسہ، مطبوعۂ بیروت ۱۹۳۲ء)۔ امام مالکؒ نے گو فرائض کی تعداد تو سات ہی رکھی ہے، مگر انھوں نے دھونے میں ملنا شامل کیا ہے (الجزیری، ۱ : ۹۲ تا ۹۸)۔ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ وضو میں استیعاب ضروری ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ موزوں اور پٹی (جبیرہ) پر مسح جائز ہے (الترمذی، ۱ : ۲ تا ۲۲؛ ہدایہ، ۱ : ۳۵ تا ۴۰) مقیم کو ایک دن اور رات (چوبیس گھنٹے) تک اور مسافر کو تین دن اور تین رات (بہتر گھنٹے) تک موزوں پر مسح کی اجازت ہے [رکّ بہ مسح]۔

وضو میں حسب ذیل امور سنت ہیں : بسم اللہ پڑھنا، دونوں ہاتھ پہنچوں تک دھونا، کُلّی کرنا، مسواک کرنا، ناک صاف کرنا، ہاتھ اور پاؤں نیز گھنی داڑھی کا خلال کرنا، ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونا، پورے سر اور کان کا مسح کرنا، موالات اور ترتیب کا لحاظ رکھنا، ہر عضو کو دائیں طرف سے شروع کرنا، وضو کرتے ہوئے یہ پڑھنا : اللّٰھم اغفرلی ذنبی و وَسّع لی فی داری و بارک لی فی رزقی، فراغت کے بعد کلمۂ شہادت پڑھ کر یہ دعا مانگنا : اَللّٰھُمَّ اجْعَلْنی مِنَ التَّوّابِیْنَ وَاجْعَلْنی مِنَ الْمُتَطَھّرین (مکروہات اور نواقض وضو کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: ہدایہ، ۱ : : ۱۰۵ تا ۱۲۳؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۲ : ۱۰۴۸ ببعد؛ امجد علی : بہار شریعت، ۲ : ۹ تا ۱۶؛ عبدالشکور : علم الفقہ، ص ۶۸)۔

طریقۂ مسنونہ کے مطابق وضو کرنے کی احادیث میں بے شمار فضیلت بیان ہوئی ہے۔ بعض احادیث میں اس پر سابقہ گناہوں سے معافی، درجات کی بلندی اور قیامت کے دن اعضاے وضو کے چمکدار ہونے کی بشارت دی گئی ہے (دیکھیے مسلم : الصحیح، ۱ : ۲۰۵ تا ۲۰۶ حدیث ۲۲۷-۲۲۸، ۴۵۹، حدیث ۶۴۹؛ نیز دیگر کتب حدیث)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ **وطّاس، بنو**: پندرهویں سولهویں صدی عیسوی میں مراکش کا ایک حکمران خاندان، جو بنو مرین کا هم جد تھا ۔ یه لوگ پہلے صحرائے اعظم اور وسط المغرب میں بدوی زندگی بسر کرتے تھے اور تیرهویں صدی میں مشرقی مراکش میں آباد هوے ۔ جب شمالی مراکش میں بنو مرین نے الموحدون کی جگه سنبھالی تو بنو وطاس ریف میں متمکن هو گئے ۔

بنو مرین کے عہد میں بنو وطاس پر اعزازات اور مراتب و مناصب کی بارش هوتی رهی ۔ ۸۲۳ھ/۱۴۲۰ء میں سلطان ابو سعید عثمان کے قتل کے بعد ملک خانه جنگی کا شکار هو گیا ۔ اس زمانے میں جبکه عیسائی هسپانیه کو از سر نو فتح کر چکے تھے اور سبته پر پرتگالیوں کا قبضه هو گیا تھا، بنو وطاس کے ایک امیر ابو ذکریّا یحیٰی بن زیّان نے ایک لڑکے ابو محمد عبدالحق کو سلطان ابو سعید کا فرزند مشہور کرکے اس کی بادشاهت کا اعلان کر دیا اور منصب وزارت سنبھال کر عملی طور پر حکومت کرنے لگا ۔ ۱۴۴۸ء میں ابو ذکریّا کی وفات پر اس کا برادر زاده علی بن یوسف محل شاهی کا مہتمم خاص مقرر هوا اور اس کے بعد اس کے بیٹے یحیٰی نے یه عهده سنبھالا ۔ شروع شروع میں حالات بنو وطّاس کے حق میں بہت سازگار ثابت هوے ۔ مراکش کے ساحلوں پر پرتگالیوں کے بار بار آ دھمکنے سے ملک بھر میں مذهبی جذبات بھڑک اٹھے اور جهاد کا اعلان کر دیا گیا ، ابو ذکریّا نے اس کی قیادت اپنے هاتھ میں لی اور ۱۴۳۷ء میں پرتگالیوں کو دندان شکن شکست دے کر فرڈی ننڈ الاصغر کو گرفتار کر لیا ۔ ابو ذکریّا کی وفات کے بعد فاس میں ادریسی شرفا کا اثر و اقتدار بڑھنے لگا تاآنکه ۱۴۵۸ء میں ان کے سردار علی بن محمد الجوطی نے عنان اختیار کلیةً اپنے هاتھ میں لے لی اور تیسرا وطّاس وزیر یحیٰی اپنے خاندان کے اکثر افراد کے ساتھ موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ اس کے بعد سلطان عبدالحق مرینی نے براہ راست خود حکومت سنبھالنے کی کوشش کی، لیکن اس کی غلط کاریوں (مثلاً هارون یہودی کا بطور وزیر تقرر) کے باعث لوگ اس سے منحرف هو گئے ۔ ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء میں عبدالحق کو قتل کر دیا گیا اور اس کے ساتھ هی مرینی خاندان کا خاتمه هو گیا ۔

۱۴۵۸ء کے قتل عام میں وزیر یحیٰی کے دو بھائی بچ نکلے تھے ۔ ان میں سے ایک نے، جس کا نام محمد الشیخ تھا، آصیلا میں پناه لی اور وهاں اپنے حامیوں کی ایک مضبوط جماعت تیار کر لی ۔ عبدالحق کی وفات کے بعد اس نے فاس کو فتح کرنے کا عزم کیا جو ادریسیوں کے زیر نگین تھا اور چھے سال کی لگاتار جدوجہد کے بعد وہ اس میں کامیاب هو گیا ۔ ۱۴۷۲ء میں اس کی بادشاهت کا اعلان هوا اور گونا گوں مشکلات کے باوجود وہ ۱۵۰۴ء تک حکومت کرتا رها ۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا، جو محمد البرتقالی کے نام سے مشہور هے، اس کا جانشین هوا ۔ اس کے عهد (۱۵۰۴ تا ۱۵۲۴ء) میں سعدی شرفا نے اپنی قوت و اختیار کو جنوبی مراکش میں مستحکم کر لینے کے بعد شمال کی طرف پیش قدمی کا آغاز کر دیا ۔ وطاسیوں اور سعدیوں کی باهمی کشمکش میں بالآخر جیت سعدیوں کی هوئی ۔ محمد البرتقالی کے بیٹے ابوالعباس احمد نے (۱۵۲۶ء و ۱۵۴۷ تا ۱۵۴۹ء میں) اور پوتے محمد القسری نے (۱۵۴۵ تا ۱۵۴۷ میں) میں سعدی امیر محمد الشیخ المهدی کی یلغار کو روکنے کی عبث کوشش کی اور ۱۵۵۰ میں المهدی کا فاس پر قبضه هو گیا ۔ محمد البرتقالی کے ایک بھائی علی ابو حسّون نے

اپنے خاندان کی بحالی کی سر توڑ کوشش کی اور وہ ملک برابر بلکہ یورپ میں بھی مدد کے لیے پھرتا رھا ۔ آخر کار اس کی مساعی سے ترکوں نے، جو تلمسان تک افریقہ میں اپنی مقبوضات وسیع کر چکے تھے، ۱۵۵۴ء میں فاس فتح کر لیا، تاہم چند ماہ بعد ھی المھدی نے اسے دوبارہ چھین لیا ۔ اس کے بعد وطاسی ھمیشہ کے لیے فاس سے رخصت ھو گئے ۔

مراکش میں وطاسیوں کے دور کو بربر خاندان اور شریفی خاندان یا اس ملک کی قرون وسطٰی کی تاریخ اور قرون حاضرہ کی تاریخ کے درمیان ایک عبوری دور سمجھنا چاھیے، جو سیاسی خلفشار کے باوجود خوشحالی سے ھمکنار رھا ۔ اسی زمانے میں لیو افریقی نے یہاں کی سیاحت کی اور اس کے بارے میں ایک بیش قیمت اور مستند روداد ھمارے لیے چھوڑ گیا ۔

بنو وطاس کے شجرۂ نسب (مع مفصل حواشی) کے لیے دیکھیے H. de Casteries : *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*، سلسلہ اول، پیرس ۱۹۲۱ء، ۱ : ۱۶۲، ۱۶۳، لوحہ ۴ ۔

مآخذ : (۱) احمد بن خالد الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء، ۱ : ۱۵۹ ببعد؛ (۲) H. de Casteries : کتاب مذکور؛ (۳) A. Cour : *La dynastie marocaine des Beni Wattas*، قسطنطینیہ ۱۹۲۰ء؛ (۴) *Hesperis*، ۱ (۱۹۲۱ء) : ۴۹۲ تا ۴۹۷ ۔

[E. Levi Provençal (و تلخیص از ادارہ)]

⊗ **وطن** : بیسویں صدی عیسوی میں متحدہ ہندوستان کا پہلا ھفتہ وار اخبار، جس نے تیس برس تک اپنے وطن اور عالم اسلام کی قلمی خدمت کی اور اپنے مالک کو لکھ پتی بنا دیا ۔ اسے مولوی انشاء اللہ خان نے ۱۳ رمضان ۱۳۱۸ھ/۴ جنوری ۱۹۰۱ء کو لاھور سے جاری کیا تھا ۔

مولوی انشاء اللہ : ۲ اپریل ۱۸۷۰ء کو گوجرانوالہ میں پیدا ھوے ۔ ۱۸۸۵ء میں ان کے والد انعام اللہ خان کا انتقال ھو گیا اور وہ ایف اے میں ناکام ھوکر وسیع موروثی اراضی کی دیکھ بھال کرنے لگے ۔ اخبار بینی اور مضمون نویسی کا شوق تھا، چنانچہ وہ مولوی محبوب عالم کے جرائد پیسہ اخبار اور *The Sun* میں مضامین لکھنے لگے ۔ ۱۸۹۳ء میں ترکیہ کے سلطان کے متعلق ایک کتاب شائع ھوئی، جس کا اردو ترجمہ انھوں نے سلطان عبدالحمید خان کا بست سالہ دور حکومت کے نام سے کیا ۔ اسلامی امور اور اسلامی سیاست کے بارے میں ان کے مضامین سے متأثر ھو کر شیخ غلام محمد نے ۱۸۹۵ء میں اپنے اخبار وکیل (امرتسر) کا مدیر مقرر کر دیا ۔ ان کے عہد ادارت میں اس اخبار نے بہت ترقی کی اور ان کے مضامین کے باعث مسلمانان ہند میں اسلامی ممالک، خصوصاً ترکیہ کے معاملات اور سیاسیات سے گہری دلچسپی پیدا ھوئی ۔ ۱۹۰۱ء میں مولوی انشاء اللہ خان نے لاھور سے اپنا ھفت روزہ وطن جاری کیا اور اسے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت اور حکومت ترکیہ کی حمایت کے لیے وقف کر دیا ۔ سلطان عبدالحمید سے عقیدت کی بنا پر انھوں نے اپنے مطبع کا نام بھی حمیدیہ سٹیم پریس رکھا ۔ ۱۹۰۴ء میں جنگ روس و جاپان کی تازہ خبریں فراھم کرنے کے لیے وطن کا ایک روزانہ ایڈیشن بھی جاری کیا گیا، جو دو تین ماہ کے بعد مولوی انشاء اللہ کی علالت کے باعث بند ھو گیا ۔ پھر جب اطالیہ نے ترکیہ پر حملہ کیا تو اکتوبر ۱۹۱۱ء میں وطن کا روزانہ ایڈیشن دوبارہ شائع ھونے لگا اور اس کی اشاعت چھے ھزار تک پہنچ گئی، جو اس زمانے میں بہت زیادہ خیال کی جاتی تھی ۔

اخبار وکیل کی ادارت کے دوران میں انھوں

نے حجاز ریلوے کی تعمیر کے لیے ایک فنڈ کھولا تھا، جس میں انھیں خاصی کامیابی ہوئی تھی۔ پھر اسی زمانے میں انھوں نے "چندہ برائے مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ" اور "چندہ برائے مہاجرین اقریطش" کا اعلان کرکے معقول رقوم جمع کیں۔ وطن میں بھی انھوں نے یہ سلسلہ جاری رکھا اور لنڈن میں مسجد کی تعمیر، مجروحین طرابلس کی امداد، دریائے اٹک کی طغیانی سے متاثر مصیبت زدگانِ ڈیرہ غازی خان کی اعانت، مسام وظائف وغیرہ متعدد فنڈ جاری کیے۔ منشی محمد دین فوق، مدیر اخبار کشمیری، کے اندازے کے مطابق ١٩١٢ء تک ان چندوں کے ذریعے ڈیڑھ لاکھ روپیہ جمع ہو چکا تھا۔ اس سے مولوی انشاء اللہ نے درگاہ حضرت شاہ محمد غوثؒ کے سامنے ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کی، جس میں اخبار وطن کا دفتر، حمیدیہ پریس، حمیدیہ بک ایجنسی، حمیدیہ ریڈنگ روم اور وطن ڈاک خانہ وغیرہ سب سما گئے۔ انجمن حمایت اسلام نے اپنا ایک مڈل سکول بھی یہاں جاری کیا، جو اب لشتر روڈ پر اسلامیہ کالج سے ملحق عمارت میں منتقل ہونے کے باوجود وطن ہائی سکول ہی کہلاتا ہے۔ وطن بلڈنگ اور وطن ڈاک خانہ آج بھی قائم ہیں۔

مولوی انشاء اللہ خان کو تصنیف و تالیف کا بڑا شوق تھا۔ ان کی پہلی کتاب کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ ان کی دوسری اہم کتاب تاریخ خالدان عثمانیہ دو ضخیم جلدوں میں ہے۔ یہ اردو زبان میں ترکیہ کی سب سے مفصل تاریخ ہے۔ محاربات پلونا، محاربات تھسلی، ترکی کی موجودہ حالت اور اس کی باجگزار ریاستیں، مفروضہ مظالم آرمینیا، واقعات روم اور محمد علی پاشا ان کی چند مشہور تصانیف ہیں۔ اخبار کے ساتھ ساتھ انھوں نے تفسیر قرآن کا ایک سلسلہ بھی جاری کیا تھا، جو ١٩٠٩ء سے ١٩١٢ء تک جاری رہا۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ مقدمہ ابن خلدون کا اردو ترجمہ ہے، جو تین ضخیم جلدوں میں شائع ہوا۔

مولوی انشاء اللہ خان نے ١٩٢٨ء میں بمقام لاہور وفات پائی۔ اخبار وطن ان کے بعد بھی دو تین سال تک جاری رہا، لیکن اس کی اہمیت جاتی رہی۔

مآخذ: (١) امداد صابری: تاریخ صحافت اردو، ج ٣، دہلی ١٩٦٣ء؛ (٢) محمد دین فوق: اخبار نویسوں کے حالات، لاہور ١٩١٢ء؛ (٣) عبدالسلام خورشید: صحافت پاکستان و ہند میں، لاہور ١٩٦٣ء۔

(محمد عبداللہ قریشی)

وطواط: رشید الدین، ایک ایرانی شاعر؛ ⊛* باشندۂ بلخ؛ اصل نام محمد بن عبدالجلیل العُمری (یعنی حضرت عمر فاروقؓ کی نسل سے)؛ پست قامت اور حقیر صورت کے باعث اس کا لقب وطواط (ابابیل) پڑ گیا تھا۔ اسے سلطان سنجر سلجوقی اور خوارزم شاہ اتسز (م ٥٥١ھ/١١٥٦ء) کے عہد میں عروج نصیب ہوا۔ وہ اتسز کا کاتب السّر اور درباری شاعر تھا۔ جب سنجر ٥٤٢ھ/١١٤٧ء میں خوارزم شاہ کو خوارزم (ریاست خیوہ) کے قلعہ ہزار اسپ میں محصور کیے ہوئے تھا تو اس نے انوری کو خوارزم شاہ کے حق میں ہتک آمیز اشعار لکھنے پر مامور کیا۔ یہ اشعار ایک تیر پر باندھ کر قلعے کے اندر پھینکے گئے اور وطواط کو ان کا جواب لکھنا پڑا۔ بعد میں وطواط کو گرفتار کر لیا گیا اور اس کے لیے حکم صادر ہوا کہ کاٹ کر اس کے سات ٹکڑے کر دیے جائیں، لیکن منتخب الدین بدیع الکاتب کے، جو صاحب جہان‌گشای کے اجداد میں سے تھا، بر وقت دخل دینے سے اس کی جان بچ گئی۔ اس نے کہا کہ وطواط (ابابیل) اتنا چھوٹا پرندہ ہے

که اس کے سات ٹکڑے نہیں ہو سکتے، لہٰذا اس کے صرف دو ہی ٹکڑے کیے جائیں ۔ اس پر سنجر ہنس پڑا اور شاعر کو معاف کر دیا .

۵۴۷ھ / ۱۱۵۲-۱۱۵۳ء میں اتسز نے خشمناک ہو کر اسے دربار خوارزم سے نکال دیا ۔ اس پر اس نے قصیدہ کہا اور دوبارہ منظور نظر ہو گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے اسی شہر میں ۹۷ برس (قمری) عمر پا کر ۵۷۸ھ/۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں وفات پائی ۔ منظومات کے علاوہ اس نے کچھ کتابیں نثر میں چھوڑی ہیں : (۱) مَطلوب کُلّ طالب، حضرت علی کرم اللہ وجہ، کے ایک سو اقوال و ارشادات کا فارسی زبان میں ترجمہ اور ان کی تصحیح (طبع مع جرمن ترجمہ از فلائشر H. L. Fliesher، لائپزگ ۱۸۳۷ء)؛ [(۲) اسی طرح اس نے باقی خلفاے راشدین کے اقوال کو جمع کرکے ان کا فارسی میں ترجمہ کیا (مجموعہ در کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری)]؛ (۳) حدائق السحر، بلاغت پر ایک رسالہ، جو فرخی کی ترجمان بلاغت پر مبنی ہے اور اس سے براؤن E.G. Browne نے اپنی کتاب *Literary History of Persia*، ج ۲ (لنڈن ۱۹۰۶ء) میں استفادہ کیا؛ (۳) اس کا فارسی دیوان، جو سات ہزار اشعار پر مشتمل ہے؛ [(۴) اس کے عربی دیوان کا ایک قدیم نسخہ کتاب خانہ مولوی محمد شفیع لاہوری میں تھا، جس کی تصحیح کرکے اس پر ڈاکٹر سخاء اللہ نے جامعہ پنجاب سے پی-ایچ-ڈی کی ڈگری لی] .

مآخذ : (۱) عوفی : لباب الالباب (طبع براؤن، ۱۹۰۶ء)، ۱ : ۸۰ تا ۸۶؛ (۲) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء (طبع براؤن، ۱۰۹۱ھ) ص ۸۷ تا ۹۲؛ [(۳) کشف الظنون، مطبوعہ استانبول، ۲ : ۴۵۶]؛ (۴) لطف اللہ بیگ : آتش کدہ (بمبئی ۱۳۷۷ھ، اس میں صفحات کا اندراج نہیں)، بذیل توران؛ (۵) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء (تہران ۱۲۹۵ھ)، ۱ : ۲۹۲ (دیوان سے سیر حاصل اقتباسات)؛ (۶) عطا ملک جوینی : تاریخ جہانگشای (طبع قزوینی، لائڈن ۱۹۱۶ء)، ۲ : ۶ تا ۱۱؛ (۷) J. von. Hammer : *Geschichte d. Schōn Redekunste Persiens*، ص ۱۱۹؛ (۸) E. G. Browne : *Literary History of Persia*، ۲ : ۱۲۴، ۳۰۹ ببعد، ۳۳۰ تا ۳۳۳؛ [(۹) قاموس الاعلام، بذیل رشید الدین وطواط] .

(C. Huart [و ادارہ])

وعظ : رک بہ مواعظ .

وَفا : شرف الدین علی حسینی، اٹھارھویں صدی عیسوی کا ایک ایرانی شاعر ۔ اس کا تعلق سادات قُم کے ایک خاندان سے تھا، جو حضرت امام موسیٰ کاظمؓ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کے مزار کا متولی تھا [رک بہ قُم] ۔ وہ نادر شاہ کے عہد کے اختتام پر ہندوستان آیا اور وہاں تیس سال تک مقیم رہنے کے بعد ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء میں وطن لوٹا ۔ اس نے حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء میں ایران میں وفات پائی ۔ اس کی ایک مختصر مثنوی لؤلؤی منظوم ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال میں اور اس کا دیوان انڈیا آفس کے کتاب خانے میں محفوظ ہے .

چند اور شاعر بھی ہیں، جن کا یہی تخلص تھا :

(۱) وفا فراہانی (میرزا محمد حسین)، سید اور صوفی تھا اور میرزا عیسیٰ المقلب بہ قائم مقام اعظم کا بھائی تھا ۔ وہ ایک مدت تک زَند خاندان کا وزیر رہا اور جب یہ خاندان ختم ہو گیا تو اس نے قاچاروں کی عظیم خدمات سر انجام دیں ۔ اس نے قزوین میں وفات پائی ۔ ایک دیوان اس کی یادگار ہے .

(۲) وفا یزدی (آقای محمد)، انیسویں صدی

کا شاعر تھا۔

(۳) وفا اشرف (میرزا مہدی قلی) بھی انیسویں صدی کا شاعر تھا اور اس کا تعلق ایک ایسے گرجستانی خاندان سے تھا جو صفوی دور میں ایران میں آ بسا تھا۔ وہ منوچہر خان معتمدالدولہ کا کاتب اور نہایت اچھا خوش نویس تھا۔

(۴) وفا تفرشی (میرزا عبداللہ خان)، ایک درویش تھا، جو کچھ عرصے تک شاہی خاندان کے شہزادوں (ظل السلطان اور شیخ علی میرزا) کے ہاں ملازم رہا۔ وہ ایک بار شیراز بھی گیا تھا۔

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، ۲: ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۶۶؛ (۲) لطف علی بیگ: آتشکدہ (آخر میں معاصر شعرا سے متعلقہ باب میں)؛ (۳) A Sprenger: *Catalogue of Oudh Mss.*، کلکتہ ۱۸۵۴ء، ۱: ۸۵۴؛ (۴) Ethe: *Cat. Pers. Mss. India Office*، ج ۱، عدد ۱۷۱۸؛ (۵) W. Ivanov: *Descriptive Catalogue*، کلکتہ ۱۹۲۴ء، ص ۳۹۸۔

(CL. HUART)

* **الوفرانی**: (یاالافرانی)، ابوعبداللہ محمد بن الحاج محمد بن عبداللہ المعروف بہ الصغیر، ایک مراکشی سیرت نگار اور مؤرخ؛ ۱۰۸۰ھ/۱۶۶۹-۱۶۷۰ء میں مراکش میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق بربر قبیلے إفران، آفران (وفران) سے تھا، جو جنوبی مراکش کی وادی درعۃ میں آباد تھا۔ اس کے حالات زندگی کچھ زیادہ نہیں ملتے۔ اس نے اپنے آبائی شہر میں، پھر فاس میں تعلیم پائی اور اپنی ساری عمر مراکش کے کسی نہ کسی بڑے شہر میں یا ابوالجعد (بجعد) کے زاویۂ شرقاوہ [رک باں] میں گزاری۔ زندگی کے آخری ایام میں وہ مراکش کی مسجد یوسفی (یا مدرسہ ابن یوسف) کا امام اور خطیب ہو گیا تھا۔ اس نے ۱۱۴۰ھ/۱۷۲۷ء یا ۱۱۵۱ھ/۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔

الوفرانی کی شہرت زیادہ تر مراکش کے سعدیہ خاندان کے تذکرہ نویس کی حیثیت سے ہے۔ اس تذکرے کا نام ہے: نزهة الهادی باخبار ملوک القرن الحادی (طبع و ترجمہ از O. Houdas: *Nuzhetelhadi Histoire de la dynastic Saadienne au Maroc (1151-1610)*، در *P.E.L.O.V.*، سلسلۂ ثالث، ج ۲، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، نیز فاس ۱۳۰۷ھ، طبع لیتھو)۔ یہ مراکشی شرفا کے پہلے خاندان کی تاریخ کا سب سے اہم مآخذ ہے، کیونکہ اس میں نہ صرف معاصر تذکروں سے بلکہ کسی حد تک ان سرکاری دستاویزات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے جن کا مصنف نے براہ راست مطالعہ کیا تھا۔ یہ ۹۱۷ھ/۱۵۱۱-۱۵۱۲ء سے لے کر گیارھویں صدی ہجری/سترھویں عیسوی تک کے زمانے پر حاوی ہے۔ اس میں سعدیہ خاندان کے مختلف فرمانرواؤں کے ادوار حکومت کا ذکر ہے، کسی کا بہت مختصر اور کسی کا بہت مطول۔ طویل ترین اور مفصل ترین تذکرہ سلطان احمد المنصور [رک باں] کے عہد سے متعلق ہے۔ نزهة الهادی کے مشمولات کے تنقیدی مطالعے کے لیے دیکھیے E. Levi Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۰ ببعد۔

سعدیہ خاندان کی تاریخ کے علاوہ الوفرانی نے اور بھی تاریخی، سیرتی اور ادبی کتابیں لکھی ہیں، جو ترتیب زمانی کے اعتبار سے حسب ذیل ہیں: (۱) المسلک السہل فی شرح توشیح ابن سہل، مشہور اندلسی شاعر ابن سہل کی ایک نظم کی شرح (طبع لیتھو، فاس ۱۳۲۴ھ)؛ (۲) الظل الوریف فی مفاخر مولانا اسماعیل ابن الشریف، مراکش کے علوی سلطان مولای اسمعیل پر ایک مخصوص رسالہ؛ (۴) دررالحجال بمآثر سبعة رجال،

مراکش کے سات اولیاے کرام پر ایک نامکمل رسالہ؛ (۴) المغرب فی اخبار المغرب، ایک تاریخی خلاصہ، جو غالباً ارجوزہ کی صورت میں ہے؛ (۵) صفوۃ من انتشر من اخبار صلحاء القرن الحادی عشر، گیارھویں صدی ھجری کے مراکشی اولیاے کرام کا مجموعۂ سیر، جو قرون وسطٰی کے بعد مراکش میں شریفی اور مرابطی تحریکوں کی تاریخ کا ایک ناگزیر مرجع ہے۔

مآخذ : (۱) القادری : نشر المثانی، فاس ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۳؛ (۲) العباس بن ابراھیم المراکشی : اظہار الکمال، فاس ۱۳۳۴ھ، ۱۸۱ تا ۱۸۳؛ (۳) ابن الموقت : السعاد العبادیه، فاس ۱۳۳۶ھ، ۱ : ۱۱۲ تا ۱۱۵؛ (۴) براکلمان، ۲ : ۵۷۴؛ (۵) E levi Provençal : *Les Historiens des Chorfa, Essai sur la Litterature historique et biographique au Maroc du XVI eme au XX eme siecle*، پیرس ۱۹۲۶ء، ص ۱۱۲ تا ۱۳۱، ۳۰۶ تا ۳۰۹۔

(E. LEVI PROVENÇAL)

* وَفْق : طلسماتی مربع، یعنی ایسا مربع جس میں شطرنج کی بساط کی طرح خانے بنے ہوں اور ہر خانے میں مخصوص اعداد، حروف یا الفاظ لکھے جائیں۔ ایسے لوگ شفاے مرض یا دیگر مقاصد کے لیے بطور تعویذ پہنتے ہیں۔ اس کی سب سے سادہ شکل وہ ہے جو نو مربع خانوں پر مشتمل ہوتی ہے اور اس میں اعداد اس ترتیب سے لکھے جاتے ہیں کہ تمام افقی، عمودی اور وتری قطاروں کے اعداد کا حاصل جمع ۱۵ ہو۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ مرکزی مربع میں عدد ۵ درج کیا جائے اور چاروں کونوں میں وہ اعداد جو "بدوح" کی بحساب جمل عددی قیمت ہوں، یعنی ۲، ۴، ۶ اور ۸۔

۲	۹	۴	۱۵
۷	۵	۳	۱۵
۶	۱	۸	۱۵

چینی کتابوں میں اس کا ذکر لوشو کے نام سے آیا ہے۔ روایت ہے کہ اساطیری شہنشاہ یو (۲۲۰۰ ق - م) نے دریاے ھوانگ ھو سے نکلنے والے کچھوے کی پشت پر یہ نقش دیکھا تھا۔ عربی ادبیات میں یہ نقش پہلی بار جابر بن حیان کی کتاب الموازین میں سامنے آیا، جو تقریباً ۹۰۰ء میں لکھی گئی ہوگی۔ اس میں نقش کو بلیناس (Appolonius of Tyana) سے منسوب کیا گیا ہے اور لکھا ہے، کہ اگر اسے کتان کے کورے کپڑے کے دو ٹکڑوں پر لکھ کر حاملہ کے تلووں پر باندھ دیا جائے تو زچگی میں آسانی ہوگی۔ الغزالیؒ (۱۰۸۵ تا ۱۱۱۱ء) نے منقذ میں اس کو نقل کیا ہے؛ چنانچہ آج بھی یہ تعویذ "مہر غزالی" کے نام سے استعمال ہوتا ہے۔

اخوان الصفاء کے رسائل میں مربع کے خانوں کو پر کرنے کی ترکیب شطرنج کی چالوں کی اصطلاحات میں بیان کی گئی ہے۔ ابراھام ابن عذرا (۱۰۹۲ تا ۱۱۶۷ء) کی کتاب سیفرھہ شم میں اس مربع کو خدا کے نام سے منسوب کیا گیا ہے۔ لفظ بدوح بھی انھیں معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔

عرب سوانح نگاروں کے بیانات کے مطابق ثابت بن قُرّہ (۸۲۶ تا ۹۰۱ء) طلسماتی مربع نقوش لکھا کرتا تھا۔ اس ریاضی دان نے بتایا کہ کس طرح ۱۶، ۲۵، ۳۶ بلکہ اس سے بھی زیادہ خانوں والے مربعے تیار کیے جا سکتے ہیں۔ ان مربعوں

کا تعلق سیارگان کے ساتھ قائم کرنے کا سلسلہ بھی غالباً اسی سے شروع ہوتا ہے ۔

ابن الہیثم (۹۶۳ تا ۱۰۳۹ء) نے بھی طلسماتی مربع پر بحث کی ہے (Sutter: *Mathematiken und Astronomen*، ص ۹۳)، لیکن اس سلسلے میں جن لوگوں کی تالیفات قلمبند ہوئیں، وہ تیرھویں صدی عیسوی کے ریاضی دان یا مخفی علوم کے طالب علم ہیں ۔ جہاں تک ان کی تفصیلات کا تعلق ہے صرف البونی (م ۱۲۳۵ء) کی شمس المعارف اور در المنظوم فی علم الاوفاق و النجوم زیادہ معروف ہیں ۔ اس نے مربعوں اور خانوں کو حروف یا الفاظ کے ساتھ پر کرنے کی ترتیب بڑی محنت سے تیار کی ۔ اس سلسلے میں ۷×۷ خانوں کا مربع قابل ذکر ہے، جسے ہفتے کے ایام اور ان سے متعلق ہفت سیارگان سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ یہ مربعے تیرھویں ۔ چودھویں صدی عیسوی تک عالم اسلام میں اچھی طرح متعارف ہو چکے تھے ۔ یورپ میں پہلی ترتیب Aggrepa (۱۵۳۳ء) کی کتاب *Occulta Philosophia* کی وساطت سے رائج ہوئی اور دوسری Cardanus کی تصنیف *Practica Arithmaticae* کے ذریعے سامنے آئی ۔ سترھویں ۔ اٹھارھویں صدی میں سیارگان کی مہریں بنانے کا رواج عام ہوا ۔ ہر مہر ایک مخصوص دھات کی ہوتی تھی اور اس پر ایک مخصوص مربع منقوش ہوتا تھا: (۱) مہر زحل (سکّہ): ۳ × ۳ کا مربع؛ (۲) مہر مشتری (قلعی): ۴ × ۴؛ (۳) مریخ (لوھا): ۵ × ۵؛ (۴) شمس (سونا): ۶ × ۶؛ (۵) زہرہ (تانبا): ۷ × ۷؛ (۶) عطارد (چاندی کا ملمع): ۸ × ۸؛ (۷) قمر (چاندی): ۹ × ۹ .

معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں طلسماتی مربعوں کی تیاری کے سلسلے میں متعدد مجرب اور معین قاعدے استعمال کیے جاتے تھے ۔ مغرب میں اہل ہند کے قاعدے کو La Loubere نے ۱۶۹۱ء میں متعارف کرایا ۔ اس سے بہت پہلے بوزنطی Moschopulos (تقریباً ۱۴۰۰ء) نے اس موضوع پر عام بحث کی تھی ۔ سولھویں صدی سے اب تک یورپ میں اس مسئلے کا حسابی پہلو سے مطالعہ دقت نگاہ سے جاری ہے ۔ اس موضوع کی کتابوں کے لیے خاص طور سے دیکھیے S. Gunther: *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenchaften*، لائپزگ ۱۸۷۶ء، باب ۴، ص ۱۸۸ تا ۲۷۰ .

مآخذ: متن میں مندرج کتابوں کے علاوہ دیکھیے آ۱، لائڈن، بار اول، بذیل مقالہ .

(J. RUSKA)

* **وقار**: میرزا احمد شیرازی، وقار تخلص، ایک ایرانی شاعر ۔ وہ وصال شاعر کے چھے بیٹوں میں سب سے بڑا تھا ۔ اس کے باقی پانچ بھائیوں نے بھی بطور شاعر بڑا نام پایا (ان کے والد کے نمونۂ کلام کے لیے دیکھیے رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، ۲: ۵۲۸ ببعد؛ نیز Browne: *Persian Literature in Modern Times*، ص ۳۱۸) ۔ مؤخر الذّکر کتاب (ص ۳۰۱، ۳۱۹ ببعد، ۳۲۳ ببعد) میں وقار کے دو بھائیوں داوری اور فرہنگ کے کلام کے نمونے بھی موجود ہیں ۔ مجمع الفصحاء (۲: ۱۰۳ ببعد) میں وصال کے دوسرے بیٹے محمود حکیم کی دو مزید نظمیں ملتی ہیں اور اسی کتاب (۲: ۳۸۴) میں فرہنگ کی متعدد نظمیں بھی ہیں ۔ ناصرالدین شاہ کی مدح میں وقار اور اس کے پانچوں بھائیوں کے چھے قصائد کا مخطوطہ موزۂ برطانیہ میں محفوظ ہے (Rieu: *Supplement*، عدد ۳۷۰) ۔ رضا قلی خان: کتاب مذکور، ۲: ۸۲، میں وصال کے ایک بیٹے

توحید (میرزا اسماعیل شیرازی) کی چند منظومات موجود ہیں۔

وقار ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷ء کے لگ بھگ ہی پیدا ہوا ہوگا (دیکھیے Rieu : *Suppl.*، ص ۲۳۰؛ براؤن : کتاب مذکور، ص ۳۰۰)۔ اپنے والد کی وفات (۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء) کے چند سال بعد وقار نے اپنے بھائی محمود کے ساتھ ہندوستان کا سفر کیا، جہاں وہ بمبئی میں ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء سے ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱ء تک مقیم رہا۔ اس کے بعد وہ نواب نصرت الدولہ فیروز میرزا کے بلاوے پر شیراز واپس آیا۔ رضا قلی خان کہتا ہے کہ بمبئی میں اس کی بڑی آؤ بھگت ہوئی، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اسے گھر کی یاد بہت ستانے لگی تھی۔ مجمع (۲ : ۵۵۲) میں مندرج اشعار میں اس کے قیام ہندوستان کی طرف اشارے ملتے ہیں۔

۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷-۱۸۵۸ء میں وقار تہران میں تھا۔ وہیں اسے شاہ ناصر الدین کے حضور میں پیش کیا گیا، جس نے ایک خلعت دے کر اس کی عزت افزائی کی اور پنشن بھی دی۔ شاعر کی تاریخ وفات صحیح طور پر کہیں بیان نہیں ہوئی۔ وہ عربی کا اچھا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ درجے کا خطاط بھی تھا۔ رضا قلی خان نے رومی کی مثنوی کے ایک نسخہ کا ذکر کیا ہے، جس کی کتابت اس نے ہندوستان میں کی تھی۔

تصانیف : (۱) بہرام و بہروز، ایک مثنوی؛ اس کتاب اور اس کے مشمولات کے لیے دیکھیے Rieu : *Suppl.*، ص ۲۲۹ ببعد؛ (۲) انجمن دانش، شیخ سعدی کی گلستان کے اسلوب پر لکھی ہوئی حکایات و لطائف کا مجموعہ؛ بقول Rieu (کتاب مذکور، ص ۲۳۰) اس کتاب کا ایک سنگی چھاپ ایڈیشن تہران سے شائع ہوا تھا۔ اس کی تکمیل شاعر نے ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴-۱۸۶۵ء میں کی تھی۔

وقار کی غزلیات کے اقتباسات، جو مجمع الفصحاء (۲ : ۵۴۸ ببعد) میں چھپے ہیں، زیادہ آسانی سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ یہ غزلیں قبل از عہد مغول کے پرانے اسلوب میں کہی گئی ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ قاچاری عہد کے نصف اول کے کسی شاعر سے اس سے زیادہ کی توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی (دیکھیے براؤن : کتاب مذکور، ص ۲۰۹)۔ وقار کے کلام میں ہمیں قصائد اور قطعات وغیرہ بھی ملتے ہیں اور کچھ مسمط بھی۔ یہ مؤخرالذّکر صنف اگرچہ عہد مغول سے قبل ہی متروک ہو چکی تھی، مگر قاچاری دور میں اس کا احیا ہوا (براؤن : کتاب مذکور، ص ۱۶۳)۔

وقار نے ناصر الدین شاہ کے علاوہ شاہ طہماسپ، میرزا مؤید الدولہ، فیروز وغیرہ کے قصائد بھی لکھے۔ اس کے قصائد ہی میں خاص طور پر ایسے اشعار ملتے ہیں جو قرون وسطیٰ کے شعرا کی یاد تازہ کرتے ہیں (مثال کے لیے دیکھیے مجمع، ۲ : ۵۵۰)۔

اس کے ایک قصیدے میں قدیم انداز کی ایک نہایت ہی لطیف و بلیغ تشبیہ ملتی ہے : برف کے ایک بادل کو ایک ایسے اونٹ سے تشبیہ دی گئی ہے جس کا منہ جھاگ سے بھرا ہو اور مہار ٹوٹی ہوئی ہو، اس پر عدن کے لؤلوء لدے ہوں، لیکن گٹھڑی پھٹ جانے سے موتی ہر سو بکھر رہے ہوں (مجمع، ۲ : ۵۵۳)۔ اس کے قصائد میں لفظی تصویریں کافی پائی جاتی ہیں، جن سے ایرانی قصائد نویس تو خاصے آشنا ہیں، مگر جو اہل فرنگ کے لیے بالکل اچھوتی ہیں، مثلاً نصرت الدولہ فیروز کے قصیدے میں (مجمع، ۲ : ۵۵۳)۔

کلاسیکی دور کی صنائع بھی اس کے کلام

میں پائی جاتی ھیں، مثلاً "شیخ سال خورد" اور "شوخ خورد سال" میں صنعت تجنیس (مجمع، ۲ : ۵۵۰)۔ وقار بعض اوقات داخلی قوافی بھی استعمال کرتا ھے (مثلاً مجمع، ۲ : ۵۵۱، ۵۵۵)۔ اس کی بیشتر تشبیہات پرانے اسلوب میں ھیں، جن کا تعلق یا تو مناظر فطرت سے ھے، یا معاملہ بندی سے۔ اس آخری قسم میں اس کا ایک قطعہ ملتا ھے (مجمع، ۲ : ۵۴۹) جو اس کے بھائی داوری کے اس دلکش مسمط سے ملتا جلتا ھے، جسے براؤن نے اپنی مذکورہ بالا کتاب (ص ۳۱۹ ببعد) میں شائع کیا ھے۔

باقی رھیں وقار کی غزلیات، تو ان میں کوئی خاص انفرادیت نہیں۔ وقار ان میں زیادہ تر انہیں خیالات کے اندر چکر لگاتا رھتا ھے، جو قرون وسطیٰ کے غزلیہ افکار کی خصوصیت ھے۔ باقاعدہ قصائد کے علاوہ اس کے ھاں مذھبی اور اخلاق مضامین پر بھی منظومات موجود ھیں (مگر یہ اس کا بہترین کلام نہیں)۔ ایک منظوم مکتوب بھی ھے، جو اس نے اپنے والد وصال کو شیراز کے ایک زلزلے کے متعلق لکھا تھا۔ اس نے بلا شبہہ ایک نظم بخار کے جملے پر بھی لکھی تھی۔

مآخذ : محولہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے *Grundriss der Iran. Philologie*، ۲ : ۳۱۴۔

(C. F. BABINGER)

* **وَقت** : رَک بہ زمان۔

* **وَقعہ نَوِیس، وَقائع نَوِیس** : وقعہ نویس سے مراد ھے محافظ دستاویزات اور وقائع نویس ترکیہ کے دور عثمانی میں سرکاری طور پر مقرر شدہ مؤرخ کو کہتے تھے۔ دونوں مصطلحات کے فرق کو فان ھامر Von. Hammer پہلے ھی واضح کر چکا ھے (*G.O.R.*، ۷ : ۴۶۵)۔ عام طور پر عبدالرحمٰن عبدی پاشا کو آل عثمان کا سب سے پہلا مؤرخ کہا جاتا ھے (*G.O.W.* : F. Babinger، ص ۲۲۷)۔ سرکاری عثمانی مؤرخین کی ابھی تک کوئی مکمل اور بالکل صحیح فہرست مرتب نہیں ھو سکی۔ فان ھامر کی فہرست (*G.O.R.*، ۸ : ۵۹۱) میں خلا بھی ھیں اور اغلاط بھی (دیکھیے P. Wittik، در *M.O.G.*، ۱ : ۱۵۲، ۲۴۳ ببعد؛ *G.O.W.* : F. Babinger، ص ۲۲۷ حاشیہ ۳ و ص ۲۸۵ حاشیہ ۱)۔ معلوم ھوتا ھے کہ بعض اوقات وقعہ نویس (محافظ دفتر) کو وقائع نویس (سرکاری مؤرخ) کہہ دیا جاتا ھے، مثلاً شاعر نرگسی (دیکھیے *G.O.W.* : F. Babinger، ص ۱۷۳)۔ اسی طرح مصطفٰی رحمی کا معاملہ ابھی تک وضاحت طلب ھے، جس کے متعلق کہا جاتا ھے کہ اسے "سرکاری مؤرخ" کا خطاب دیا گیا تھا (دیکھیے *G.O.W.* : F. Babinger، ص ۲۸۵)۔ وقائع نویس کا عہدہ بہر صورت "شاھنامہ جی" کے عہدے ھی کا تسلسل سمجھنا چاھیے، جس کا دربار سلطانی سے تقرر ھوتا اور مشاھرہ ملتا تھا۔ سلطنت عثمانیہ کا آخری وقائع نویس واصف افندی [رَک بآں] تھا۔

مآخذ : *G.O.W.* : F. Babinger، ص ۲۲۷ حاشیہ ۳ و ص ۲۸۵ حاشیہ ۱، نیز وہ تصانیف جن کا وھاں حوالہ دیا گیا ھے۔

(F. BABINGER)

تصحیحات

جلد ۲۲

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲	۱	۶	۶۷	۵۷
۲	۱	۱۸	حروف	اسما
۲	۱	۲۱	حروف	اسما
۲	۱	۲۳-۲۴	جو اسی جیسے کسی اسم کے اون کے مقابلے کے طور پر وارد ہوتا ہے	جو کسی اسم کے نون کے مقابلے میں اسی جیسے اسم پر وارد ہوتا ہے
۳	۱	۲۶	يَقُولُوْ عَلَى اللّٰهِ إِلَّا الْحَقّ	يَقُولُوْا عَلَى اللّٰهِ إِلَّا الْحَقّ
۳	۱	۳۰	طيبة الغشر	طيبة النشر
۴	۱	۸	مخفف کر	مخفف ہو کر
۴	۲	۲	اہلیب	اللبیب
۴	۲	۹	الجرزی	الجزری
۴	۲	۱۵	شاعرہ	شاعر
۴	۲	۳۲	مقوم	متہم
۵	۱	۱۳	سے ساتھ	کے ساتھ
۵	۲	۱۹	یغرہ	یضُرُّہ
۹	۲	۲۹	مؤللفری	مؤلفلری
۲۴	۳	۱۲-۱۳	in 1738, to which is *Anncxed a summary, Persi aacconnt*	*In 1738* ، جس کے ساتھ ایک خلاصہ ملحق ہے : *Persian account*
۲۴	۲	۱۴	*famaus*	*famous*
۲۶	۱	۲۷	بحاسن	باحسن
۲۶	۲	۶	والسبحات	وَالسُّبحٰت
۲۸	۱	۳۲	شم ا	شام
۳۲	۲	۱۰	سن کر	سن کر کہ
۳۳	۲	۳۰	ایوب میں ہے ۔	ایوب ۔
۳۴	۲	۸	چھوڑا دیا	چھوڑ دیا

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۴	۲	۲۱	عدد	بمدد
۳۷	۲	۱	قبضہ کر ۔	قبضہ کر لیا ۔
۳۸	۲	۲	عوا	ھوا
۳۸	۲	۵	کو	کی
۳۸	۲	۱۵	السلطتنہ	السلطنة
۳۹	۱	۱۵	مسلطیہ	ملطیہ
۴۵	۱	۱۸	قوم ہے دھلی سے لودی	قوم سے دہلی کے لودی
۵۴	۱	۱۰	محاصرین	معاصرین
۵۴	۲	۱۲	النّاصرالدین اللہ	النّاصرلدین اللہ
٦۵	۲	۱۱	دارز	دراز
۵٦	۲	۲۱	۸۰ ۱ء تا ۱٦۲۵ء	۱۱۸۰ تا ۱۲۲۵ء
۵۷	۲	۳	شروع کر	شروع کردی
۵۸	۱	۳۰	کے	سے
۵۹	۲	٦	اسلسلے	اس مماسلے
۵۹	۲	۳۲	نا جس	نام جس
٦۰	۱	۳۲	اس سے ببشتر	اس سے پیشتر کہ
٦۵	۱	۱	بروسہ	بروسلی
٦۸	۲	۱۲	*Greed*	*Creed*
۷۰	۱	۷	صلا	صلوٰة
۷۱	۲	٦	ریاستوں	ریاستیں
۷۱	۲	۱٦	گیےیور	گیا اور
۷۹	۱	۲۲	حکیم	جنم
۸۰	۲	۱۴	تعلیم	تعظیم
۸۴	۱	۲۲	’ المنسوخ‘	و المنسوخ ،
۸۵	۱	۹	مخصوص کا مرابوط	مخصوص و مربوط
۹۲	۱	۱۱	*Jospenus*	*Josephus*
۹۴	۱	۲۴	بحثیت زمنیدارہ	بحیثیت زمیندار
۹۵	۱	۲۴	حصے پر کے	حصے پر
۹۵	۱	۳۱	مضبط	مضبوط
۱۰۰	۱	۲۸	دیکھ رھا ۔	دیکھ رھا ہے ۔
۱۰۱	۱	۷	لصحیت	[illegible]

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
١٠٣	١	٢٣	یہ ہے شرک	یہ ہے کہ شرک
١١٦	١	١٢	متعمل	مستعمل
١١٨	٢	١٨	بوسرلی	بروسلی
١١٩	٢	١	اپنے جزیرہ دھلک	اپنے دھلک
١٢١	٢	٢٣	لا تیجزّیٰ	لا یتجزّیٰ
١٢٣	١	١٠	قصیر	قیصر
١٢٨	٢	١	پڑا	پڑاؤ
١٣١	١	٣	غنیزہ	عنیزہ
١٣١	١	٢٠	قلبی	فلبی
١٣١	٢	١٠	خلقائے	خلفائے
١٣٢	٢	٩	معتدد	متعدد
١٣٥	١	٣٠	لجران سے ہوئے	نجران سے ہوتے ہوئے
١٣٦	٢	١٢	انہیں	نہیں
١٥٠	٢	٢۴	مازلداں	مازلدران
١٥١	٢	٣٢	کچھخ	کچھ
١٥٢	١	١٢	اِلیَ النّخْل	اِلیَ النّخْلِ
١٦٩	٢	١	القۃ	الفقہ
١۷٢	٢	٣٢	غلطی فہمی	غلط فہمی
١۷۷	٢	٨	برتضع	پرتصنّع
١٩٠	١	٢۴	تھیں	تھی
١٩٠	٢	١٠	ہے	سے
١٩٣	٢	١٠	Muhammaded	Muhammaden
١٩٥	٢	١۴	کا پڑتا تھا	کام کرنا پڑتا تھا
٢٠٣	١	٢٢	محولا	محولہ
٢٠۷	١	٢۴	ٹانگیں	ٹانگوں
٢٢۷	٢	۵	یقیقاً	یقیناً
٢٢٨	١	١٢	Weit	Wiet
٢٢٨	١	١٣	کپڑے	کپڑوں
٢٢٨	٢	١٢	*Master Pices*	*Masterpieces*
٢٢٩	١	١٨	مسطتیل	مستطیل
٢٣١	٢	٢٠	ہیں	میں

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۳۲	۲	۱۴	پڑی	پڑھی
۲۴۲	۱	۷	تحریرں	تحریریں
۲۴۲	۱	۲۷	الحمداللہ	الحمدللہ
۲۴۳	۱	۲۶	رمالوں	رومالوں
۲۴۵	۲	۱۸	واضع	واضح
۲۵۱	۲	۲۱	متنوع	تنوع
۲۵۵	۲	۲۶	چتر	چوھتر
۲۵۸	۱	۳	پھل	پھول
۲۷۰	۱	۱۹	اوّلال	الاوّل
۲۹۰	۱	۳۲	قالابل	ناقابل
۲۹۲	۱	۱۳	اسم فعل	اسم فاعل
۲۹۳	۱	۲۳	مسمل	مستعمل
۲۹۹	۱	۲۵	المجیح	الصحیح
۲۹۹	۲	۱۱	بنو حاتم طائی	حاتم طائی
۳۰۰	۱	۱۵	اصطلاحی کا	اصلاحی
۳۰۷	۱	۳۱	عیسیٰؑ	موسیٰؑ
۳۱۴	۲	۱	ابوالید	ابوالولید
۳۱۷	۱	۳	حکمت	حکومت
۳۳۰	۱	۱۷	خون بہاں کرے	خون بہا ادا کر دے
۳۳۲	۲	۱۱	لواد	نوادر
۳۳۳	۲	۳۰	خود بذلہ سنجی	خوجہ بذلہ سنجی اور
۳۴۷	۱	۲۸	والنھل	والنحل
۳۵۲	۱	۳۲	بالزامیر	بالمزامیر
۳۵۲	۲	۱۸	۱۳۵ء	۱۳۳۵ء
۳۷۵	۱	۸	لھی	بھری
۳۷۸	۱	۱۱	بلغ	بلخ
۳۷۸	۱	۱۹	ہے	کے
۴۰۲	۱	۱۸	مطع	مطلع
۴۰۳	۱	۳۲	خبے ابتیار	بے اختیار
۴۲۴	۱	۱۰	ورودوں	وریدوں
۴۲۸	۲	۲۹	عثمان	عثمانل

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۴۲۹	۲	۱۸	کرت	شدّت
۴۳۰	۲	۲۱	۸۸۰-۸۸۱ء طولونی	۸۸۰-۸۸۱ء میں طولونی
۴۳۹	۲	۷	مخلوق میں	مخلوق ھیں
۴۴۳	۱	۱۵	استحاق	استحقاق
۴۶۲	۲	۱۸	لکھی	لکھیں
۴۶۸	۱	۲۶	کووھوں	گروھوں
۴۷۲	۱	۲۳	ھاتھوں کے	ھاتھوں میں
۴۷۹	۲	۱۲	امزرا	امرزا
۴۸۵	۲	۲۷	لام کے	نام سے
۴۸۹	۱	۱	جائیں	لگائے جائیں
۴۹۴	۲	۱۴	اجرار	جرّار
۵۰۱	۲	۱۱	سیلمی	سیاسی
۵۲۴	۲	۲۸	موسوعات نویسی	موسوعات نویسوں
۵۴۰	۲	۱۷	الفساط	الفسطاط
۵۵۱	۱	۲۲	کہ ھے یہ	یہ ھے کہ
۵۵۶	۱	۲۷	الشّمش	الشّمس
۵۷۴	۲	۱۴	پنجابی وچ ھیر رانجھا	پنجابی وچ قصہ ھیر رانجھا
۵۸۰	۱	۲۲	۱۱۳۶/۱۱۲۳	۱۱۳۶ھ/۱۱۲۳ء-
۵۸۷	۲	۳۰	جونزہ	جونز
۶۰۴	۲	۳۲	شرح المواقب	شرح المواقف
۶۵۲	۱	۱۹	۱۳۳۸ء	۱۳۲۸ء
۶۵۳	۱	۱	وَلَقَدْ	وَاَقَدْ
۶۵۷	۲	۲۹	میں سعدی	سعدی

فهرست عنوانات

جلد ۲۲

عنوان صفحه
ن (نون) ۱
نٓ (رک به القلم) ۴
النّابغة الذّبیانی ۴
نابلس ۶
النابلسی (رک به عبدالغنی) ۸
نابی ۹
ناجی (معلّم) ۹
ناحیه ۱۴
نادر شاه (افشار) ۱۵
نار (رک به جہنم) ۲۶
نازعات (صحیح : النّزعٰت) ۲۶
النّاس ۲۹
ناسخ ۳۰
ناسخ و منسوخ (رک به نسخ) ۳۲
النّاصر (الموحّد) ۳۲
النّاصر (ایوبی) ۳۳
النّاصر (بحری مملوک) ۳۶
(الملک) النّاصر (بحری مملوک) ۴۱
النّاصر (رک به اطروش) ۴۲
النّاصر بن علنّاس ۴۲
ناصر بن حمید لودھی ۴۴
ناصر خسرو ۴۶
ناصرالدّوله الحمدانی ۴۸
ناصرالدین (رک به محمود اول، دوم، ثالث) ۵۱
ناصرالدین قباچه (رک به سنده) ۵۱

عنوان صفحه
ناصر علی سرہندی ۵۱
ناصر عندلیب (رک به درد) ۵۴
النّاصر لدین اللہ (زیدی حکمران) ۵۴
النّاصر لدین اللہ (عباسی خلیفه) ۵۶
النّاصره ۵۹
ناصیف الیازجی (رک به الیازجی) ۶۱
ناطق (رک به سبعیه) ۶۱
ناطق مکرانی ۶۱
ناظرالمظالم ۶۲
ناظم فرخ حسین ۶۳
ناظم مصطفٰی ۶۴
ناظم یحیٰی ۶۴
ناعوره ۶۵
النّافع (رک به الاسماء الحسنٰی) ۶۶
نافع بن الازرق ۶۶
نافله ۶۷
ناقوس ۷۰
ناگپور ۷۱
نامق کمال (رک به کمال محمد نامق) ۷۳
ناموس ۷۳
نانا صاحب ، میاں عبدالحکیم ۷۴
نانک (گرو) ۷۵
نانوتوی (رک به محمد قاسم نانوتوی) ۷۹
نواس دے تلوسا (رک به العقاب) ۷۹
ناول (رک به حکایة) ۷۹

عنوان	صفحہ
نائب	٧٩
نائلہ (رک بہ إساف)	٨١
نائلی	٨١
النبا	٨٣
نبطی	٨٥
نبطیہ	٨٩
نبوت	٩٥
نبی³ (رک بہ نبوت)	١١٣
نبی یونس³ (رک بہ نینوا ؛ یونس³)	١١٣
نبیذ	١١٣
نتیجہ	١١٥
نجات (میر عبدالعال)	١١٦
نجاتی بے	١١٧
(بنو) نجاح	١١٩
النجار	١٢١
النجاشی (شاہ حبش)	١٢٢
النجاشی (عرب شاعر)	١٢٥
نجد	١٢٦
نجدہ بن عامر (رک بہ خارجی)	١٣٣
نجران	١٣٣
نجس	١٣٧
نجف	١٣٩
النجم	١٤٦
نجم الدین کبری	١٤٨
نجوم (رک بہ علم، نجوم)	١٥٠
نجیب الدین جرباذقانی	١٥٠
النحل	١٥٢
نحو (رک بہ علم، نحو)	١٥٥
نخجوان	١٥٥
نخشب	١٥٦
نخشبی	

عنوان	صفحہ
النخیلہ	١٥٨
ندرومہ	١٥٩
الندیم (ابن الندیم)	١٦٠
ندیم احمد	١٦٣
نذر	١٦٥
نذیر	١٧٠
نذیر احمد	١٧١
نرشخی	١٧٦
نرگسی	١٧٦
نزار بن المستنصر فاطمی	١٧٨
نزار بن معد	١٧٩
نزاریہ (رک بہ الحشیشیہ)	١٨٢
نزوہ	١٨٢
نزہۃ (رک بہ معزف)	١٨٢
نزیب (نزپ)	١٨٢
نسا (نیسا)	١٨٣
النساء	١٨٤
النسائی	١٨٦
نساد	١٨٨
نستعلیق (رک بہ فن، خطاطی)	١٨٩
نسج الاسلامی	١٨٩
نسخ (رک بہ فن ، خطاطی)	٢٦١
نسخ (فقہی اصطلاح)	٢٦١
النسر	٢٦٧
نسر واقع	٢٦٧
نسطوری	٢٦٩
نسف (رک بہ نخشب)	٦٦٩
النسفی (نسف کے دو متکلمین)	٢٦٩
النسفی (صاحب کنز الدقائق)	٢٧٠
نسل (رک بہ قبالیت : قومیت)	٢٧١

عنوان صفحہ

نَبیء ۲۷۳
نسیب ۲۷۵
نسیبہ بنت کعب ۲۷۸
نسیج (رکّ بہ نسج) ۲۸۰
نسیم ۲۸۰
نسیمی ۲۸۱
نِش ۲۸۲
نشأت ۲۸۳
نشاط ۲۸۵
نشانجی ۲۸۶
نشری محمد ۲۸۶
نشوان الحمیری ۲۸۷
نصّ ۲۸۹
نصاب (رکّ بہ زکوٰۃ ؛ المتعلّم و المعلّم) ۲۹۲
نَصاریٰ ۲۹۲
نَصْب (رکّ بہ انصاب) ۳۱۰
نَصر (سورۃ) ۳۱۰
(بنو) نصر ۳۱۱
نَصْر بن احمد بن اسمٰعیل ۳۱۹
نَصْر بن حمید لودھی ۳۲۲
نَصْر بن سیّار اللّیثی ۳۲۳
نَصْر اللہ بن محمد ۳۲۸
نَصْرانی (رکّ بہ نصاریٰ) ۳۲۸
نصرالدّولہ ۳۲۸
نصرالدّین ، خوجہ ۳۳۱
نصوح پاشا ۳۳۶
نصیبین ۳۳۷
نصیر خان نوری ۳۳۹
نصیر الدّین طوسی ۳۴۱
نصیر الدّین ہمایوں (رکّ بہ ہمایوں) ۳۴۱
نُصَیری (علوی) ۳۴۱

عنوان صفحہ

النّضیر (بنو) ۳۴۳
النّظام ۳۴۵
نظام بدخشی ۳۴۷
نظام جدید ۳۴۸
نظام الدّین (مصنف طبقات اکبری) ۳۴۹
نظام الدّین اولیاؒ ۳۵۰
نظام الدّین سہالویؒ ۳۵۵
نظام الدّین شامیؒ ۳۶۰
نظام شاہ ۳۶۲
نظام شاہی ۳۶۳
نظام الملک ۳۶۴
نظامی، حسن ۳۷۷
نظامی عروضی سمرقندی ۳۷۷
نظامی گنجوی ۳۷۹
نظر ۳۸۲
نظم (رکّ بہ شاعر ؛ مثنوی ؛ مرثیہ ؛ نعت) ۳۸۶
نظمی ۳۸۶
نظمی محمد ۳۸۶
نظیر ۳۸۷
نظیر اکبرآبادی ۳۸۷
نظیری نیشاپوری ۳۹۰
نعت ۳۹۵
النُّعمان بن ابی عبداللہ محمد ۴۰۹
النُّعمان بن بشیرالانصاری ۴۱۱
النُّعمان بن ثابت (رکّ بہ ابو حنیفہ ، امام) ۴۱۲
النُّعمان بن المنذر ۴۱۲
نِعْمت اللہ بن احمد ۴۱۳
نِعْمت اللہ بن حبیب اللہ ہروی ۴۱۳
نِعْمت اللہ ولی ۴۱۵
نِعمت خان عالی ۴۱۶
نعوما ۴۱۷

عنوان	صفحه
نغم (رک به فن ، موسیقی)	۴۱۸
نفر	۴۱۸
النفری	۴۲۰
النفس و الروح	۴۲۰
النفس الزکیه (رک به محمد عبدالله)	۴۲۶
نفطه	۴۲۶
نفعی	۴۲۷
نفقه (رک به نکاح ، طلاق)	۴۲۹
نفل (رک به نافله)	۴۲۹
النفوسه	۴۲۹
النفوسی	۴۳۲
(السیدة) نفیسه	۴۳۳
نقاب (رک به ستر)	۴۳۴
نقاره خانه (رک به طبل خانه)	۴۳۴
نقاشی (رک به فن، مصوری)	۴۳۴
النقره	۴۳۴
نقشبند ، خواجه ؒ	۴۳۴
نقشبندیه	۴۳۶
النکار	۴۳۷
نکاح	۴۳۹
نکلسن Nicholson	۴۴۴
نکیر (رک به منکر و نکیر)	۴۴۵
النماره	۴۴۵
نماز (رک به صلوٰة)	۴۴۵
نمرود (مقام)	۴۴۵
نمرود (بادشاه)	۴۴۷
النمل	۴۴۹
نمیر	۴۵۲
نواب	۴۵۲
النواجی	۴۵۴
نوار (رک به نوری)	۴۵۶
نوارینو	۴۵۶
نوافل (رک به نافله)	۴۵۸
النواوی (رک به النووی)	۴۵۸
نوبهار پاشا	۴۵۸
نو بخت	۴۶۱
نو بختی	۴۶۲
نوبه (فن موسیقی کی اصطلاح)	۴۶۳
نوبه (ایک افریقی ملک اور قوم)	۴۶۷
نوح (سورة)	۴۷۳
نوح (علیه السلام)	۴۷۴
نوح (دو سامانی حکمران)	۴۸۰
نوح بن مصطفٰی	۴۸۴
نور	۴۸۵
النور (سورة)	۴۸۷
نور الله (الششتری، قاضی)	۴۹۰
نور بخشیه	۴۹۱
نورجهاں	۴۹۳
نورالدوله (رک به دُبیس)	۴۹۴
نورالدین (ابو الحارث ارسلان شاه زنگی)	۴۹۴
نورالدین (الملک العادل ابوالقاسم محمود زنگی)	۴۹۶
نور الدین محمد	۵۰۴
نور الدین مینگل	۵۰۵
نورس	۵۰۶
نورستان (رک به کافرستان)	۵۰۷
نور محمد مهاروی ؒ ، خواجه	۵۰۷
نور محمدی	۵۰۸
نوروز	۵۰۹
نوری	۵۱۰
النوشادر	۵۱۱
نوشاهی	۵۱۳

عنوان	صفحه
وبار	٥٩٥
وَتَد	٥٩٥
وتر	٥٩٦
وَثائق (رک به دستاویزات)	٥٩٧
وَثیقه (رک به دستاویزات)	٥٩٧
وُجده	٥٩٧
وُجود	٥٩٧
وجودیّت	٦٠٥
وَجہی ، ملّا	٦٠٩
وِجیالگر	٦١١
وجیہی	٦١٢
وحدت الشہود (رک به تصوف)	٦١٣
وحدت الوجود (رک به تصوف)	٦١٣
وحشی با فقی	٦١٣
وَحی	٦١٣
وحید دستگردی	٦٢٣
وخان	٦٢٤
وداعی	٦٢٥
ودیعه	٦٣٠
ورّاق	٦٣٣
ورامین	٦٣٤
وِرد	٦٣٥
ورقه بن نوفل	٦٣٧
ورقله	٦٣٨
الورکاء	٦٣٩
ورله	٦٤١
وزرات (رک به وزیر)	٦٤٢
وزیر	٦٤٢
الوزیر المغربی	٦٤٥
وزیر خان	٦٤٥
وزیرستان	٦٤٧
وستنفلت	٦٤٨
الوشاء	٦٤٩
وشقه	٦٤٩
وَشمگیر بن زیار	٦٥٠
وصاف	٦٥٢
وصلی (رک به فن، خطاطی)	٦٥٢
وصی (رک به وصیة)	٦٥٢
وَصِیّة	٦٥٢
وُضُو	٦٥٥
وطاس	٦٥٧
وطن	٦٥٨
وطواط	٦٥٩
وعظ (رک به مواعظ)	٦٦٠
وفا	٦٦٠
الوفرانی	٦٦١
وفق	٦٦٢
وقار	٦٦٣
وقت (رک به زمان)	٦٦٥
وقعه لویس (وقائع لویس)	٦٦٥

طبع : اول
سال طباعت : ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء
ناشر : رجسٹرار دانش گاہ (پنجاب)، لاہور
طابع : خالد سعید، مہتمم مطبع
مطبع : نیو لائٹ پریس، ۳۰ افتخار بلڈنگ، چوک چوبرجی، لاہور
صفحات : ۶۷۸

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں۔ مقالہ نگار
یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا
تعلیقہ یا اس کے کسی حصہ کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں

Urdū

Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB

LAHORE

Vol. XXII

(Nūn—Waq‘a Nawīs, Waqa’i‘Nawīs)

1409/1989